Чарльз ТЕЙЛОР

СЕКУЛЯРНА ДОБА

ДУХ І ЛІТЕРА

Charles TAYLOR

A SECULAR AGE

The Belknap Press of Harvard University Press
Cambridge, Massachusett, and London, England

Чарльз ТЕЙЛОР

СЕКУЛЯРНА ДОБА

Переклад з англійської
Олексій Панич

ДУХ І ЛІТЕРА
КИЇВ

Національний університет «Києво-Могилянська академія»
Центр європейських гуманітарних досліджень

Книга канадського філософа Чарльза Тейлора, одного з лідерів сучасної світової філософської думки, є спробою осмислити явище секулярності в європейській модерній культурі. Перший том українського видання містить першу-третю частини оригінальної праці Тейлора, в яких докладно аналізуються зміни в європейському суспільстві та культурній свідомості XVI-XX століть. Книга адресована філософам, релігієзнавцям, культурологам, соціологам, а також усім, хто цікавиться християнством та секуляризацією в сучасному світі.

Т30 **Тейлор Чарльз. Секулярна доба. Книга перша.**
Пер. з англ. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2013. – 664 с.

Видавці:
Костянтин Сігов та Леонід Фінберг

Переклад з англійської: Олексій Панич
Наукове редагування: Костянтин Сігов
Олексій Панич
Літературне редагування: Леся Лисенко
Коректура: Наталія Анікєєнко
Комп'ютерна верстка: Юрій Кореняк
Художнє оформлення: Ірина Пастернак

Над книгою працювали:
Андрій Васильченко, Наталія Безбородова, Олена Богданова, Володимир Верлока, Юрій Вестель, Юлія Зіновіїва, Денис Кірюхін, Юрій Козик, Лідія Лозова, Віктор Малахов, Дарина Морозова, Сергій Пролеєв, Анна Прохорова, Олексій Сігов, Віталій Туренко

Published by arrangement with Harvard University Press

Видання здійснюється за фінансування Канадського фонду підтримки місцевих ініціатив та Посольства Канади в Україні

Activity supported by the Canada Fund for Local Initiatives
Activité réalisée avec l'appui du Fonds canadien d'initiatives locales

Canada

This book was published through generosity of **BRADLEY FOUNDATION and RENOVABIS** benefactors, with the support of
Catholic Committee for Cultural Collaboration
Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii

УДК: 299.5:140.8(4)"16/20"

ISBN: 978-966-378-308-6

Copyright © 2007 by Charles Taylor
© ДУХ І ЛІТЕРА, 2013

Моїй доньці Ґреті

Зміст

Слово Чарльза Тейлора до українського читача 9
Передмова 11
Вступ 13

Частина I. Праця реформи

Розділ 1. Твердині віри 49
Розділ 2. Поява дисциплінарного суспільства 148
Розділ 3. Велике відособлення 234
Розділ 4. Модерна суспільна уява 256
1. Модерний моральний порядок 256
2. Що таке «суспільна уява»? 274
3. Економіка як об'єктивована реальність 282
4. Громадська сфера 297
5. Суверенний народ 315
6. Суспільство прямого доступу 332
Розділ 5. Спектр ідеалізму 340

Частина II. Поворотний момент

Розділ 6. Провіденціальний деїзм 353
Розділ 7. Безособовий порядок 430

Частина III. Ефект Нової

Розділ 8. Хвороби модерності 473

Розділ 9. Темна безодня часу 508

Розділ 10. Розширення Всесвіту невіри 554

Розділ 11. Траєкторії дев'ятнадцятого століття 591

Додаток. Цитовані уривки художніх творів (оригінали). (Розділи 1-11) 657

Слово Чарльза Тейлора до українського читача

Я справді вельми задоволений, що нині моя книга з'являється в українському перекладі. Це може здатися дивним, бо ця книга безпосередньо стосується лише розвитку секулярності в латинському християнстві. Я навмисно обмежив свою увагу в такий спосіб, бо вважаю, що різні шляхи модернізації, а серед них і ті, що можна описати як «секуляризацію», в різних провідних цивілізаціях світу є дуже відмінними. Це не єдиний процес, який відбувається повсюдно, десь раніше, а десь пізніше, як звикли вважати західні вчені. Щоб зрозуміти це глобальне явище, нам слід звести разом його ретельні дослідження у різних цивілізаційних контекстах. Моя книга була спробою запропонувати опис для одного такого контексту: північноатлантичного, який люди часто називають «Захід».

Моя книга починається з того, що ми традиційно називаємо «латинським християнством». Чи слід нам вважати світ грецького православ'я іншим, не схожим цивілізаційним контекстом? Гадаю, що так; не завжди й не скрізь, але безумовно, це так для розуміння великих змін, що відбулися й відбуваються в релігійному житті. Латина та грека сформували дві різні християнські цивілізації, які ми називаємо «християнствами», кожна зі спорідненим, але відмінним богословським баченням, і ще важливіше, з різними спонуками до Реформи.

Ось чому я радий, що читачі в православному світі зможуть прочитати мій текст самі й розсудити, що в ньому кидає світло

на їхній контекст, а що є для нього невластивим. Ми всі багато чого дізнаємося з таких порівнянь, і не лише одне про одного, а й, зрештою, також про самих себе. Моїм провідним мотивом, коли я писав свою книгу з її локальним полем огляду, була надія дати поштовх таким «роздумам у відповідь» з інших цивілізаційних контекстів. Тепер я тішуся тим, що спілкування через кордони може рушити вперед.

8 травня 2013 р.

Чарльз Тейлор

Передмова

Ідея цієї книжки вперше виникла навесні 1999 року, коли я читав в Единбурзі курс Ґіффордівських лекцій під загальною назвою «Життя за секулярної доби?». Відтоді минуло чимало часу, а обсяг моєї праці відчутно збільшився. Лекції 1999 року покладено в основу першої–третьої частин цієї книги; в четвертій же та п'ятій частинах ідеться про такі речі, які я хотів розглянути ще тоді, але мені забракло часу та обізнаності. (Сподіваюся, роки, що минули, зарадили мені в цьому).

Від 1999 року книжка зросла в обсязі та охопила ширше коло проблем. Проте перший процес не зміг наздогнати другий: ширша проблематика потребувала б книжки значно більшої за ту, яку я нині пропоную читачеві. Я розповідаю історію того, що ми зазвичай називаємо «секуляризацією» сучасного Заходу. Водночас я намагаюся прояснити, чим є цей процес, так часто згадуваний, але досі не дуже зрозумілий. Звісно, для належного досягнення цієї мети мені довелося б розповісти історію й насиченішу, й тривалішу, але для цього я не маю ані часу, ані обізнаності.

Прошу читачів, які взяли до рук цю книгу, сприймати її не як послідовне розгортання єдиного сюжету та арґументації, а радше як низку пов'язаних нарисів, що висвітлюють один одного за допомоги взаємно доречного контексту. Сподіваюся, що така нарисова манера зможе донести загальну спрямованість моєї думки, підказуючи іншим напрямки її подальшого розвитку, застосування, вдосконалення та поширення.

Я хочу подякувати комітету Ґіффордівських лекцій в Единбурзі за наданий мені первинний поштовх до початку цього проекту. Я також глибоко вдячний Канадській Раді за стипендію

Ісаака Кіллама 1996–1998 років, завдяки якій я розпочав роботу, та Раді з соціальних і гуманітарних досліджень Канади за присуджену мені золоту медаль 2003 року. Мені дуже допомогли відвідини віденського Інституту наук про людину впродовж 2000 та 2001 років. Берлінський Wissenschaftskolleg надав мені дослідницьку стипендію на 2005/2006 навчальний рік, що дало мені змогу завершити цей проект у найкращих умовах, включно з дискусіями з Хосе Казановою та Гансом Йоасом, які в той самий час працювали там над власними проектами.

Крім того, маю висловити свою вдячність членам мережі, що утворилася довкола Центру міжкультурних досліджень: деякі з ключових понять, вжитих мною у цій книзі, постали саме з нашого спілкування.

Величезну допомогу в підготовці цієї книги мені надав Брайан Сміт, який зробив чи знайшов велику кількість перекладів, а також підготував покажчик для книги. Переклади, авторство яких не позначене, майже всі зроблені ним, і лише в поодиноких випадках змінені мною.

Вступ

Що ми маємо на увазі, коли кажемо, що живемо за секулярної доби? З тим, що це справді так, згодні майже всі – себто всі ті, хто населяють Захід, або ж так званий Північний Захід, або, інакше кажучи, Північноатлантичний світ, – хоча секуляризація, хай лише частково й у різний спосіб, поширюється і за межами цього світу. Схоже, такий висновок важко заперечувати, якщо ми порівняємо сучасні західні суспільства з будь-чим іншим у людській історії – й майже з усіма іншими сучасними суспільними системами (наприклад, ісламські країни, Індія, Африка), й із тими, що вже відійшли в минуле (в атлантичному регіоні або деінде).

Але менш зрозуміло, в чому полягає ця секулярність. Її зазвичай розпізнають за двома критеріями – або, точніше, за двома групами критеріїв. Перша зосереджується на суспільних інститутах і відповідних практиках – насамперед, хоча й не винятково, на рівні держави. Тоді характерну ознаку секуляризації вбачають у тому, що політична організація будь-якого домодерного суспільства у певний спосіб підкріплювалася та гарантувалася вірою в Бога, відданістю Богу чи якоюсь уявою про найвищу реальність, тоді як модерна західна держава геть вільна від подібних зв'язків. Церкви тепер відокремлені від політичних структур (за нечисленними винятками в Британії чи скандинавських країнах, але їхні відмінності настільки незначні, що їх насправді не можна вважати винятками). Релігія чи її відсутність – тепер здебільшого приватна справа. Політичне суспільство розглядається як таке, що складається з віруючих (усіх відтінків) та невіруючих[1].

[1] Звичайно ж, донедавна це був стандартний погляд на те, що я називаю секулярністю в першому розумінні. Насправді ми можемо піддати сумніву окремі деталі цього погляду, зокрема, розуміння релігії як «приватної».

Інакше кажучи, в наших «секулярних» суспільствах можна брати найактивнішу участь у політиці без найменшого ризику зненацька зустріти Бога – аж до того, що критичну важливість Бога Авраама в цій царині рішуче й безпомилково зведено нанівець. Сьогодні така зустріч із Богом заледве помітна у нечисленних моментах залишкових ритуалів чи молитов, хоча в попередні століття в християнському світі вона була б неминучою.

Під цим кутом зору ми бачимо, що такі зміни торкнулися не лише держави. Кілька століть тому Бог у нашій цивілізації був, у щойно вказаному сенсі, присутній геть у всіх соціальних практиках – не лише в політичних – і на всіх рівнях суспільства: наприклад, коли функціональною одиницею місцевого урядування була парафія, яка залишалася насамперед громадою вірних, поєднаних спільною молитвою; або ж коли цехи та гільдії брали участь у релігійних ритуалах, що аж ніяк не були формальними; або коли єдиним способом, яким суспільство в усіх своїх складових могло показатися собі самому, були релігійні свята (як, наприклад, процесія Тіла Христового). У таких суспільствах неможливо було брати бодай найменшу участь у громадському житті без «зустрічі з Богом» у згаданому сенсі. Сьогодні ж ситуація докорінно змінилася.

Якщо заглибитися ще далі в історію, ми дійдемо архаїчних суспільств, де всі критерії, за якими ми розрізняємо релігійні,

---

Див.: Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

У новішій праці Казанова детальніше прояснив складність того, що я називаю тут секулярністю в першому розумінні. Він розрізняє, з одного боку, секуляризацію як начебто приватизацію релігії (це він і зараз хоче спростувати), та, з другого боку, секуляризацію як «відокремлення секулярних сфер (держава, економіка, наука), яке зазвичай розуміють як їхню "емансипацію", від релігійних інституцій та норм». Він вважає це «засадничою складовою класичних теорій секуляризації, пов'язаною з первинним етимологічно-історичним значенням цього терміна. Ідеться про перехід осіб, речей, значень тощо від екклезіастичного чи релігійного до цивільного чи громадського використання, володіння чи контролю». У його книзі, яка незабаром має вийти друком, піддано аналізу питання про те, що є істинним і що є хибним у панівних теоріях секуляризації.

політичні, економічні, соціальні та інші аспекти нашого суспільства, втрачають будь-який сенс. У тих первісних суспільствах релігія була «скрізь»[2], була нерозривно переплетена з усім іншим, і в жодному сенсі не становила власної окремої «царини».

Отже, одним зі способів є розуміння секулярності в термінах громадських просторів. Вважається, що дотепер вони повністю позбулися Бога чи будь-якого посилання на найвищу реальність. Або з іншого боку: ті принципи та норми, що ми їх дотримуємося, ті рішення, що ми їх виробляємо, коли діємо в різних сферах – економічній, політичній, культурній, професійній, оздоровчій, – взагалі не пов'язані з Богом чи будь-якими релігійними переконаннями. Наші міркування в кожній зі сфер скеровані її внутрішньою «раціональністю»: в економіці це максимальний прибуток, у політиці – найбільший зиск для найбільшої кількості громадян тощо. Це становить разючий контраст із попередніми періодами, коли християнська віра встановлювала, часто вустами священства, владні приписи, якими важко було нехтувати в кожній із зазначених царин (як-от заборона лихварства чи обов'язок впроваджувати істинну віру)[3].

Та хай би як ми на це поглянули – у світлі приписів, ритуальної чи церемоніальної присутності – це видалення релігії з автономних суспільних сфер, звісно ж, цілком сумісне з тим, що значна більшість людей усе ще вірять у Бога й ретельно дотримуються релігійних практик. На думку одразу ж спадає комуністична Польща, але цей приклад, мабуть, є дещо оманливим, позаяк громадську секулярність тут було встановлено силоміць, під тиском диктаторського режиму. Натомість вражають Сполучені

---

[2] *La religion est partout*; див. обговорення цього питання в: Daniele Hervieu-Leger, *Le Pelerin et le Convert* (Paris: Flammarion, 1999), pp. 20–21.

[3] Важливий напрям у сучасній теорії секуляризації, слідом за Максом Вебером, зосереджується на цьому «відокремленні» та «автономізації» окремих сфер внаслідок процесу «раціоналізації». Див.: See Peter Berger, *The Sacred Canopy* (New York: Doubleday, 1969); та Olivier Tschannen, *Les Theories de la secularisation* (Geneve: Droz, 1992), chapter IV. Пізніше в цій книзі я висловлюватиму часткову критику такого погляду.

Штати. Це одне з найперших суспільств, у якому церкву було відмежовано від держави, але серед західних суспільств воно має найвищі статистичні показники поширеності релігійної віри та релігійних практик.

Втім, люди часто звертаються саме до цих показників, говорячи про нинішню добу як секулярну, й протиставляючи їй, із тугою чи з полегшенням, стародавні часи віри чи побожності. У цьому другому розумінні секулярність полягає в занепаді релігійних переконань і практик; у тому, що люди відвертаються від Бога й уже не відвідують церкву. У цьому сенсі країни Західної Європи безумовно стали здебільшого секулярними – навіть ті, де в громадському просторі ще збережено залишкові посилання на Бога.

Втім, я вважаю, що нашу добу варто розглядати як секулярну ще в іншому, третьому розумінні секулярності, яке щільно пов'язане з другим і певною мірою також із першим. Ідеться насамперед про становище віри в суспільстві. У цьому сенсі поворот до секулярності є, серед іншого, рухом від суспільства, де віра в Бога була незаперечною і не піддавалася жодному сумніву, до такого, де віру розуміють як певний варіант вибору поряд з іншими, і часто цей вибір не є найлегшим. У цьому третьому розумінні – на противагу другому – в Сполучених Штатах багато середовищ є секуляризованими; ба більше, я вважаю такими й Сполучені Штати загалом. Разючим контрастом у сучасному світі може бути більшість ісламських країн або суспільні середовища, де проживає переважна більшість індійців. Із цього погляду не є показовою статистика того, як часто відвідують церкви чи синагоги мешканці США (чи певних регіонів США) порівняно з відвідуванням мечеті по п'ятницях мешканцями Пакистану чи Йорданії (або цих відвідувань разом із участю в щоденних молитвах). Такі цифри свідчили б про подібність цих суспільств стосовно секуляризації в її другому розумінні. Проте мені здається очевидним, що ці суспільства мають великі відмінності щодо того, *яким у них є становище віри*, зумовлені почасти тим, що в християнському (чи «постхристиянському») суспільстві віра є лише одним серед варіантів світогляду (й до

того ж піддається численним нападкам), тоді як в ісламських суспільствах це (наразі?) не так.

Отже, я хочу дослідити наше суспільство як секулярне в цьому третьому розумінні. Мій намір можна було б стисло висловити так: зміна, яку я хочу визначити й відстежити, веде нас від суспільства, де було практично неможливо не вірити в Бога, до такого, де віра, навіть для найстійкішого вірного, є лише однією людською можливістю з-поміж інших. Я особисто можу навіть не уявляти собі, як я зрікся би своєї віри; але поряд зі мною є інші (зокрема, це можуть бути дуже близькі мені люди), хто не сповідує жодної віри (принаймні жодної віри в Бога чи будь-що трансцендентне), але чий спосіб життя я не можу з усією щирістю просто відкинути як розбещений, необачний чи ниций. Віра в Бога вже не є аксіомою. Тут є альтернативи. І, напевно, це також означає, що принаймні в певних середовищах людині може бути важко втримати свою віру. Знайдуться люди, які почуватимуться змушеними її зректися, бодай би вони тужили за цією втратою. Такий досвід легко розпізнається в наших суспільствах принаймні від середини XIX ст. Для багатьох інших можливість віри не здається навіть вартою розгляду. Сьогодні таке можна упевнено сказати про мільйони людей.

Секулярність у цьому значенні є характеристикою всього контексту розуміння, в якому здійснюється наш моральний, духовний чи релігійний досвід і пошук. Під «контекстом розуміння» я маю на увазі й те, що, можливо, сформулював би відкрито майже кожен (як-от плюралізм можливостей), і також те, що формує неявне, загалом розсіяне тло цього досвіду та пошуку, його «доонтологію» (вживаючи термін Гайдеґґера).

Таким чином, доба чи суспільство є чи не є секулярними залежно від умов духовного досвіду та духовного пошуку. Вочевидь, їхнє розташування у цьому вимірі щільно пов'язане із секулярністю в другому розумінні, яке стосується рівня релігійних переконань і практик; але досвід США показує, що простої кореляції між цими вимірами немає. Що ж до першого виміру секулярності, який стосується громадського простору, він може бути взагалі не пов'язаний з двома іншими (це можна

спробувати показати на прикладі Індії). Але я доводитиму, що в країнах Заходу поворот до громадської секулярності був складовою того процесу, що зумовив настання «секулярної доби» в моєму третьому розумінні.

2

Визначення умов релігійного досвіду виявляється важчим, ніж можна було б очікувати. Почасти це тому, що люди охочіше зосереджуються на самих віруваннях. Як правило, людську зацікавленість, їхні біль і суперечки викликає друге питання: у що люди вірять і яку релігію вони практикують? Скільки людей вірують у Бога? Як змінюється їхня кількість? Питання про публічну секулярність часто зводиться до того, у що люди вірять, що практикують і як до них через це ставляться. Наприклад, чи марґіналізує наш секуляристський режим вірних християн, як дехто стверджує у США? Або чи таврує він досі не визнані суспільні групи, як-от афроамериканців чи латиноамериканців, або ж ґеїв і лесбійок?

Втім, у наших суспільствах головне питання стосовно релігії традиційно ставиться в термінах вірувань. По-перше, християнство завжди визначалося через формули віросповідання. А в секуляризмі у другому розумінні часто вбачають занепад християнської віри, який, своєю чергою, зумовлюється зростанням інших різновидів віри: в науку, в розум, чи в певні здобутки конкретних наук, як-от еволюційна теорія чи нейропсихологічні пояснення розумової діяльності.

Моє прагнення зосередити увагу на умовах віри, релігійного досвіду та духовного пошуку частково зумовлене тим, що я не задоволений цим поясненням секуляризму в другому розумінні: мовляв, наука спростовує, а отже, витискає релігійну віру. Моє незадоволення має дві взаємопов'язаних причини. По-перше, я не бачу логічної послідовності в гаданих аргументах від, скажімо, здобутків Дарвіна до начебто спростування релігії. По-друге ж, частково через це, я не вбачаю в цьому адекватного пояснення, чому насправді люди зрікаються своєї віри, навіть якщо самі вони пояснюють цей факт саме у таких

термінах, як «Дарвін спростував Біблію» (як начебто висловився один англійський школяр ще наприкінці XIX ст.)[4]. Звісно, погані аргументи можуть відігравати вирішальну роль у цілком доброякісних психологічних чи історичних поясненнях. Але погані аргументи такого ґатунку, залишаючи відкритими дуже багато життєздатних можливостей у проміжку між релігійним фундаменталізмом та атеїзмом, конче вимагають певного пояснення того, чому ці інші шляхи насправді не випробовуються. Я вважаю, що цю глибшу відповідь можна знайти на тому рівні, який я й збираюся дослідити. Невдовзі я ще повернуся до цього питання.

Щоб краще пояснити, що я маю на увазі, хочу звернутися до віри та невіри, але не до як альтернативних «теорій» – себто не як до способів пояснення людьми існування чи моралі через посилання на Бога, або на щось у природі тощо. Натомість я хочу зосередитися на різних типах життєвого досвіду, пов'язаних із розумінням свого життя у той чи той спосіб. Як це: жити як віруюча або як невіруюча людина?

У першому наближенні можна сказати, що йдеться про альтернативні шляхи проживання нашого морального/духовного життя у найширшому розумінні цього вислову.

Ми всі вбачаємо в нашому житті та/або в нашому життєвому просторі певні моральні/духовні риси. Десь, у певній діяльності чи певному стані, є повнота й багатство: життя там є повнішим, багатшим, глибшим, ціннішим, чарівнішим і таким, яким воно мало б бути. Можливо, це місце є вмістилищем сили, яку ми часто сприймаємо як щось наснажливе й зворушливе. Можливо, це розуміння повноти ми лише схоплюємо у далеких відблисках; ми маємо потужне відчуття того, чим була б повнота, коли б ми перебували у відповідному стані (як-от повнота миру чи цілості), або могли діяти на цьому рівні (проявляючи щирість, щедрість чи самозречення). Однак інколи настають такі моменти переживання повноти, радості та здійснення, коли ми справді

[4] Цим школярем був Джордж Маколей Тревельян. Його вислів згадується у: Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), p. 164.

сповнені ними. Красномовний приклад такого стану знаходимо в автобіографії Беди Ґриффітса:

> Одного дня, коли я вчився в останньому класі школи, я йшов сам увечері й почув такий потужний хор пташиних голосів, який можна почути зранку чи ввечері лише о цій порі року. Я й зараз пам'ятаю свій неймовірний подив, коли ці звуки сягнули моїх вух. Мені здавалося, що я досі ніколи не чув пташиного співу, і я дивувався: невже вони співають так цілий рік, а я ніколи цього не помічав. Дорогою я натрапив на акації, які буяли цвітом, і знову подумав, що ніколи досі не бачив такого буяння й не вдихав такого солодкого аромату. Якби я раптово опинився серед дерев Едемського саду і почув співи янголів, я не був би здивований більше. Потім я попрямував туди, де сонце сідало за ігровий майданчик. Несподівано з-за дерева, біля якого я стояв, злетів жайворонок і виголосив свою пісню просто в мене над головою, а потім, все ще співаючи, примостився на відпочинок. Коли зоря зблідла й посутеніло, все наче завмерло. Я досі пам'ятаю, як мене виповнило почуття благоговіння. Я хотів стати навколішки, неначе перебував у присутності янгола, й заледве наважувався дивитися на небо, бо воно виглядало, як серпанок перед лицем Бога[5].

У таких ситуаціях відчуття повноти приходить у досвіді, який розладнує й прориває наше звичайне почуття перебування у цьому світі з його знайомими предметами, подіями та орієнтирами. Як висловився Пітер Бергер, описуючи твори Роберта Музиля, бувають моменти, коли «звичайна реальність "скасовується", і крізь неї проступає щось жахливо *інше*» – стан свідомості, який Музиль називає «der andere Zustand» (інший стан)[6].

Але впізнання повноти трапляється й без такого надзвичайного досвіду, що підносить або лякає. Бувають просто моменти, коли глибока незгода, розпач, тривога чи сум, що неначе приголомшує нас, раптом зникає чи поступається місцем впорядкованості, тож ми знову почуваємося цільними, цілеспрямованими, несподівано

---

[5] Bede Griffiths, *The Golden String* (London: Fount, 1979), p. 9.

[6] Peter Berger, *A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity* (New York: Free Press; Toronto: Maxwell Macmillan Canada; New York: Maxwell Macmillan International, 1992), pp. 128–129.

спроможними та сповненими енергії. Наші найвищі сподівання й життєві енергії якось збираються докупи, посилюючи одна одну, замість створювати психологічний колапс. Саме такий досвід Шиллер прагнув осягнути своїм поняттям «гри»[7].

Ці та інші досвіди – всі їх неможливо тут перелічити – допомагають нам визначити розташування місця повноти[8], на яке ми орієнтуємося морально чи духовно. Вони можуть зорієнтувати нас, бо містять певний сенс того, досвідами чого вони є: присутність Бога, голос природи, сила, що проникає у все, або наша внутрішня сполука бажання та прагнення формувати. Проте нерідко ці досвіди є тривожними та загадковими, і так само наше відчуття їхнього джерела може бути неясним, сплутаним та уривчастим. Ми глибоко зворушені, але також здивовані й приголомшені. Ми намагаємося висловити, що з нами сталося. Якщо нам вдається це сформулювати, бодай частково, ми відчуваємо полегшення, неначе сила досвіду збільшилася, коли ми зосередилися на ній, висловили її, а отже – розкрили її вповні.

Це може допомогти визначити спрямування нашого життя. Однак чуття орієнтації також має свій негативний бік – коли ми насамперед відчуваємо дистанцію, відсутність, вигнання, вочевидь нездоланну неспроможність коли-небудь сягнути цього місця; знесилення, збентеження чи, ще гірше, стан, який традиційно описується як меланхолія чи нудьга («сплін» Бодлера). У цьому останньому стані жахливо те, що тут ми вже не відчуваємо, де розташоване місце повноти, і навіть в чому вона полягає; ми відчуваємо, що забули, якою вона є, чи більше неспроможні

---

[7] Schiller, *Letters on the Aesthetic Education of Man*, ed. and trans. Elizabeth Wilkinson and L. A. Willoughby (Oxford: Clarendon Press, 1967), chapter 15.

[8] «Повнота» для мене є коротким позначенням стану, якого ми прагнемо, але я гостро відчуваю, що всі слова тут є геть невідповідними. Кожне можливе позначення чимось хибить. Зокрема, разючою хибою «повноти» є те, що для дуже гідного духовного напрямку (цілком наочного, наприклад, у буддизмі) найвищим є прагнення до певної порожнечі (суньята); або, кажучи більш парадоксально, справжня повнота надходить лише через порожнечу. Але тут немає досконалого термінологічного рішення, тож з усіма цими обмовками я залишаю вже вжитий мною термін.

вірити в неї. Але лихо відсутності чи втрати залишається з нами й у певному сенсі навіть більше загострюється[9].

Є й інші традиційні прояви вигнання, в яких панує відчуття прокльону, заслуженого й довічного вироку до вигнання з повноти; або ж картини полону в його огидних формах, що втілюють саме заперечення повноти – наприклад, ті потворні тваринні форми, які ми бачимо на картинах Єроніма Босха.

Крім цих двох крайнощів, є ще стабільний серединний стан, якого ми нерідко прагнемо. Тут ми знаходимо притулок від форм заперечення, вигнання та порожнечі, але не сягаючи повноти. Ми звикаємося з цим серединним розташуванням, часто завдяки незмінному, навіть рутинному життєвому порядку, в межах якого ми робимо щось, що має для нас певне значення: наприклад, воно долучається до нашого звичайного щастя, чи якось задовольняє нас, чи додається до того, що ми вважаємо добрим. У найкращому разі всі три ці умови поєднуються разом: приміром, ми прагнемо жити щасливим подружжям зі своїми дітьми, при цьому займаючись вдячною справою й у такий спосіб роблячи свій очевидний внесок у загальнолюдський добробут.

Проте цьому серединному станові притаманні, по-перше, те, що порядок і регулярна осмисленість наших щоденних справ якось зачаровує й тримає на відстані вигнання, нудьгу чи перебування в полоні потворного, та, по-друге, те, що ми маємо певне відчуття тривалого контакту з місцем повноти й поступового, бодай повільного просування убік нього. Цього місця не можна зректися чи цілковито втратити надію на нього без підриву стабільності нашого серединного стану[10].

---

[9] Цікаве обговорення (потенційно) релігійного досвіду та його проявів див. у книзі: Hans Joas, *Braucht der Mensch Religion?* (Freiburg: Herder, 2004), особливо с. 12–31 та 50–62.

[10] Безумовно, в цьому короткому нарисі феноменології морального/духовного досвіду, з поділом його на лише три «місця» (вище, нижче й середнє), випущено безліч деталей. Приміром, ясно, що ми також відчуваємо силу моральних/духовних вимог у низці інших ситуацій – зокрема, коли судимо свої та чужі дії: якісь із них викликають наше захоплення, а інші – біль чи обурення. Моральний вимір насичує собою наше повсякденне життя і присутній у ньому в найрізноманітніші способи.

У цей момент читачеві може видатися, що мій опис цієї, як припускаю, загальної будови нашого морального/духовного життя є упередженим на користь людини, що вірує. Ясно, що останні речення попереднього абзацу краще відповідають умонастрою віруючого в зазначеному серединному стані. Така людина покладає свої надії на повніший стан, що часто описується як спасіння, і не може цілковито втратити надію на нього; крім того, вона прагне відчувати, що для неї відкритий поступ убік цього стану, чи навіть що вона вже потроху рухається до нього.

Однак серед нас є багато невіруючих, для кого все життя цілком зводиться до того, що я називаю «серединним станом». Це і є їхня мета. Живи цим життям добре та сповна – і на цьому край (приміром, у сценарії «з'єднання трьох умов», про який я казав раніше). Нічого іншого людське життя не пропонує. Але в цьому разі (а) «серединне» життя є вкрай важливим, і (б) віра у щось іще, як-от життя після смерті, чи якийсь неможливий стан святості, є втечею від людської досконалості й підривом самого її прагнення.

Тож опис повноти як іншого «місця» порівняно із цим серединним станом може вводити в оману. І все ж тут є структурна аналогія. Невіруюча людина хоче бути особою, для якої це життя є цілком задовільним, надає привід для повної втіхи, тому все її чуття повноти може знайти собі тут адекватне втілення. Але такого ще не сталося. Або вона не відчуває сповна всього, що складає сенс її життя: вона не цілком щаслива у шлюбі, її робота не цілком вдячна, чи вона не зовсім певна, що її праця справді веде до добробуту людства; або ж вона запевнює себе та інших, що має основи всього зазначеного, але, попри власні висловлювання, не може знайти повноти миру, задоволення та відчуття цілості в цьому житті. Інакше кажучи, завжди є щось, чого вона прагне, але наразі не здобула. Можливо, вона ще не цілком здолала і свою ностальгію за чимось трансцендентним. Так чи інакше, в неї ще є шлях попереду. І саме на це вказує образ місця, хоча воно й не є «іншим» в очевидному сенсі вказування на зовсім інші види діяльності, або на стан, що перебуває за межами цього життя.

Метою мого опису цих типових вимірів людського морального/духовного життя як проявів повноти, певного вигнання та якогось серединного стану є спроба кращого розуміння віри й невіри як життєвих станів, а не просто теорій чи визнаних людиною наборів світоглядних переконань.

Великим і очевидним контрастом тут є те, що для віруючих опис місця повноти вимагає звернення до Бога – себто до чогось вищого за людське життя та/або природу, – тоді як для невіруючих це інакше: вони радше залишать кожний такий опис відкритим чи розумітимуть повноту в термінах натуралістично розтлумачених потенційних можливостей людських істот. Та наразі цей опис контрасту все ще виглядає описом переконань. Нам же потрібно збагнути цю розбіжність як розбіжність життєвого досвіду.

Безумовно, цей досвід є неймовірно розмаїтим. Але, можливо, в ньому вдасться виявити деякі повторювані мотиви. Віруючі часто чи типово відчувають, що повнота йде до них; що вони у певний спосіб її отримують; ба більше, її отримання є входженням в особисті стосунки з іншою істотою, спроможною любити й давати. Наближення до повноти для них передбачає, серед іншого, практики побожності та молитви (так само як доброчинності, давання), й вони свідомі того, що перебувають дуже далеко від повноти побожності та давання. Вони усвідомлюють свою обмеженість, зосередженість на менших цінностях і цілях, неспроможність відкритися й отримувати/давати так, як вони були б здатні у місці повноти. Отже, тут є ідея отримання сили чи повноти у стосунку; але отримувач не просто підсилюється у своєму теперішньому стані: він має відкритися, перетворити себе, вийти за власні межі.

Це дуже християнське формулювання. Аби протиставити його сучасній невірі, напевно, було б добре доповнити його іншим і більш «буддистським» формулюванням, в якому особистий стосунок не посідатиме центрального місця. Проте тоді ще сильнішим буде наголос на трансцендуванні себе, відкриванні себе назовні й отриманні сили, що йде не від нас.

Стан сучасного невіруючого істотно інакший. Спроможність сягнути повноти міститься всередині нього. Тут можливі різні

варіанти. Серед них один зосереджується на нашій природі як розумних істот (найбільш щирим варіантом такого погляду є версія Канта). Ми, як розумні дієвці, спроможні встановлювати закони свого життя. У наших бажаннях є щось настільки вище за силу самої природи, що, споглядаючи їх без спотворення, ми не можемо не відчувати поваги (Achtung) до цієї спроможності. Місце повноти розташоване там, де ми зрештою розкриємо цю свою спроможність уповні й житимемо так надалі. Ми маємо чутливість, щоб уповні усвідомити власну тендітність і пафос істот, що бажають, і захоплено, з благоговінням прагнемо спроможності бути законодавцями. Та зрештою, це не означає, що ми сприймаємо будь-що ззовні; сила – всередині нас; і що більше ми усвідомлюємо цю свою силу, то більше ми усвідомлюємо її внутрішній характер, то більше ми впевнюємося, що моральність має бути автономною, а не гетерономною.

(Пізніше до цього додалася ще Фоєрбахова теорія відчуження: ми змальовуємо собі Бога, спираючись на власне первинне відчуття своєї надзвичайної сили, яку ми хибно розташовуємо назовні; тож тепер нам потрібно наново приписати її людським істотам. Але Кант не зробив цього кроку).

Звісно, є ще чимало натуралістичніших тлумачень сили розуму, які відштовхуються від дуалістичних, релігійних вимірів Кантової думки, представлених трьома його постулатами практичного розуму: радикальна свобода морального дієвця, безсмертя та Бог. Це може бути суворіший натуралізм, що залишає небагато місця для маневрів людському розуму, який, з одного боку, підганяється інстинктом, а з другого – заганяється у глухий кут потребами виживання. Можна взагалі не пропонувати жодного пояснення, чому ми маємо вказану спроможність. Вона може зводитися здебільшого до інструментального застосування розуму – знов-таки, зовсім не в дусі Канта. Проте всередині такого натуралізму ми часто знаходимо захоплення силою холодного, незаангажованого розуму, здатного споглядати світ і людське життя без ілюзій, а також прозоро діяти на благо інтересів людського процвітання. Певне благоговіння все ще оточує розум як критичну спроможність, здатну звільнити нас від ілюзій і

сліпих сил інстинкту, а також фантазій, породжених нашими страхами, вузькістю поглядів та слабкодухістю. Найближче до повноти підходить саме ця спроможність розуму, й вона цілковито належить нам, розвинена як така нашими власними, нерідко героїчними, діями. (Тут зазвичай називають гігантів сучасного «наукового» розуму: Коперник, Дарвін, Фройд).

Справді, це наше самопочуття водночас тендітних і відважних істот, здатних без сердечної слабкості протистояти безглуздому ворожому Всесвітові, й навіть кинути йому виклик встановленням наших власних правил життя, може бути дуже наснажливим – як ми це бачимо, наприклад, у творах Камю[11]. Повне піднесення до цього виклику, підсилене нашим відчуттям власної величі, є станом, якого ми прагнемо, але сягаємо хіба зрідка – якщо сягаємо взагалі. Цей стан може вважатися місцем повноти в обговорюваному мною сенсі.

На противагу цим версіям захоплення самодостатньою силою розуму, є ще інші варіанти невіри, які, подібно до релігійних поглядів, приписують людині потребу в отриманні сили заради досягнення повноти з якогось іншого джерела, ніж автономний розум. Самий по собі розум завузький, сліпий до вимог повноти, а також – якщо він не визнає свою обмеженість – може призвести до руйнування природи й самої людини. Можливо, ним рухає своєрідна гординя (ὕβρις). У таких поглядах часто відлунює релігійна критика модерного, незаангажованого, безвірного розуму. За винятком цього, джерела сили такого розуму не є трансцендентними. Їх слід шукати в Природі, або в глибинах нашого власного «я», або там і там водночас. Тут можна впізнати теорії іманентності, що виникли з романтичної критики незаангажованого розуму, та, ще наочніше, певні настанови екологічної етики наших днів (зокрема, так звану «глибинну екологію»). Раціональний ум має відкритися чомусь глибшому й повнішому. Це щось (принаймні частково) є внутрішнім: наші найглибші відчуття або інстинкти. Тому маємо зцілити наш внутрішній розрив, спричинений діями відстороненого розуму, який протиставив мислення чуттям, інстинкту чи інтуїції.

[11] «Чума», «Міф про Сизіфа».

Як бачимо, ці щойно згадані погляди мають дещо спільне з релігійною критикою невіри Просвітництва: адже вони так само наголошують на відкритості, заперечуючи самодостатність розуму. Але стосовно релігії ці погляди залишаються іманентними й часто виявляються не менш, якщо не більш, ворожими до неї, ніж погляд відстороненого розуму.

Є також і третя категорія поглядів, яку непросто визначити, хоча я сподіваюся прояснити її далі у цій розмові. Ці погляди, як-от певні сучасні різновиди постмодернізму, заперечують, спростовують чи глузують із зазіхань самодостатнього розуму, але не пропонують жодного зовнішнього джерела його сили. Вони однаково категорично відкидають і романтичні уявлення про чуттєву втіху чи відновлену єдність, і просвітницьку мрію про чисте мислення; нерідко вони зі ще більшим запалом підривають також власні атеїстичні переконання. Вони наголошують на непоправності розділень, відсутності центру, невигойному бракові повноти, яка є щонайбільше необхідною мрією, чимось таким, що ми можемо припускати, аби світ набув для нас бодай якогось сенсу, але вона завжди деінде й принципово не може бути знайдена.

Здається, що такі погляди розташовані геть за межами тих структур, про які я казав раніше. Але, гадаю, можна простежити, як вони в багатьох моментах спираються на ці структури. Зокрема, вони підживлюються відчуттям нашої відваги та величі, що проявляються у спроможності жити й надалі перед лицем невигойного. Я ще повернуся до цієї теми згодом.

Таким чином, ми трохи просунулися в нашій розмові про віру та невіру як способи морального/духовного життя та досвіду в трьох зазначених мною вимірах. Принаймні я позначив деякі контрасти стосовно першого з цих вимірів, пов'язаного з повнотою: як вона відчувається у досвіді; яким є джерело сили, що може довести нас до неї; чи є вона «зовні», чи «всередині», й у якому сенсі. Відповідні розбіжності стосуються також досвіду вигнання та перебування в серединному стані.

Про щойно згадане розрізнення «зовні/всередині» варто сказати більше. Однак перед тим, як продовжити цю тему,

потрібно дослідити іншу важливу грань цього досвіду повноти як «розташованої» у певному місці. Тут ми вже вийшли за межі чистих переконань і наблизилися до життєвого досвіду, але нам усе ще слід прояснити важливі відмінності у тих способах, якими ми його проживаємо.

Що означає сказати, що для мене повнота надходить від потужного джерела, яке розташоване зовні мене, що я маю отримати її тощо? Сьогодні це, найпевніше, розумітимуть так: найкращий смисл, який я можу здобути зі свого суперечливого морального та духовного досвіду, осягається певного роду богословським поглядом. Саме така картина, здається, виникає в моєму власному досвіді, в молитві, в моментах повноти, в досвіді перебореного вигнання, в тому, що я, здається, спостерігаю в житті людей довкола мене – житті надзвичайної духовної повноти, або граничного самообмеження, або демонічного зла тощо. Але я практично ніколи не залишаюся справді впевненим, вільним від усіляких сумнівів, незбуреним якимось запереченням – якимось досвідом, що не вписується в цю мою картину; якимось життям, що являє повноту на іншому ґрунті; якимось альтернативним баченням повноти, що інколи приваблює мене тощо.

Це типово для сучасного стану людини, і щось подібне можуть сказати про себе багато невіруючих. Ми живемо в стані, коли не можемо не усвідомлювати наявність численних тлумачень і поглядів, щодо яких розумні, доброчесні й вочевидь не введені в оману люди неодмінно розходяться у своїх оцінках. Ми не можемо час від часу не озиратися, не крутити головою на всі боки, проживаючи свою віру також у стані сумніву та непевності.

Саме цей чинник сумніву змушує людей казати тут про «теорії». Адже теорії часто є гіпотезами, що висуваються в ситуації граничної непевності, в очікуванні на майбутні свідоцтва. Та, сподіваюся, я вже дав зрозуміти, що ми не можемо розглядати світоглядні настанови як просто теорії, оскільки від того, якою духовністю ми живемо, залежить весь наш життєвий досвід. І все ж сьогодні ми здаємо собі справу, що духовним життям можна жити по-різному; що сила, повнота, вигнання тощо можуть набувати різних обрисів.

Проте ці речі вочевидь можна проживати й інакше, як це й робили чимало людських істот. Це стан, в якому безпосередній досвід сили, місце повноти, вигнання тощо є чимось, що *ми* визначили б як одну з можливих альтернатив, але для цих людей не поставало жодної відмінності між досвідом та його тлумаченням. Повернімося знову до Єроніма Босха. Можна уявити, що ці страхітливі сценарії одержимості, злих духів, полону в потворних тваринних формах для життєвого досвіду багатьох людей тієї доби не були «теоріями» в жодному сенсі. Вони були предметом реальних страхів, настільки непереборних, що ідею їхньої нереальності неможливо було навіть серйозно висловити. Ви самі або знайомі вам люди зазнавали це на власному досвіді. І найпевніше, що жодна людина у вашому оточенні ніколи й не намагалася припустити їхню нереальність.

Аналогічно, люди в Палестині часів Нового Завіту, побачивши когось, одержимого злим духом, надто швидко схоплювали реальне страждання, пов'язане з подібним станом сусіда чи коханої людини, щоб висувати ідею про те, що «одержимість» є цікавим поясненням психологічного стану, сутність якого визначається в суто внутрішньопсихічних термінах, хоча для цього стану є й інші, можливо, надійніші етіології.

Або візьмімо сучасний приклад, цього разу звертаючись до Західної Африки. Бірґіт Маєр спілкувалася з жінкою на ім'я Целестина, яка колись «йшла додому з Авентиля зі своєю матір'ю в супроводі незнайомця, вдягненого у білий північний одяг»[12]. Її матір пізніше заперечувала, що бачила цього чоловіка. З'ясувалося, що це був дух племені акан на ім'я Солуї, якому Целестина була змушена служити. В описі світу Целестини ототожнення чоловіка з цим духом, напевно, може бути назване «віруванням», оскільки воно виникло після пережитого досвіду, у спробі пояснити його значення. Але чоловік, котрий йшов поряд з нею, був просто чимось, що з нею трапилося, – фактом її світу.

[12] Birgit Meyer, Translating the Devil (Trenton: Africa World Press, 1999), p. 181.

Отже, існує такий стан життєвого досвіду, коли те, що ми можемо назвати тлумаченням морального/духовного, проживається не як тлумачення, а як безпосередня реальність – як каміння, річки та гори. І це вочевидь стосується також позитивного боку речей: приміром, згадаймо людей минулого нашої власної культури, для яких просуватися до повноти означало просто ставати ближчими до Бога. Їхніми альтернативами в житті були: жити найвищим покликанням чи задля менших благ і на постійній відстані від повноти; бути «побожним» чи «мирським» (*dévot* чи *mondain*, в термінах Франції XVII ст.); не спокуситися іншим тлумаченням того, що може розумітися під повнотою.

Частина того, що сталося з нашою цивілізацією, полягає саме в тому, що в нас здебільшого зруйнувалися ці форми безпосередньої певності. Тобто для нас очевидно, що ці форми вже не можуть бути (для нас) настільки «наївними»[13], якими вони були за часів Єроніма Босха. Але ми досі утримуємо щось подібне до цього, хоча й у слабшому вигляді. Я маю на увазі те, як проявляється моральне/духовне життя у деяких суспільних прошарках. А саме: хоча сьогодні всі свідомі того, що для них існує більше ніж одна світоглядна можливість, у певному середовищі одне тлумачення, пов'язане з вірою чи невірою, може здаватися набагато ймовірнішим за всі інші. Ви знаєте, що інші тлумачення існують, але якщо ви зацікавитеся ними й пристанете до одного з них, можливо, вам доведеться долати труднощі. Адже тим самим ви пориваєте зі своєю спільнотою віруючих і стаєте атеїстом (або навпаки). Головне, що одна-єдина можливість тут явно переважає «за умовчанням».

Саме в цьому плані всередині нашої західної цивілізації відбулися титанічні зміни. Ми не просто перейшли від стану, коли більшість людей «наївно» жили в певному тлумаченні дійсності

[13] Я запозичив цей термін з уславленого Шиллерового протиставлення «наївної» та «сентиментальної» поезії, оскільки між його та моїм теперішнім протиставленням є очевидна схожість. Див.: Schiller, "Über naïve und sentimentalische Dichtung", in *Sämtliche Werke*, Volume 5 (München: Carl Hanser Verlag, 1980), pp. 694–780.

(частково християнському, частково пов'язаному з «духами» поганського походження), як незаперечній реальності, на такий, де майже ніхто не в змозі цього зробити; ми домоглися того, що всі розглядають своє бачення світу як лише одне з багатьох. Ми всі навчилися маневрувати між двома поглядами: «залученим», коли ми якнайкраще проживаємо ту реальність, яку ми для себе визнаємо, і «відстороненим», коли ми бачимо себе як таких, що займають одну позицію з-поміж багатьох інших, з якими нам треба різними способами співіснувати.

Однак ми також зазнали переходу від стану, коли віра була вибором «за умовчанням» не лише для «наївних», а й для тих, хто знав, вивчав і обговорював атеїстичну альтернативу, до стану, коли для дедалі більшої кількості людей атеїстичні тлумачення на перший погляд здаються єдино прийнятними. Вони можуть лише наближатися до стану «наївного» атеїзму, подібно до наївності їхніх напівпоганських віруючих предків; але це тлумачення здається їм набагато ґрунтовнішим за всі інші, тож їм важко навіть зрозуміти людей, які роблять для себе інакший вибір. Тому вони легко спокушаються простацькими поясненнями релігійних вірувань як звичайної помилки: мовляв, люди бояться непевності й невідомого, вони слабкоголові, зламані відчуттям провини тощо.

Я не хочу сказати, що в такому стані перебувають усі. Наша сучасна цивілізація містить цілу низку громад, товариств і прошарків, щоразу зі своїми унікальними особливостями. Але презумпція невіри нині панує в дедалі більшій кількості таких прошарків і вже здобула гегемонію в деяких ключових із них – як-от в академічному та інтелектуальному житті, звідки їй легше поширитися на решту.

Щоб розташувати суперечку віри та невіри в нашому часі й нашій добі, нам треба поставити її в контекст цього життєвого досвіду, а також світоглядних тлумачень, які оформлюють цей досвід. Для цього потрібно не лише розгледіти в цьому щось більше за питання різноманітних «теорій», які пояснюють той самий досвід. Треба також розуміти різні позиції в межах різних тлумачень: як їх можна проживати «наївно» чи «рефлективно»,

як одне чи інше стає вибором «за умовчанням» для багатьох людей чи суспільних прошарків.

Скажімо інакше: віра в Бога не є тою самою у 1500 та 2000 році. Я маю на увазі не те, що навіть ортодоксальне християнство за цей період істотно змінилося (згадаймо «занепад пекла», нове розуміння спокути тощо). Важлива різниця стосується навіть тих самих віросповідних принципів. Це стає зрозумілим, щойно ми зважимо на факт, що всі вірування сповідуються в контексті невисловлених самоочевидних настанов, які зазвичай не проговорюються відкрито, і, як такі, можуть навіть не усвідомлюватися носієм відповідних поглядів. Саме це філософи, під впливом Вітґенштайна, Гайдеґґера чи Полані, називають «тлом»[14]. Як зазначає Вітґенштайн[15], моє дослідження скельних формацій виходить з того, що світ не почав існувати п'ять хвилин тому, разом з усіма скам'янілостями й шаруватостями, але мені ніколи не спадає на думку сформулювати й визнати це відкрито, допоки якісь божевільні філософи не висунуть мені цю тезу у своїй одержимості власними епістемологічними забаганками.

Але тепер, коли я вже став свідомим цієї настанови, я вже не можу залишатися наївним у своєму дослідженні, а маю усвідомити свої світоглядні засади, можливо, навіть припускаючи, що вони можуть бути хибними. Це руйнування наївності часто призводить до повнішого розуміння (бодай і не в цьому разі). Ви можете діяти в простій системі координат, де всі рухи робляться в одному з головних просторових напрямків (або навіть просто вниз чи вгору); але керувати космічним кораблем, навіть у власній уяві, ви зможете лише в тому разі, якщо усвідомите, наскільки ця система координат є відносною та обмеженою.

Різниця, про яку я казав раніше, стосується всього засадничого розуміння, в контексті якого людина вірує чи відмовляється вірити в Бога. Контексти минулого та сучасності співвідносяться

[14] Див.: Hubert Dreyfus, *Being in the World* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1991); John Searle, *The Construction of Social Reality* (New York: The Free Press, 1995).

[15] Ludwig Wittgenstein, *On Certainty*, ed. G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright, trans. Denis Paul and G. E. M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1969).

як «наївний» і «рефлективний», оскільки другий з них тримає відкритим питання, яке в першому було закритим наперед, через мовчки визнаний обрис загальної будови світу.

Зміна цього світоглядного тла чи радше руйнування старого тла найкраще унаочнюється, коли ми зосереджуємося на деяких звичних для сьогоднішньої культури розрізненнях: наприклад, між іманентним і трансцендентним, природним і надприродним. Ці терміни розуміють усі, незалежно від того, визнають вони чи заперечують другий термін кожної пари. Це відокремлення незалежного, самостійного рівня «природи», яка може перебувати чи не перебувати у взаємодії з чимось подальшим чи вищим, є критично важливою ланкою сучасного теоретизування, яке, своєю чергою, відповідає установчому виміру сучасного досвіду (як я збираюся докладно показати нижче).

Саме цю зміну тла – всього того контексту, в якому ми набуваємо досвіду та шукаємо повноти – я називаю настанням секулярної доби в моєму третьому розумінні. Як ми перейшли від стану, коли в християнському світі люди наївно жили в межах теїстичного тлумачення, до такого, де ми всі маневруємо між двома протилежними настановами, де кожне тлумачення розпізнається як таке; ба більше: такого, де для багатьох невіра стала основним вибором «за умовчанням»? Саме цю зміну я хочу описати й, можливо, також (бодай частково) пояснити в наступних розділах цієї книги.

Звісно ж, зробити це буде нелегко. Але тільки зрозумівши зазначену зміну як зміну життєвого досвіду ми можемо принаймні почати правильно порушувати відповідні питання, уникаючи всілякої наївності: наприклад, що сучасна невіра є просто результатом занепаду якогось відчуття повноти чи його зрадою (як теїстам інколи спокусливо думати про атеїстів), або що віра є просто набором теорій, які намагаються осмислити наш спільний досвід, справжня природа якого може тлумачитися суто іманентно (як атеїстам інколи спокусливо думати про теїстів).

Насправді нам потрібно зрозуміти різницю між цими світоглядними настановами як різницю не лише переконань, а

й досвіду і чуттєвості. А на цьому останньому рівні ми маємо зважити на дві важливі різниці. По-перше, йдеться про масштабну зміну всього тла віри чи невіри у зв'язку з переходом від попередньої «наївної» до теперішньої «рефлективної» моделі. По-друге, ми маємо здавати собі справу, що віруючі й невіруючі можуть переживати свій світ дуже по-різному. Чуття того, що повноту можна знайти у чомусь вищому за нас, може увійти в нас як факт досвіду, як це показує наведений вище приклад Беди Ґриффітса, або той момент навернення, який пережив Поль Клодель на вечірні в Нотр-Дам. Згодом цей досвід може бути висловлений та раціоналізований, він може викликати конкретні переконання. Цей процес може бути тривалим, а зазначені переконання з роками можуть змінюватися, але самий момент набуття досвіду залишається в нашій пам'яті як визначна подія. Саме це й трапилося з Бедою, який дійшов суто теїстичного розуміння описаного ним вирішального моменту лише роками пізніше; аналогічне «запізнення» можна знайти й у випадку Клоделя[16]. Отже, стан секулярності в моєму третьому розумінні слід описати в термінах можливості чи неможливості, за нашої доби, певних видів досвіду.

3

Раніше я намагався прояснити значення термінів «секулярний» та «секулярність». Це значення здається очевидним, поки не починаєш над ним замислюватися; але щойно почався цей процес, як перед нами постають найрізноманітніші проблеми. Я спробував приборкати деякі з них, розрізнивши три розуміння секулярності. Це не позбавляє нас від усіх проблем, але вже уможливлює певний поступ нашого досліду.

Проте всі три модуси секулярності пов'язані з релігією як (1) тим, що відходить з публічного простору, або (2) певним типом вірувань і практик, що зазнає чи не зазнає занепаду, або (3) певним видом вірувань чи переконань, становище яких за відповідної доби є предметом дослідження. Втім, що таке, власне, «релігія»? Добре відомо, що це поняття не піддається чіткому

[16] Marie-Anne Lescourret, Claudel (Paris: Flammarion, 2003), розділ 3.

визначенню, насамперед через надзвичайне розмаїття тих проявів людського життя, які нам хочеться назвати релігійними. Коли ми силкуємося знайти щось спільне між життям архаїчного суспільства, в якому «релігія скрізь», і чітко визначеним набором вірувань, практик та інституцій, пов'язаних із релігією в нашому суспільстві, ми стоїмо перед важкою, а можливо, й геть нездоланною складністю.

Але якщо ми будемо досить обачними (чи легкодухими) і зважимо на те, що ми прагнемо зрозуміти набір форм і змін, які постали лише в одній конкретній цивілізації сучасного Заходу (чи, у її попередньому втіленні, латинського християнства), ми з полегшенням побачимо, що нам і не потрібно віднаходити таке визначення, яке б охопило все «релігійне» в житті всіх часів і народів. Зміна, що зачіпала й досі зачіпає мешканців нашої (північноатлантичної чи «Західної») цивілізації, торкаючись становища релігії в трьох зазначених мною вимірах секулярності, є тією, яку я вже почав досліджувати в одному з її центральних проявів: ми перейшли зі світу, в якому місце повноти розумілося як безумовно зовнішнє чи «потойбічне» стосовно людського життя, до суперечливої доби, за якої це тлумачення заперечується багатьма іншими, хто (в дуже різний спосіб) розташовує цю повноту «всередині» людського життя. Саме довкола цього нещодавно виникла велика кількість важливих суперечок – коли в минулому люди билися на смерть за різні розуміння християнського тлумачення.

Скажімо інакше: нашій теперішній меті відповідає розуміння «релігії» в термінах протиставлення трансцендентного та іманентного. У цьому є привабливість обачного (чи легкодухого) кроку, який я пропоную здійснити. Звісно ж, релігія загалом аж ніяк не може бути визначеною в такий спосіб. Можна навіть стверджувати, що це жорстке розрізнення притаманне лише нам як представникам Заходу (латинського християнства), хай би воно виставляло нас на інтелектуальний тріумф чи осміяння (частково те й те, як я стверджуватиму пізніше). Приміром, його не можна нав'язати Платонові: не тому, що його Ідеї не можна відрізнити від плинних речей, які їх «копіюють», а

саме тому, що ці змінні реалії можна зрозуміти лише через Ідеї. Великим здобутком Заходу було винайдення іманентного порядку Природи, чий перебіг можна систематично розуміти й пояснювати в його власних межах, залишаючи відкритим питання про те, чи має весь цей порядок глибше значення, і якщо має, чи мусимо ми припускати за його межами трансцендентного Творця. Це розуміння «іманентного» передбачає заперечення – або щонайменше ізолювання та проблематизацію – будь-яких форм взаємопроникнення природних речей та «надприродного», хай би воно розумілося як один трансцендентний Бог, чи то боги, духи, магічні сили абощо[17].

Таким чином, визначення релігії в термінах розрізнення іманентного та трансцендентного призначене лише для нашої культури. Воно може вважатися місницьким, кровозмісним, самозакоханим, але я впевнений, що це мудрий крок, оскільки ми намагаємося зрозуміти зміни в тій культурі, для якої це розрізнення стало засадничим.

Отже, замість питати, чи вбачається/проживається джерело повноти як зовнішнє чи внутрішнє, як ми робили це раніше, ми можемо спитати, чи визнають люди щось потойбічне чи трансцендентне стосовно їхнього життя. Так питання зазвичай і ставиться, і я хочу застосувати цей підхід і надалі. Я запропоную трохи повніше пояснення того, що я розумію під цим розрізненням, кількома розділами пізніше, коли ми дійдемо до аналізу модерних теорій секуляризації. Я цілковито визнаю, що слово «трансцендентне» є дуже слизьким – зокрема, тому, що (як я вже натякав раніше) ці розрізнення розбудовувалися чи наново визначалися в самому процесі модернізації й секуляризації. Але я переконаний, що попри всю свою плинність воно може прислужитися в нашому контексті.

---

[17] Звісно, ця ідея має своїх попередників за античної доби. Зокрема, тут можна згадати епікурейців, але, я вважаю, не Аристотеля, чий Бог грає вирішальну роль у космосі, оскільки є полюсом його тяжіння. Але саме на модерному Заході, особливо в науці після Галілея, іманентний порядок природи вперше стає чимось більшим, ніж просто теорією, перетворившись на тло всього нашого мислення.

Втім, саме через згадані причини я хочу доповнити звичайне розуміння «релігії» в термінах віри у трансцендентне ще іншим розумінням, більш зосередженим на осмисленні нашого практичного контексту. Ось один зі способів такого осмислення.

Кожна людина й кожне суспільство мають певні уявлення про те, чим є людське процвітання: що таке повноцінне життя? що робить життя справді гідним його проживання? якими людьми ми найбільше пишаємося? У своєму житті ми не можемо не порушувати ці та інші подібні запитання. А наші спроби відповісти на них визначають погляд чи погляди, згідно з якими ми намагаємося жити або між якими ми легковажно вагаємося. На іншому рівні ці погляди кодифікуються – у філософських теоріях, моральних кодексах, релігійних практиках і побожності. Ці та інші неостаточно сформульовані практики, до яких долучаються люди навколо нас, є ресурсами, що їх наше суспільство пропонує кожному з нас, коли ми намагаємося жити власним життям.

Іншим способом підступитися до нашої проблеми, порушеної раніше у термінах «зовні/всередині», є запитання про те, чи передбачає найвище та найкраще життя наш пошук, або визнання, або служіння благу, яке є «потойбічним», тобто незалежним від людського процвітання? Якщо так, то найвище, найреальніше, найавтентичніше чи найадекватніше людське процвітання може включати й наше прагнення, серед інших остаточних цілей, (також) чогось іншого, ніж людське процвітання. Я кажу про остаточні цілі, бо навіть найсамодостатніший гуманізм має інструментально опікуватися станом деяких нелюдських речей, як-от проблемами довкілля. Питання в тому, чи важать ці речі також і в остаточному рахунку.

Ясно, що юдео-християнська традиція відповідає на це питання ствердно: остаточною метою є любов і шанування Бога. Звісно ж, у цій традиції Бог розуміється як такий, що воліє людського процвітання; але відданість Богові не залежить від цього. Припис «хай буде воля Твоя» не дорівнює формулі «хай люди процвітають», навіть якщо ми знаємо, що Бог воліє людського процвітання.

Для нас це дуже знайома ситуація. Але є й інші способи вийти за межі звичайного людського процвітання. Прикладом може бути буддизм. У певному сенсі ми можемо сформулювати послання Будди як звістку про те, як нам досягти справжнього щастя – себто уникати страждань і здобувати блаженство[18]. Однак ясно, що розуміння умов блаженства тут є настільки «ревізіоністським», що фактично воно зовсім не збігається з тим, що ми зазвичай розуміємо під людським процвітанням. Цю незбіжність можна визначити через радикальну зміну ідентичності. Нормальне розуміння процвітання передбачає тривале «я», що є здобувачем такого процвітання (або суб'єктом страждання, якщо процвітання не вдається здобути). Буддистське ж учення про *анатта* має на меті звільнити нас від цієї ілюзії. Шлях до нірвани передбачає зречення всіх форм розпізнаваного людського процвітання, або принаймні вихід за їхні межі.

У буддизмі та християнстві є певна подібність, попри величезні відмінності їхнього вчення. Схожість полягає в тому, що віруюча чи побожна людина покликана рішуче внутрішньо відокремитися від цілей власного процвітання – аж до згасання «я» в одному прикладі та зречення суто людських прагнень заради служіння Богу – в іншому. Відповідні патерни можна яскраво побачити у зразкових постатях: Будда досягає просвітлення; Христос зголошується на приниження і смерть, підкоряючись волі Отця.

Проте хіба ми не можемо дослухатися до щойно зробленого натяку й реконструювати «істинне» процвітання як таке, що передбачає зречення – як це, наприклад, було начебто зроблено в стоїцизмі? Втім, для християнства цей підхід не спрацює – і для буддизму, я гадаю, також. Що ж до християнства, то самісінька суть зречення передбачає, що подолане звичайне процвітання визнається чинним. Якби повнота земного життя не була доброю, віддання Христом Себе на смерть не мало б того значення, яке воно має. У цьому його смерть радикально відрізняється від смерті Сократа, яку цей останній описує як перехід від свого теперішнього стану до іншого й кращого. Тут бачимо нездоланну

[18] Див.: Dalai Lama, *Ancient Wisdom, Modern World: Ethics for the New Millennium* (London: Little, Brown, 1999).

прірву між християнством та грецькою філософією. Бог воліє звичайного людського процвітання, а велика частка описаного в Євангелії полягає в уможливленні цього Христом, Який зцілює людські страждання. Поклик до зречення не перекреслює цінності процвітання: це радше поклик зосередити все на Богові, хай навіть коштом відмови від цього неістотного блага; плід же цієї відмови стає на одному рівні джерелом процвітання для інших, а на іншому – нашою співпрацею заради відновлення повнішого процвітання Богом. Це спосіб загоювання ран і «виправлення світу» (відповідно до івритської формули *тіккун олам*).

Це означає, що процвітання та зречення не можуть просто зійтися разом, утворюючи єдину мету – скажімо, через суцільне відкидання благ, яких ми зрікаємося, наче непотрібного баласту в життєвих мандрах (у стилі стоїцизму). Натомість у християнстві залишається докорінне напруження. Процвітання є благом, але його прагнення не є нашою остаточною метою. І навіть коли ми його зрікаємося, тим самим ми наново його стверджуємо, бо рушаємо шляхом Божої волі, стаючи засобом досягнення процвітання іншими, зрештою, всіма без винятку.

Чи можна знайти подібний парадокс у буддизмі? Я не певен у ствердній відповіді, але буддизм також містить ідею про те, що людина, яка зрікається, є джерелом співчуття для тих, хто страждає. Є аналогія між *каруна* й *агапе*. А впродовж століть у буддистській цивілізації сформувалося паралельне християнському розрізнення покликань між тими, хто зрікається радикально, і тими, хто продовжує жити звичайним життям, спрямованим на процвітання, але водночас намагається призбирати «заслуги» для майбутнього життя. (Безумовно, це розрізнення було радикально «деконструйоване» протестантською реформацією, з тими доленосними наслідками для нашої теперішньої історії, які ми всі так чи інакше усвідомлюємо, хоча дослідження зв'язків цієї деконструкції з модерним секуляризмом ще далеко не завершено).

Мета нашого обговорення цього розрізнення між людським процвітанням і цілями, що виходять за його межі, є наступною. Я стверджуватиму, що настання модерної секулярності в моєму розумінні збігається в часі з формуванням суспільства, де впер-

ше в історії цілковито самодостатній гуманізм стає широко доступною світоглядною можливістю. Маю на увазі гуманізм, що не визнає остаточних цілей понад людське процвітання, як і жодного зв'язку з будь-чим іншим понад це процвітання. Такого не можна було сказати про жодне попереднє суспільство.

Хоча цей гуманізм постав із релігійної традиції, в якій процвітання та трансцендентні цілі розрізнялися й парадоксально співвідносилися одна з одною (що має певне значення для нашої історії), це не означає, що всі попередні суспільства вбачали у цій царині подвійність, як я це стверджував про буддизм і християнство. Серед інших настанов можна назвати даосизм, де процвітання розумілося в унітарний спосіб і включало повагу до вищого. Але в таких випадках ця повага, хоча й істотна для процвітання, не могла здійснюватися в суто інструментальному дусі. Тобто, якби вона розумілася саме в такий спосіб, вона не могла бути власне *повагою*.

Інакше кажучи, загальне розуміння людського становища до модерної доби розташовувало людство не на вершині світової будови. Вищі істоти – боги чи духи, або інше й вище буття, як-от буття Ідей чи космополіс богів і людей, – вимагали й заслуговували на наше шанування, повагу, відданість чи любов. У деяких випадках ця повага чи відданість розглядалася як властивість людського процвітання, належна складова людського блага. Прикладом цього є даосизм, а також такі стародавні філософії, як платонізм і стоїцизм. В інших випадках відданість вимагалася навіть за наш кошт або призводила до нашого блага лише через здобуття прихильності якогось бога. Але навіть тут повага, що вимагалася, була реальною. Вищі істоти заслуговували на наше благоговіння. Ніхто й не подумав би ставитися до них так, як ми ставимося до природних сил, з яких ми здобуваємо енергію.

У цьому разі ми можемо казати про гуманізм, але не про самодостатній чи виключальний гуманізм (exclusive humanism[19]), який є цілковито іншим і лежить в осередді модерної секулярності.

[19] У розумінні Тейлора вислів *exclusive humanism* позначає не «виключний гуманізм» як «винятковий» чи «надзвичайний», і не «ексклюзивний гуманізм» як «єдиний в своєму роді», а такий гуманізм, з точки зору якого

Ця остання теза, що пов'язує виключальний гуманізм лише з модерністю, може здатися надто неоковирною та категоричною, щоб бути правдою. Справді, є винятки. На мою думку, античне епікурейство було самодостатнім гуманізмом. Воно визнавало богів, але заперечувало їхню значущість для людського життя. Проте одна ластівка весни не робить. Я ж кажу про добу, коли самодостатній гуманізм стає широкодоступною можливістю, якою він ніколи не був в античному світі, де йому віддавалася лише незначна меншість еліти, яка й сама становила меншість тодішньої людності.

Я також не хочу стверджувати, що модерна секулярність якимось чином збігається з виключальним гуманізмом. По-перше, з мого визначення секулярності випливає, що це стан, в якому здійснюється наш досвід і пошук повноти, і це поєднує нас усіх, віруючих і невіруючих. Але я також не збираюся висувати тезу, начебто виключальний гуманізм є єдиною альтернативою релігії. Наш час став свідком багатьох течій, які можна назвати водночас нерелігійними й антигуманістичними; сьогодні вони поширюються під різними іменами, як-от «деконструкція» чи «постструктуралізм», а їхнє коріння сягає неймовірно впливових творів XIX ст., насамперед філософії Ніцше. Водночас існують і спроби реконструювати не-виключальний гуманізм (non-exclusive humanism) на нерелігійному ґрунті, прикладом чого є різні версії «глибинної екології».

Те, що я хочу стверджувати, полягає радше в наступному: секулярність у третьому розумінні з'являється разом із можливістю виключального гуманізму, який відтак вперше розширює спектр доступних можливостей, покладаючи край добі «наївної» релігійної віри. У певному сенсі виключальний гуманізм вкрався в культуру через перехідну форму провіденціального деїзму, а вони обидва, деїзм та гуманізм, уможливилися попередніми змінами в ортодоксальному християнстві. Щойно цей гуманізм з'явився на сцені, новий плюралістичний і не-наївний стан

для людини має значення *виключно* людське – або (що те саме) гуманізм, який *виключає* зі свого горизонту будь-що надлюдське (трансцендентне), навіть якщо визнає його існування. – *Прим. перекл.*

відкрив шлях до примноження світоглядних варіантів поза межами традиційного спектра. Проте вирішальним кроком до перетворення став саме прихід виключального гуманізму.

Із цього погляду можна було б запропонувати відповідний опис різниці між попередніми часами та секулярною добою: секулярна доба є такою, коли стає мислимим затемнення всіх цілей, вищих від людського процвітання, або, краще сказати, коли таке затемнення стає мислимим і для широких мас людей. У цьому й полягає вирішальний зв'язок між секулярністю та самодостатнім гуманізмом[20].

Отже, «релігію» для наших цілей можна визначити в термінах «трансцендентності». Однак цей останній термін треба розуміти у багатьох вимірах. Визначальною рисою «релігії», як вона фігурує в теоріях секуляризації, справді є те, чи вірить людина у певний чинник чи певну силу, що трансцендує іманентний порядок. Саме наш стосунок із трансцендентним Богом було витіснено з центру суспільного життя (перше розуміння секулярності), і саме занепад віри

---

[20] У певному сенсі може здатися, що я тут неявно зачіпаю питання, яке викликає суперечки серед теоретиків «секуляризації»: а саме як визначати «релігію». Деякі підходять до цього питання функціонально, під кутом зору того, що релігія робить для людей чи суспільства (наприклад, сприяє «інтеграції»). Інші вважають, що визначення має бути змістовним, і більшість з них прагнуть якось послатися на надприродні істоти чи критеріальні сили. Вибір має велике значення для розвитку тої чи тої теорії. З функціонального погляду можна стверджувати, що релігія в секулярну добу зовсім не занепала, оскільки сюди залучається широкий спектр сучасних феноменів, аж до рок-концертів і футбольних матчів, які також вважаються релігійними. Щодо змісту занепад є незаперечним. Див. цікаве обговорення цієї проблеми у: Daniele Hervieu-Leger, *La Religion pour Memoire* (Paris: Cerf, 1993), chapters 2 and 3.

Я не хочу вдаватися до абстрактного ствердження, що одне з цих визначень є кращим за інше; просто цікаве для мене питання стосується саме релігії у її змістовному розумінні. Але я обрав власний спосіб окреслення цього явища, уточнюючи посилання на «надприродне», оскільки розрізнення природного та надприродного далеко не є універсальним і насправді виникає тільки в західній традиції (з можливим винятком для ісламу), у зв'язку з тим, яке місце відводиться людському процвітанню.

в цього Бога простежують зазначені теорії (друге розуміння секулярності). Але для того, щоб краще зрозуміти явища, які ми хочемо пояснити, ми мусимо побачити зв'язок між релігією і «потойбічним» у трьох вимірах. Головним серед них і таким, що робить зрозумілим вплив цього зв'язку на наше життя, є той, який я щойно намагався дослідити: відчуття того, що існує певне благо, вище за людське процвітання. У християнстві ми можемо помислити його як *агапе* – любов, яку Бог має для нас і до якої ми можемо долучитися через Його силу. Інакше кажучи, пропонується можливість перетворення, що веде нас за межі суто людської досконалості. Та, безумовно, це уявлення про вище благо як доступне для нас може мати сенс лише в контексті віри у вищу силу, трансцендентного Бога віри, що фігурує в більшості визначень релігії. Нарешті, по-третє, християнська ідея нашого потенційного перетворення силою *агапе* передбачає наше ставлення до свого життя як такого, що виходить за свою «природну» протяжність від народження до смерті; наші життя продовжуються за межами «цього життя».

Щоб зрозуміти боротьбу, суперництво чи суперечку між релігією та невірою в нашій культурі, ми маємо розуміти релігію як таку, що поєднує ці три виміри трансцендентності. Річ не в тім, що в нашому суспільстві не випробовуються інші можливості, розташовані десь між цією потрійною трансцендентною перспективою та тотальним запереченням релігії. Далебі, цих можливостей удосталь. Ідеться радше про те, що багатостороння суперечка – як я буду пояснювати багатьма розділами пізніше – формується двома крайнощами: з одного боку, трансцендентна релігія, з іншого – її фронтальне заперечення. Цілком виправдано було б вважати, що в цьому полягає невдача модерної культури; але я просто стверджуватиму це як факт.

4

Отже, «секулярність 3», яка становить тут предмет мого інтересу на відміну від «секулярності 1» (секуляризований публічний простір) і «секулярності 2» (занепад вірувань і практик), полягає в нових умовах вірування. Ідеться про новий

обрис досвіду, який спонукає до віри й визначається нею; про новий контекст, у якому мусять розвиватися всі пошуки й запитування стосовно морального та духовного.

Головною ознакою цього нового контексту є те, що він кладе край наївному визнанню трансцендентного або ж тих цілей чи заяв, що виходять за межі людського процвітання. Проте ця зміна зовсім не схожа на релігійні перипетії минулого, коли один наївний горизонт поступався місцем іншому, або два різних горизонти синкретично зливалися – як, скажімо, було за часів навернення Малої Азії з християнства в іслам на початку турецьких завоювань. Нині подібна наївність недоступна нікому – ані віруючим, ані невіруючим.

Таким є глобальний контекст у суспільстві, що складається з різних прошарків, всередині кожного з яких світоглядний вибір за умовчанням може відрізнятися від інших – хоча його представники добре свідомі альтернативних версій, які обираються іншими, й не можуть просто відсунути їх, як нез'ясовні екзотичні помилки.

Критичною зміною, що призвела нас до цього нового стану, стало поширення виключального гуманізму як широкодоступної світоглядної можливості. Як все це сталося? Або інакше: що саме сталося, що становище віри змінилося в описаний мною спосіб? На ці запитання відповісти нелегко.

Себто це я вважаю, що відповісти нелегко. Для багатьох наших сучасників відповідь, принаймні в її загальних рисах, здається доволі очевидною. Модерність тягне за собою секулярність у всіх трьох її формах. Цей каузальний зв'язок невідворотний, і головним спрямуванням теорії секуляризації є пояснення того, чому це мало статися. Модерна цивілізація не могла не дійти «смерті Бога».

Я вважаю цю теорію дуже непереконливою. Однак для того, щоб пояснити це своє ставлення, я маю піти власним шляхом, що я й зроблю в наступних розділах цієї книги. Згодом я повернуся до питання про те, як може виглядати переконлива теорія секуляризації.

Але спершу я коротко окреслю майбутній напрямок мого

дослідження. По-перше, як уже було сказано, я зосереджуся на Заході, тобто північноатлантичному світі; інакше кажучи, я звернуся до цивілізації, чиї головні засади містяться у так званому «латинському християнстві». Безумовно, секуляризація і секулярність сьогодні існують і далеко за межами цього світу. Можливо, колись настане час дослідити явище секуляризації у всесвітньому масштабі. Проте я не думаю, що з цього можна починати. Адже секуляризація, як і інші ознаки «модерності» – політичні структури, форми демократії, застосування засобів масової інформації тощо – проявляються в різних цивілізаціях доволі по-різному, розвиваючись під тиском різних вимог і прагнень. Ми дедалі більше живемо у світі «численних модерностей»[21]. Ці вирішальні зміни треба дослідити в межах різних цивілізацій раніше, ніж ми зможемо дійти глобальних узагальнень. Поставлені мною межі і так вже ризикують виявитися надто широкими, оскільки всередині північноатлантичного світу існує чимало регіональних і національних шляхів до секулярності, які я не зможу розглянути однаково докладно. І все ж я сподіваюся певною мірою висвітлити загальні риси цього процесу[22]. У цьому я продовжую йти тим шляхом, який уже обрав у своїй книзі «Джерела себе»[23], де також ішлося про низку загальнолюдських питань, але вони розглядалися в регіональних межах.

---

[21] Див. числа журналу *Daedalus*, підготовлені Шмуелем Айзенштадтом: "Early Modernities", Summer 1998, Volume 127, Number 3, та "Multiple Modernities", Winter 2000, Volume 129, Number 1. Див. також: Dilip Parameshwar Gaonkar, ed., *Alternative Modernities* (Durham: Duke University Press, 2001).

[22] Я також свідомий притаманної небезпеки, пов'язаної з нехтуванням взаємозв'язків між процесами секуляризації в різних цивілізаціях. Пітер ван дер Веер вже критикував мене з цього приводу за нехтування тим, як колоніалістські враження неєвропейських суспільств вплинули на їхнє розуміння релігії. Див.: Peter van der Veer, *Imperial Encounters* (Princeton: Princeton University Press, 2001).

[23] Charles Taylor. *Sources of the Self* (Harvard University Press, 1989). (Пор.: Чарльз Тейлор. Джерела себе. – К.: Дух і Літера, 2005. – *Прим. перекл.*).

По-друге, в наступних розділах я постійно полемізуватиму з тим, що я називаю «описами відлущення» (*subtraction stories*[24]). Кажучи стисло, йдеться про такі описи модерності загалом і секулярності зокрема, які пояснюють їх тим, що люди втратили, забули чи звільнилися від певних більш ранніх тісних горизонтів, ілюзій чи обмежень знання. Те, що випливає з цього процесу – модерність чи секулярність, – треба розуміти в термінах засадничих рис людської природи, які завжди були присутні, але стримувалися тим, що тепер залишилося позаду. На противагу таким описам я незмінно стверджуватиму, що західна модерність, разом із її секулярністю, є плодом нових винаходів, наново сформованого розуміння себе, а також відповідних практик, і не може пояснюватися в термінах одвічних рис людського життя.

Сподіваюся, що подальше докладне обговорення прояснить моє бачення цього питання. Я також повернуся до нього більш систематично наприкінці книги, у розділі 15.

---

[24] Більш буквальний український переклад *subtraction* як «віднімання» має той недолік, що крім значення математичної процедури вказує ще на низку наразі недоречних життєвих контекстів («Івану відняло мову», «в господаря відняли маєток», «під час операції Петру відняли руку» тощо). Тому було обрано менш буквальний переклад, але підхожий за змістом і не обтяжений зайвими конотаціями. – *Прим. перекл.*

ЧАСТИНА I

Праця реформи

Розділ 1

Твердині віри

1

Один зі способів сформулювати питання, на яке я тут хочу відповісти, є таким: чому в нашому західному суспільстві було практично неможливо не вірити в Бога, скажімо, у 1500 році, тоді як у 2000 році багато з нас вважають цей вибір не лише легким, а й навіть неминучим?

Частина відповіді, безумовно, полягає в тому, що в ті дні вірили всі, тож альтернативи видавалися дивними. Але це лише провокує наступне питання. Нам же потрібно зрозуміти, як усе змінилося. Як взагалі ці альтернативи стали прийнятними?

Важлива складова ситуації минулого полягає в тому, що багато рис навколишнього світу, які тлумачилися на користь віри, робили присутність Бога вочевидь незаперечною. Я згадаю три такі риси, що важитимуть для нашого подальшого міркування.

(1) Природний світ, розташований в уявлюваному людьми космосі, свідчив про божественну мету та дію. Ідеться не лише про той очевидний спосіб свідчення, який ми сьогодні ще можемо зрозуміти (а деякі з нас навіть визнають його слушним), – себто що порядок і устрій природи говорять про розумний план творення, – а й про те, що значні події у природному світі, як-от шторми, посухи, повені, моровиці, а також роки надзвичайної родючості та процвітання, розглядалися як дії Бога (в англійській юридичній мові про це досі свідчить нині вже мертва метафора *acts of God*).

(2) Про Бога свідчило й саме існування суспільства (але не як такого – бо «суспільство» є модерним терміном – а як поліса, королівства, Церкви тощо). Королівство могло розумітися лише

як укорінене у чомусь вищому від суто людських дій у секулярному часі. Крім того, як я вже згадував у попередньому розділі, життя різноманітних асоціацій, з яких складалося суспільство – парафій, поселень, цехів тощо, – було тісно пов'язане з ритуалом та відправами. Бога не можна було не помітити скрізь.

(3) Люди жили в «зачаклованому» світі. Можливо, це не найкращий вислів, бо він змушує пригадувати чарівні казки. Проте мене найбільше цікавить його протилежність, відбита у Веберовому вислові «розчаклування» (Entzauberung), вжитому ним для опису нашого теперішнього стану. Цей вислів став настільки поширеним в обговоренні нашого кола питань, що я вирішив вжити його антонім для опису засадничої риси домодерного стану. У цьому сенсі зачаклований світ є світом духів, демонів і моральних сил, серед яких жили наші предки.

Живучи в такому світі, люди не обов'язково вірили в Бога (принаймні в Бога Авраама), про що свідчать незліченні «поганські» суспільні прошарки. Однак у світогляді європейських селян 1500 року, попри всі неминучі двозначності, християнський Бог був остаточним гарантом майбутнього торжества добра або щонайменше силою, що утримувала численні сили темряви на відстані від людини.

У світі, де були наявні три ці ознаки, атеїзм був майже немислимий. Було надто очевидно, що Бог присутній, що Він діє в космосі, формує та підтримує суспільства, діє як твердиня проти зла. Тож частина відповіді на моє перше запитання, «що трапилося між 1500 та 2000 роком», полягає в тому, що ці три ознаки зникли.

Але, як я вже казав у вступі, до цього річ не зводиться. Початок модерності є не просто історією втрати чи відлущення зайвого. Ключовою різницею між двома нашими знаковими датами є зміна в розумінні того, що я назвав «повнотою»: від стану, в якому наші найвищі духовні та моральні потяги неминуче вели до Бога (можна сказати, не мали сенсу без Бога), до такого, де вони можуть вести до найрізноманітніших джерел, і часто таких, що пов'язані із запереченням Бога. Зникнення трьох названих способів відчуття божественної присутності у світі, звичайно ж,

сприяє цій зміні, але не може зумовити її остаточно: адже ми досі можемо відчувати повноту як Божий дар навіть у розчаклованому світі, в секулярному суспільстві та посткосмічному Всесвіті. Щоб не відчувати її, нам потрібно мати альтернативу.

Отже, предметом мого опису є не лише те, як зникла присутність Бога у згаданих трьох вимірах; ідеться також про пояснення того, як щось інше, ніж Бог, могло стати необхідним полюсом моральних чи духовних прагнень, полюсом «повноти». У певному сенсі головним запитанням про те, що сталося, є наступне: як виникли альтернативи тій повноті, що посилається на Бога? Інакше кажучи, мене найбільше цікавить історія виникнення (*Entstehungsgeschichte*) виключального гуманізму.

Звичайна теорія «відлущення» зводить всі причини до розчаклування. Спершу наука дала нам «натуралістичне» пояснення світу, після чого люди почали шукати альтернативи Богові. Але насправді було не так. Адже нова механістична наука XVII ст. не розглядалася як неодмінна загроза Богу. Вона загрожувала зачаклованому Всесвіту та магії; вона також почала створювати проблеми для конкретних провидінь. Однак для просування дорогою розчаклування були й вагомі християнські мотиви. У XVIII столітті Дарвіна ще не було видно на обрії.

Крім того, звісно ж, суспільство почало мислитися у секулярний спосіб. Люди робили революції, й іноді це включало також повстання проти Церков. Але такі повстання могли робитися і в ім'я інших церковних структур (як це було у 1640-ві роки), з міцним почуттям скерування людських дій силою Провидіння.

Повніша історія відлущення визнає, що йдеться не лише про розчаклування, а й про згасання Божої присутності в усіх трьох зазначених царинах, що й змусило людей наново придивитися до можливих альтернативних джерел повноти. Неначе вони всі вже були поруч, чекаючи лишень на наше запрошення!

Та я стверджую, що вони, у важливому сенсі, на той момент ще не були поруч. Справді, існували різноманітні вчення, вигадані деякими людьми, й навіть такі, що вже викликали критику ортодоксальних мислителів; у деяких випадках ці вчення спиралися на авторитети античних авторів. Але це ще

не були по-справжньому доступні альтернативи – у сенсі таких альтернативних тлумачень повноти, що можуть справді мати сенс для значної кількості людей (а не просто для деяких поодиноких і дуже оригінальних мислителів).

В негативному плані було дуже важко побачити, як виключальний гуманізм може виконати цю роль, допоки люди дотримувалися зачаклованого погляду на Всесвіт – тобто бачили себе ніби в середовищі духів, у тому числі й дуже згубних. Звичайно ж, наука, допомагаючи розчаклувати Всесвіт, допомогла проторувати шлях виключальному гуманізму. Вирішальним у цьому плані стало нове відчуття «я» та його місця в космосі: не відкритого, пористого та вразливого для світу духів і сил, а такого, що я назвав би його «ізольованим» (buffered)[1]. Однак

[1] Переклад цього терміна Тейлора викликав в редакції «Дух і Літера» окрему дискусію, до якої було залучено низку фахівців – філософів, перекладачів та мовознавців. Після розгляду близько п'ятнадцяти варіантів (зокрема: амортизоване, пружне, непроникне, убезпечене, оповите, опосередковане, забарикадоване, закупорене, загорнуте, запнуте, забуфероване, заховане, зашорене) основний вибір звівся до альтернативи «буфероване я» чи «ізольоване я». Вже по ходу дискусії з'ясувалося, що саме ці варіанти були обрані, відповідно, у німецькому та французькому перекладах книги Тейлора (das abgepufferte Selbst – Charles Taylor. Ein säkulares Zeitalter. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2012; *moi isolé* – Charles Taylor, L'âge séculier. Paris, Seuil, 2011). Наш вибір зрештою схилився до формули «ізольоване я» *moi isolé*, як більш природної й відтак краще придатної до термінологізації в українському мовному середовищі (на яку цей ключовий термін Тейлора безумовно заслуговує). При цьому вислів «ізольоване я» слід розуміти в широкому сенсі, уникаючи надто буквального тлумачення – оскільки Тейлорове buffered self насправді не є повністю ізольованим від зовнішнього світу, але оточене своєрідною захисною оболонкою, яка виконує роль амортизатора чи «буфера» зовнішніх впливів, причому ступінь пружності чи непроникності цього «буфера» може регулюватися самим «я» (одні зовнішні впливи «я» повністю відкидає, але при цьому частково відкривається для інших). Для відтворення цього смислового відтінку в тих випадках, коли Тейлор замість прикметника (сталої ознаки модерного «я») вживає іменник, що позначає цю захисну оболонку, цей іменник передається не як «ізолятор», а саме як «буфер». Втім, переклад «ізольоване я» залишається для нас основним, і саме довкола нього формуються численні смислові конотації Тейлорового тексту. – *Прим. перекл.*

для формування такого «ізольованого я» мало було самого лише розчаклування; потрібно було також упевнитися у власних силах морального впорядкування.

Проте хіба відповідні ресурси не були вже надані нетеїстичною етикою поганського античного світу? Як на мене, хіба трохи. По-перше, деякі з цих античних поглядів також розглядали людину як складову більшого духовного чи космічного порядку (зокрема, платонізм і стоїцизм). Звісно, вони не були неодмінно пов'язаними з магією та поганськими духами й опиралися розчаклуванню та механістичному Всесвітові власними засобами. У моєму розумінні вони не належали до справжнього виключального гуманізму. Я готовий стверджувати це навіть про Аристотеля, враховуючи важливість у нього споглядання найвищого порядку як чогось божественного в нас.

Де виключальний гуманізм втілився безумовно, то це в епікурействі. Не дивно, що Лукрецій надихав подальші натуралістичні розвідки (зокрема у Юма). Однак епікурейство як таке не могло виконати всю потрібну роботу. Воно могло навчити нас, як досягати *атараксії*, долаючи свої ілюзії щодо богів. Але для процвітання гуманізму в модерному контексті потрібно було дещо інше. Адже в модерному гуманізмі спроможність людини створювати моральний порядок у власному житті мала вже інші обриси. Вона мусила передбачати активну спроможність визначати форму нашого природного та соціального світу, а її рушійною силою мало бути прагнення людської добродійності. Цю другу вимогу можна сформулювати так, щоб унаочнити її зв'язок із релігійною традицією: модерний гуманізм, на додачу до його активізму та інтервенціонізму, мав віднайти певну заміну *агапе*.

Усе це означає, що прийнятну форму виключального гуманізму слід було ще винайти. Проте такі речі не робляться миттєво. Для цього було потрібно здійснити низку кроків, виходячи з ранніх християнських форм. Саме цю історію я й намагатимусь описати.

Наприкінці XIX ст. ми вже маємо цілком сформовані альтернативи, наявні в нас і сьогодні. Людей можуть приваблювати ті

чи ті з них, частково через їхні погляди на науку – хоча й тут, як я стверджуватиму далі, критичну роль усе ж відіграють їхні моральні онтології. Та сьогодні, наприклад, натуралістичний матеріалізм не лише пропонує себе, а й подається як єдиний погляд, сумісний із найпрестижнішою інституцією модерного світу – себто наукою. Цілком зрозуміло, як ця потужна ідеологія може збудити сумніви людини щодо власної віри та власної здатності змінитися, а також підозри, що її віра є дитячою та недоречною; як наслідок, людина втрачає віру, хай навіть із жалем та ностальгією. Втім, було б неприпустимим анахронізмом проектувати цей знайомий нам сценарій вікторіанських часів чи сьогоднішнього дня на попередні століття, коли конкурентні світогляди, між якими ми вагаємося сьогодні, ще тільки формувалися.

2

У своєму найпершому запитанні я констатував контраст між умовами віри 1500 та 2000 року. Після того я заговорив про історію, яку я хочу описати, щоб прояснити цей контраст. Але навіщо описувати? Чому недостатньо просто констатувати контраст – тоді було так, а тепер інакше – й аналізувати його як такий, без опису поступових трансформацій? Навіщо ці деталі, ця історія? Хіба я вже не розпочав задовільного аналізу цього контрасту, визначивши три нині збляклі способи Божої присутності в світі?

У певному сенсі, моєю метою є саме дійти цього контрасту, або принаймні зосередитися на нашій ситуації 2000 року, шляхом такого порівняльного опису. Але я не думаю, що це можна зробити належним чином, якщо ми оминатимемо історію. Сподіваюся, в процесі подальшого викладу підстави для цього стануть яснішими та переконливішими. Однак у загальних рисах їх можна викласти так: для нашого теперішнього духовного стану принципово важливо, що він має історію – себто наше розуміння себе та свого місця у світі частково визначається нашим відчуттям людей, які стали тими, ким вони є, долаючи свій попередній стан. Ми всі усвідомлюємо, що живемо в

«розчаклованому» Всесвіті, й уже саме це слово нагадує нам, що колись цей світ був зачаклованим. Ба більше, ми свідомі не лише того, що він був таким, а й що перехід до нашого теперішнього стану був шляхом боротьби та досягнень і що де в чому ці досягнення є крихкими. Ми знаємо це, бо кожен з нас у процесі зростання засвоїв науку розчаклування, і ми постійно дорікаємо один одному недоліками в цій вправі. Ми обмінюємося звинуваченнями в «магічному» мисленні, в тому, що ми віддаємося «міфу», захоплюємося «фантазією»; ми кажемо, що той не живе в нашому столітті, цей має «середньовічне» мислення, а той, яким ми захоплюємося, «думкою випереджає свій час».

Інакше кажучи, важливим чинником формування нашого відчуття місця, де ми перебуваємо, є історія того, як ми сюди потрапили. У цьому сенсі, неминуче (хоча й часто негативне) посилання на Бога є неодмінною складовою нашої секулярної доби. І лише тому, що ми описуємо свій нинішній стан в історичний спосіб, ми можемо також описати цю історію хибно й виставити її якимсь жахіттям, викривляючи при цьому наш справжній минулий шлях. Саме це насправді й роблять описи модерності через «відлущення». Щоб осягнути, де ми перебуваємо зараз, ми маємо повернутися назад і викласти нашу історію належно.

Наше минуле відкладається у нашому теперішньому, і ми приречені хибно розуміти себе, допоки не дійдемо правдивого бачення нашого походження. Ось чому опис історичного минулого не є необов'язковим додатком; ось чому я переконаний, що повинен розповісти цю історію зараз.

Але відтак моє завдання розширюється майже безмежно. Історія того, що сталося з секуляризацією західного християнства, є настільки широкою й багатогранною, що можна написати про неї багато книг десь такого ж обсягу й усе ще не дійти суті. Особлива складність полягає в тому, що обрана мною для розгляду історія латинського християнства не є гомогенною. Як ми побачимо далі, тут було багато шляхів; окремі нації та регіони крокували власними стежками, в різні часи і не з однаковою швидкістю. Я можу надати хіба голий кістяк цієї історії й торкнутися деяких найголовніших перетворень. Проте сподіваюся,

що з цього скелетного опису випливатиме загальна картина історичної динаміки. У кожному разі, певний діахронічний опис тут доконечний.

3

Не описувати цю історію неможливо, але самого цього опису також буде не досить. Насправді вся наша розмова має коливатися між аналітичним та історичним вимірами. Тому я хочу розпочати з окреслення деяких загальних ознак контрасту між минулим і теперішнім, який далі буде доповнюватися й збагачуватися історичними нотатками. Ці ознаки стосуються трьох великих негативних змін, про які я вже згадував, але я просуватимусь від останньої до першої й насправді розглядатиму не три, а п'ять напрямків зміни.

Я почну з розчаклування, яке усуває третю згадану мною перешкоду для невіри (пункт I). Далі, переходячи до другої перешкоди (пункт II), я хочу також розглянути той спосіб, яким попереднє суспільство утримувало певні глибинні напруження в стані рівноваги (пункт III). Це, своєю чергою, було пов'язано із загальним розумінням часу, з яким згодом було покінчено (пункт IV). І, нарешті, я звернуся до розмивання першої перешкоди, під час якого стара ідея космосу поступилася місцем модерному нейтральному Всесвіту (пункт V).

I. Отож, почнемо із зачаклованого світу: світу духів, демонів та моральних сил, існування яких визнавали наші предки. Процес розчаклування був зникненням того світу і зміною його на світ, який ми знаємо сьогодні: той, де всі думки, почуття, духовні піднесення зосереджені в так званому розумі, а єдиними в космосі істотами, наділеними розумом, є люди (загалом; хай нас пробачать можливі марсіани чи інопланетяни). Розуми ж мають чітко окреслені межі, тож думки, почуття тощо розташовані «в них».

Цей внутрішній простір розуму визначається можливістю інтроспективної самосвідомості. Вона не обов'язково осягає все, що міститься там усередині. Можливо, деякі речі сидять «в розумі» настільки глибоко й так добре приховані (чи витіснені),

що ми ніколи не будемо в змозі їх усвідомити. Але все одно вони належать до внутрішнього простору; вони перебувають десь у глибині й долучаються до формування речей, які ми можемо інтроспективно осягнути – як предмети, розташовані за обрієм бачення, посідають своє місце у видимому світі, хай ми ніколи не зможемо дістатися до них і побачити їх на власні очі. «Внутрішнє» в цьому сенсі визначається тим, що я називаю «радикальною рефлективністю»[2].

Те, що я намагаюся тут описати, не є теорією. Моїм предметом радше є звичайне розуміння життя сучасної людини – те, як ми наївно мислимо будову світу. Ми можемо сказати, що просто живемо в цьому тлумаченні, не усвідомлюючи його як тлумачення і – здебільшого – навіть ніколи його не формулюючи. Це означає, що я говорю не про різноманітні філософські теорії, які пропонувалися для пояснення «розуму» та його стосунків із «тілом». Я не приписую нашому звичайному розумінню якийсь картезіанський дуалізм або конкуруючу з ним теорію ідентичності, матеріалістичний монізм абощо (хай навіть більш витончену й адекватну теорію «втіленого дієвця»). Я намагаюся схопити рівень розуміння життя, який передує будь-якому філософському запитуванню. Це модерне бачення розуму є безумовно відкритим до теорій картезіанського типу в такий спосіб, в який не було відкритим попереднє «зачакловане» розуміння, й тому воно саме по собі не є теорією. Скажімо інакше: модерна ідея розуму робить мислимою щось на кшталт «проблеми розум/тіло». Ба більше, у певному сенсі ця проблема стає навіть неминучою, тоді як для попереднього розуміння вона насправді не мала сенсу. Але саме по собі наївне розуміння не пропонує жодного розв'язання цієї проблеми.

Я звертаюся до наївного розуміння, оскільки вважаю, що саме в ньому відбувся фундаментальний зсув, який призвів до розчаклування світу. Ця ситуація не схожа на ту, що я описував раніше у зв'язку з питанням про існування Бога та інших духовних істот. Там ми рухалися від наївного визнання їхньої реальності до відчуття того, що визнання чи заперечення їх

[2] Див.: *Sources of the Self* (Harvard University Press, 1989), chapter 7.

однаково заводить нас на суперечливий ґрунт. Як наслідок, вже немає ані наївних теїстів, ані наївних атеїстів. Однак у підґрунті цієї зміни відбувалася інша, про яку я говорю зараз, на рівні нашого інтуїтивного відчуття світу: від такого, де духовні істоти безумовно перебувають поруч, до такого, де це вже не так, і навіть способи їхнього перебування поруч у багатьох випадках стають незбагненними. Те, що ми не зустрічаємося з ними щокроку, і становить зміст нашого наївного переживання світу.

Безумовно, це не означає, що ми наївно осягаємо цих істот як таких, що не існують. Відстань між запереченнями тут є доволі значною: ми (вже) не переживаємо їхнє існування, але це не означає, що ми переживаємо їхнє не-існування. Аналогічно, на цьому наївному рівні, я не маю досвіду молекулярної будови речей. Але моїй вірі в те, що мені розповіли на заняттях з фізики, ніщо не перешкоджає, тож відповідні переконання посідають визначене місце в моїй картині світу; я знаю, що вони стали мені доступними завдяки складному теоретичному пошукові, здійсненому іншими людьми. З іншого боку, модерне розуміння світу не заперечує існування Бога та інших духів, але розташовує всі подібні вірування в царині, відкритій для сумніву, суперечок, опосередкованих пояснень тощо.

Отже, зсув у наївному розумінні дуже важливий для моїх теперішніх цілей. Зрозуміти його виразніше означає краще вловити зміни становища віри. Саме так ми підходимо до суті секулярності в моєму третьому розумінні.

Я почав пояснювати це розуміння світу з поняття розуму. Думки тощо з'являються в розумі; розумними істотами є (загалом) лише люди; а розуми мають чіткі межі та внутрішній простір.

Почнемо з першого з-поміж цих принципів. На що я вказую, кажучи «думки тощо»? Звичайно ж, я маю на увазі наші чуттєві враження, а також вірування чи переконання, які ми маємо чи виголошуємо стосовно світу та самих себе. Проте я також маю на увазі наші реакції на зовнішній світ і, у зв'язку з цим, також важливість, значущість і смисл, які ми знаходимо в речах. Я позначатиму все це загальним терміном «значення»,

хоча загалом тут є небезпека сплутати його зі значенням слова у лінгвістичному сенсі. Я ж кажу про значення в тому сенсі, в якому ми говоримо про «значущість життя» або про те, що певні стосунки мають для нас велике значення.

Отже, вирішальна різниця між розумоцентричним поглядом і зачаклованим світом унаочнюється, коли ми подивимося на осягання ними значення у щойно вказаному сенсі. У першому разі значення містяться «в розумі». Відповідно, речі мають значення лише тому, що викликають у нас певну реакцію, й це пов'язане з нашою природою істот, спроможних на такі реакції, – тобто істот, наділених чуттями, бажаннями, відразами – словом, наділених розумом у найширшому сенсі.

Я мушу знову наголосити, що цей спосіб розуміння речей є первинним стосовно всіх його пояснень у найрізноманітніших філософських теоріях (матеріалістичних, ідеалістичних, моністичних чи дуалістичних). Ми можемо сповідувати суто матеріалістичний погляд, вважаючи, що наші реакції пояснюються функціями, які речі виконують стосовно нас як організмів, та різними нейрофізіологічними відгуками, викликаними в нас сприйняттям цих речей. Але й у цьому разі ми пояснюємо значення речей нашими відгуками, а ці відгуки містяться всередині нас – у тому сенсі, що вони залежать від нашої внутрішньої «будови» та «налаштування».

Матеріалістична фантазія, що теоретично ми можемо бути мозками в діжці, якими маніпулюють якісь божевільні вчені, має сенс лише в разі, коли матеріально достатні умови всіляких думок містяться всередині черепної коробки. Якщо це так, переконливі думки про неіснуючий світ можуть бути викликані через збудження потрібних станів мозку. У цьому матеріалістичному погляді чітко відбивається географія поділу на «зовні/всередині», істотно притаманна сучасному розумоцентричному світоглядові.

У зачаклованому ж світі значення не містилися в розумі у вказаному сенсі – принаймні точно не в людському розумі. Якщо ми подивимося на життя звичайних людей – і навіть значної частини еліт – п'ятсот років тому, ми побачимо безліч свідчень

того, наскільки там все було інакше. По-перше, вони жили у світі духів, і злих, і добрих. Злим духом був, звісно ж, диявол; але крім нього у світі було ще повно демонів, які загрожували людині з усіх боків: демони та духи лісів і пустель, а також ті, що шкодять нам у нашому повсякденному житті.

Чимало духів представляли також і сили добра. Це був не лише Бог, а і Його святі, яким ми молилися і чиї раки за певних оказій відвідували зі сподіваннями на зцілення, або як вдячність за вже вимолене зцілення, або ж заради порятунку від крайньої небезпеки (приміром, під час мореплавання).

Можливо, ці надлюдські сили не є для нас аж такими дивними. Вони порушують другий момент модерного світогляду, про який я казав вище, – те, що (як ми зазвичай віримо) єдиними розумними істотами у Всесвіті є люди. Але ці розумні істоти трохи схожі на нас – принаймні в тому, що в їхніх розумах також містяться значення у вигляді добрих чи злих намірів.

Втім, такий погляд на речі применшує дивність зачаклованого світу. Якраз у цьому культі святих можна побачити, що відповідні сили зовсім не обов'язково були суб'єктами дії, які могли прийняти свідоме рішення надати послугу. Адже сила містилася також у речах[3]. Справді, цілюща дія святих часто пов'язувалася з місцями, в яких перебували їхні мощі: або (як вважалося) частина їхнього тіла, або якийсь предмет, пов'язаний із ними за життя, як-от (стосовно Христа) частки справжнього хреста чи та хустина, якою Свята Вероніка витирала Його лице та яку за певних нагод виставляли на показ у Римі. До цього можна додати інші об'єкти, наділені священною силою, як, приміром, гостія (Святі дари), свічки, освячені на Стрітення тощо. Ці предмети були осереддям духовної сили, тому поводитися з ними треба було обережно, а погане поводження могло спричинити руйнівні наслідки.

---

[3] «Сила перебувала в усіх речах – живих і (як на наш погляд) неживих: воді, деревах, речовинах, словах; речі також взаємно впливали одна на одну. Були також людські та надлюдські істоти, які застосовували різні сили на різному рівні: святі, відьми, привиди, духи та менш відчутні істоти». – Stephen Wilson, *The Magical Universe* (London: Hambledon & London, 2000), p. xvii.

Насправді в зачаклованому світі не було чіткої лінії, яка розмежовувала дійових осіб та безособові сили. Знов-таки, ми добре бачимо це на прикладі мощів. Спричинені ними зцілення, як і прокляття тих, хто викрадав їх чи погано поводився з ними в якийсь інший спосіб, розумілися як такі, що виходять і з них самих як осередків сили, і також від доброї волі – чи гніву – святого, якому вони належали. По суті, в цьому світі діяв широкий спектр різноманітних сил, починаючи – стосовно злих сил – від супердієвців на кшталт самого диявола, який невпинно інтригує, щоб забезпечити наше прокляття, до менших демонів на зразок лісових духів, які майже не відрізняються від місця їхнього перебування, й далі аж до магічного зілля, що спричиняє хворобу чи смерть. Це ілюструє мою тезу, на якій я тут хочу наголосити й до якої я невдовзі повернуся: що зачаклований світ, на противагу нашому Всесвіту ізольованих «я» та «розумів», виявляє приголомшливу відсутність певних меж, які ми вважаємо істотними.

Отже, в домодерному світі значення перебувають не лише в розумах, а й можуть міститися у речах, а також різноманітних надлюдських, але внутрішньокосмічних суб'єктах. Ми можемо описати цей контраст із сьогоденням у двох вимірах, зосереджуючись на двох видах сил, якими володіють ці речі/суб'єкти.

Першою є сила вселяти певні значення в нас. У певному сенсі щось подібне постійно трапляється й сьогодні – маючи на увазі те, що події в нашому світі спричиняють у нас певні мимовільні реакції. З нами трапляються нещастя, й ми засмучуємося; трапляються великі радощі, й ми тішимося. Але те, як наділені силою речі впливали на нас у зачаклованому світі, не має аналогів у нашому світогляді сьогодення.

Для нас речі у світі, які не є ані людськими істотами, ані виразами людських істот, перебувають «зовні» розуму. Проте вони можуть у певний спосіб «стикатися» з нашим розумом. Це відбувається двома способами:

(1) Ми можемо спостерігати речі, а отже, змінювати своє бачення світу або відчувати в собі щось, що за інших обставин

ми б не відчули. (2) Оскільки ми самі, як тіла, перебуваємо у світі зовнішніх речей і в постійній взаємодії з ними, й оскільки наші ментальні стани каузально залежні численними способами від станів нашого тіла (ми неясно відчуваємо це, навіть не долучаючись до жодної конкретної теорії на предмет того, що саме чим спричиняється), наші сили, настрої, вмотивування тощо можуть зазнавати і справді постійно зазнають впливу того, що трапляється зовні.

Однак у всіх випадках, коли в нас виникає певна реакція, те значення, якого набувають речі, є функцією нашого способу дії як розумів (або як організмів, наділених розумом). Натомість у зачаклованому світі значення вже присутнє в предметі чи суб'єкті дії та є цілковито незалежним від нас; воно було б там, навіть якби нас взагалі не існувало. Це означає, що предмет чи суб'єкт дії може передати нам це значення, вселити його нам у третій спосіб: піддаючи нас, сказати б, дії його силового поля. При цьому нам можна вселити навіть цілком чужинні значення, яких ми ніколи не здобули би природним чином – а також, у найкращому разі, можна зміцнити притаманні нам добрі реакції.

Інакше кажучи, світ не просто впливає на нас тим, що подає нам певні стани речей, на які ми реагуємо у властивий нам природний спосіб, або спричиняючи в нас певні хіміко-органічні стани, які, за законами нашої будови, викликають, скажімо, ейфорію чи депресію. В усіх цих випадках значення як таке породжується в розумі/організмі під впливом навколишнього світу. У цьому сенсі воно є ендогенним. Натомість у зачаклованому світі значення вже існує зовні нас, до початку нашого контакту зі світом; воно може охопити нас, ми можемо піддатися дії його силового поля. Воно надходить до нас іззовні.

У певному сенсі це звучить дивно. Проте нам допоможе аналогія, цілком зрозуміла сучасній людині. Достатньо згадати, як це відбувається між людьми. Скажімо, я перебуваю в поганому гуморі. Я блукаю навколо будинку, сповнений зла та розпачу. Ви почали ранок сповнені оптимізму та енергії; але поступово це ваше відчуття зникає під впливом мого нападу відчаю. (Або,

навпаки, я поступово перейматимусь вашим добрим настроєм). У цьому сенсі поганий гумор, що охоплює вас, є екзогенним.

Але, звісно ж, ви вже маєте досвід перебування в поганому гуморі. Я відповідальний лише за те, що викликав його у вас сьогодні, а не за те, що ви піддалися йому вперше. Втім, бувають і екзогенні впливи більш засадничого штибу. Скажімо, я навчився від вас певному виду відкритої, жертовної любові, на яку був неспроможний раніше і чиє існування навіть схильний був заперечувати; вона не значилася в моєму списку можливостей. Або, на ще більш засадничому рівні, ми обидва пройнялися жертовною та палкою любов'ю одне до одного, яку жоден з нас не зміг би відчути однобічно. У цьому плані ми обидва виступаємо дарунком для іншого. Тоді замість казати, що любов перебуває в кожному з нас окремо, ми радше скажемо, що вона відбувається в просторі між нами.

Втім, ці явища, звісно ж, не дорівнюють зачаклованому світові: адже ми залишаємося в царині людськості, людських дієвців і людських можливостей. Наш світ може нагадувати зачаклований лише з поправкою на перехід до атомістичного бачення людського суб'єкта: думки існують тільки всередині індивідуальних розумів. На жаль, усе це нам надто знайоме. У переході до розумоцентричного погляду є щось таке, що робить нас фатально чутливими до атомістичних теорій. Філософія все ще має вийти за їхні межі. Але, знов-таки, я намагаюся звертатися до цілого устрою розуміння, абстрагуючись від філософських теорій, які його артикулюють.

Тож ці звичайні людські взаємини не повертають нас у зачаклований світ, але надають аналогію, що дає змогу його зрозуміти. Це домодерне розуміння поширює знайому нам зі стосунків між людьми здатність екзогенно (стосовно окремого індивіда) вселяти одне в одного значення – або принаймні щось дуже схоже на цю здатність – на царину за межами людського світу.

Таким чином, ми можемо частково пояснити ідею перебування значення в речах з посиланням на їхню здатність екзогенно викликати чи вселяти значення в людському розумі.

Однак у зачаклованому світі значення в речах також передбачає іншу здатність. Ці «заряджені» предмети можуть впливати не лише на нас, а й на інші речі у світі. Вони можуть зцілювати, рятувати кораблі від загибелі, припиняти грім та блискавки тощо. Вони мають те, що ми зазвичай називаємо «магічною силою». Священні об'єкти, як-от мощі святих, гостії, свічки, сповнені божественної сили та спроможні на деякі добрі справи, які здійснює Божа сила – приміром, лікування від хвороб чи відведення катастроф. Джерела злої сили, відповідно, діють зі злісною метою, насилаючи хвороби на нас, вроки на худобу чи рослини тощо.

Знов-таки, за контрастом із нашим теперішнім світом, ми можемо сказати, що в зачаклованому світі «заряджені» речі мають каузальну силу, що відповідає втіленому в них значенню. Теорія відповідності, поширена у Високому Ренесансі, що була радше елітарним вченням, ніж масовим віруванням, відштовхувалася від тієї ж зачаклованої логіки і містила безліч таких каузальних зв'язків, опосередкованих значенням. Чому меркурій (ртуть) лікує венеричні хвороби? Бо ці хвороби підхоплюються на ринку, а Меркурій – бог ринкової торгівлі (спостереження Яна Гекінґа). Цей спосіб мислення геть відрізняється від нашого постгалілеєвого розумоцентричного розчаклування. Якщо думки та значення перебувають лише в розумах, то жодних «заряджених» предметів бути не може, а каузальні відносини між речами аж ніяк не можуть залежати від їхнього значення, яке проектується на них винятково розумом. Інакше кажучи, фізичний світ за межами розуму має підкорятися каузальним законам, які в жодний спосіб не пов'язані з моральним значенням, що його речі мають для нас.

Отже, в зачаклованому світі «заряджені» речі можуть вселяти значення й викликати фізичні наслідки, пов'язані з їхнім значенням. Я називатиму ці їхні властивості, відповідно, «впливом» і «каузальною силою».

Тепер я хочу спробувати з'ясувати, чому в цьому світі певні кордони, які видаються нам добре знайомими та критично важливими, були надзвичайно розмитими. Я вже казав про

розмежувальну лінію суб'єктів дії та навколишніх речей, розмиту довкола «заряджених» предметів. Але ще більш важливо, що в цьому минулому світобаченні значно менш ясною була межа між розумом і «навколишнім» світом.

Це добре видно з фактів впливу. Якщо значення перебувають не лише в розумі, якщо ми можемо піддатися насланню, потрапити до силової зони екзогенних значень, то ми мислимо ці значення як такі, що включають нас, чи, можливо, проникають у нас. Ми наче перебуваємо в особливому просторі, визначеному цим впливом. Значення вже не може розташовуватися просто всередині; але воно й не зосереджується винятково назовні. Воно радше створює певний проміжок на місці того, що сьогодні для нас є чіткою межею. Або ж ця межа є пористою – саме цей образ видається мені наразі доречним[4].

Ця пористість найяскравіше засвідчується страхом одержимості. Демони можуть оволодівати нами. Справді, п'ятьма століттями тому багато виразних проявів ментальних хвороб, які ми сьогодні приписали би психічним розладам, вважалися ознаками одержимості – як і за часів Нового Завіту. Одним із поширених способів «лікування» було побиття хворого; ідея полягала в тому, щоб зробити його тіло дуже незручним вмістилищем для демона, через що демон був би змушений піти геть.

Проте розмитість меж є ще більшою. Навіть розділова лінія між звичайними випадками впливу та повною одержимістю не

---

[4] Цей термін, «пористий» (porous), вживає також Стенлі Тамбіа в своєму цікавому протиставленні способів лікування розумових хвороб, притаманних західній та аюрведичній медицині. В останній «емпіричний індивід... розглядається як пористий і постійно відкритий до зовнішніх впливів». Див.: S. Tambiah, *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), p. 134. Мені здається, що Тамбіа проводить істотно те саме розрізнення, яке я намагаюся тут визначити. У його книзі це розрізнення пов'язується з тим, що він розглядає як два різних способи відносин людини зі світом, «дві орієнтації в космосі», які він коротко позначає як «участь» і «каузальність». Усі людські істоти здатні на те і те, але різні цивілізації та способи життя надають їм дуже різного значення (див. його книгу, надто розділ 5).

була цілковито визначеною. Тут була чимала гама відтінків. Люди казали про одержимість, коли їхні найвищі здібності та сили здавалися цілком затьмареними – наприклад, у стані марення. Але, у певному сенсі, якесь затьмарення наших найвищих здібностей викликалося кожним злим впливом. Лише у разі доброго впливу – наприклад, коли ми сповнені Божої ласки – ми зливаємося з дієвцем чи зовнішньою силою через те, що є найкращим і найвищим у нас. Демони можуть оволодівати нами, але Бог чи Святий Дух входить у нас або ж підносить нас ізсередини.

Добрий чи злий, вплив у кожному разі розмиває чіткі межі. Скажімо, людина закохалася, і це кохання здійснює вплив, добрий чи злий, на її життя. Ми вважаємо це «внутрішньою» подією, але такою, що піддається зовнішньому тиску двома названими мною способами. І ці впливи безумовно мають свої наслідки.

А тепер уявімо собі, що ми розглядаємо весь зазначений бік нашого життя під егідою богині любові Афродіти. Тоді, якщо перебіг любові добрий, це означає, що Афродіта їй сприяє. Вона не лише відводить від любові зовнішні загрози; як покровителька людей, вона в цьому плані каузально відповідальна за створення сприятливих обставин. Це також означає, що розквіт належних внутрішніх мотивацій є її дарунком людині. Інакше кажучи, стан моїх найвищих мотивів є не просто фактом моєї внутрішньої царини бажань, а наслідком отримання мною дарунку від богині. Мій найвищий душевний стан не може однозначно міститися всередині мене; він перебуває в тому проміжку, де отримується вказаний дарунок.

Тепер уявімо собі, що це не теорія, а наше інтуїтивне відчуття речей, визначальне для нашого досвіду. Тоді внутрішнє вже не є лише внутрішнім; воно також перебуває зовні. Тобто ті емоції, що перебувають у найбільших глибинах людського життя, опиняються у просторі, що виводить нас за власні межі, а ці межі є пористими для проникнення зовнішніх уособлених сил.

А зараз звернімося до протилежного полюсу: злих духів, що намагаються нам зашкодити. Тут також є вимір, який допоможе нам знайти у цьому щось знайоме. Адже є істоти, які бажають нам

зла і можуть створити умови, коли щось зле справді трапляється з нами. Ідеться про щось на кшталт людини-ворога, але з репертуаром злих витівок, який значно перевершує людські можливості. Це було б симетричним зовнішньому захисту Афродіти.

Але, знов-таки, злий дух має щось більше, ніж просто надприродна та грізна зовнішня сила. Зло має більшу силу проникнення всередину. Воно може підірвати саму нашу волю до опору та виживання. Воно може проникнути в нас, як в істот, що живуть та воліють, з нашими власними цілями та намірами. Ми не можемо обмежити дію зла цариною «зовнішнього».

Щоби схопити це як різновид досвіду, а не теорію, ми можемо сказати, що почуваємося сприйнятливими (у позитивному й негативному сенсі) до доброї чи злої волі, яка є надлюдською і перебуває в космосі чи навіть за його межами. Це відчуття сприйнятливості є однією з тих принципових рис, що зникли разом із розчаклуванням. У зачаклованому ж світі приписування загрози будь-якій конкретній причині – скажімо, відьмі – є проявом узагальненого почуття вразливості, яке щоразу уточнюється цим приписуванням. Саме це і робить його вірогідним. Зачаклований світ має такий загальний устрій, в якому ці приписування мають сенс і заслуговують на повну довіру. У цьому плані вони подібні до приписування ворожих намірів озброєній людині в тих зонах міського беззаконня, які трапляються й у нашому світі.

Уразливість щодо злих намірів супроводжує потреба в умиротворенні: дії, що набуває чи залучає дружбу або принаймні знешкоджує ворожість цих сил. Звідси випливають уявлення про те, що нормально зробити для умиротворення (образи повинності та боргу, ідеї провини та відплати), які відіграють у зачаклованому світі значну роль.

Безумовно, ці ознаки богів і духів можна осягнути за аналогією з людською дружністю чи ворожістю. Але, як я вже зазначав раніше, це не осягає цілого домодерного світогляду. Він відкриває нас для Всесвіту, який насправді є значно більш ворожим. Космічні сили, що можуть подолати межу й діяти всередині нас, не зводяться до вособлених створінь, подібних до

нас. Існує цілий спектр таких сил, що дедалі більше відходять від уособлення, аж до набуття ними цілковито інших ознак якихось космічних реалій, які все ж утілюють певні значення, а отже, можуть впливати на нас і змушувати нас переживати ці значення за певних обставин.

Безумовно, все це має дуже важливі наслідки для всього переживання нами нашого досвіду. Я хочу спробувати описати цю критично важливу різницю докладніше.

Візьмімо добре відомий приклад впливу, що походить від неживої речовини. Знов-таки, як і зі згаданою вище теорією відповідностей, цей приклад запозичений радше з елітарної теорії, ніж із пересічних вірувань; але принцип залишається тим самим. Візьмімо меланхолію. Чорна жовч є не причиною, а втіленням меланхолії; це *і є* меланхолія. Емоційне життя і тут є пористим; воно не існує просто у внутрішньому, ментальному просторі. Наша вразливість щодо зла, яке руйнує зсередини, сягає більшого, ніж просто недоброзичливі духи. Крім них, вона також стосується речей, що не мають волі, але все ж співзвучні зі злими значеннями.

Оцінімо цей контраст. Модерна людина почувається в стані депресії; у неї меланхолія. Їй кажуть: це просто хімія вашого тіла, ви зголодніли або щось негаразд із гормонами тощо. І їй одразу стає легше. Вона може дистанціюватися від цього відчуття, яке тим самим просто реєструється, а не виправдовується. Речі насправді не мають цього значення; просто внаслідок каузальних дій, що не мають жодного стосунку до значень речей, виникає таке відчуття. Цей крок відсторонення зумовлений модерним розрізненням «розум/тіло» і зведенням фізичного до «простої» випадкової причини психічного.

Домодерній же людині не допомогло би знання того, що її стан зумовлено чорною жовчю. Адже тут неможливе дистанціювання. Чорна жовч *і є* меланхолією. Тепер людина просто знає, що її тримає в лещатах щось реальне.

Ось контраст між модерним, обмеженим «я» – хочу сказати: *ізольованим* «я» – і *пористим* «я» попереднього зачаклованого світу. Яка різниця з цього випливає?

Дуже різні екзистенціальні стани. Це добре ілюструє останній приклад з меланхолією та її причинами. Для модерного, ізольованого «я» відкрито можливість дистанціюватися, відсторонитися від усього, що перебуває зовні розуму. Мої остаточні цілі постають всередині мене, а найважливіші значення речей – це ті, що визначаються моєю реакцією на них. Мої цілі та значення можуть бути вразливими для маніпуляції двома описаними раніше способами, але для мене наявна принципова можливість протиставити їм контрманіпуляцію: я уникаю тужних чи спокусливих досвідів, я не вживаю шкідливих речовин тощо.

Це не означає, що ізольоване розуміння змушує вас обирати таке ставлення до світу. Воно лише надає таку можливість, тоді як пористе розуміння не дає такої змоги. Для пористого «я» джерело його найпотужніших і найважливіших емоцій за визначенням перебуває зовні «розуму»; або, краще сказати, для нього не має сенсу сама ідея того, що існує чітка межа, яка уможливлює для нас визначення такої засадничої внутрішньої зони, що ми, спираючись на неї, можемо відсторонитися від всієї решти.

Обмежене «я» може розглянути свою межу як буфер, завдяки якому зовнішні речі не повинні мене зачіпати. Саме в цьому сенсі я й кажу тут про «ізольованість». Таке «я» може розглядати себе як невразливе, як господаря значень речей, що існують для нього.

Два наведених описи виводять нас, відповідно, на дві важливі грані цього контрасту. По-перше, пористе «я» вразливе – для духів, демонів і космічних сил. А разом із цим йдуть і певні страхи, що за певних обставин можуть узяти його в лещата. Натомість ізольоване «я» вийшло за межі світу подібних страхів – наприклад, таких, що жваво зображуються на деяких картинах Босха.

Справді, певна аналогія має місце і тут: адже образи Босха можна розглянути як закодовані прояви внутрішніх глибин, притлумлених думок і почуттів. Але проблема полягає в тому, що ми визначаємо все це як внутрішнє лише за умов істотно перетвореного розуміння «я» і світу – після чого, цілком природно, ми поводимося з ними зовсім інакше. А важливою складовою

цього поводження є саме уможливлення нашого відсторонення від світу.

Можливо, найяскравішою ознакою перетворення нашого світу є те, що сьогодні багато хто озирається на світ пористого «я» з ностальгією – неначе формування міцного емоційного кордону між нами та світом тепер відчувається ними як утрата. Тому вони прагнуть почасти відтворити втрачене почуття. Як наслідок, люди захоплюються фільмами про надприродне, намагаючися знову відчути легке тремтіння. Наші селянські предки вважали б нас божевільними. Не можна відчувати легке тремтіння від того, що є для нас справді жахливим.

Друга грань полягає в тому, що ізольоване «я» може формувати амбітне прагнення відсторонитися від усього, що розташоване за межею, і приписати собі автономний життєвий порядок. Відсутність страху не лише може бути приводом для радощів, а й відкриває можливість для самоконтролю та самокерування.

Таким чином, лінія поділу дієвців і сил у зачарованому світі є розмитою, а розділова лінія між розумом і світом є пористою – що проявляється у тому способі, яким «заряджені» об'єкти можуть на нас впливати. Я щойно згадував про моральний вплив речовин, як-от чорна жовч. Але подібне можна сказати і про стосунки з духами. Пористість межі дається тут взнаки в різних видах «одержимості» – від повного охоплення людини духом, якого зазнає медіум, до різних варіантів панування в людині духа чи Бога, або часткового злиття з ними[5]. Тут також лінія поділу між «я» та «іншим» є розмитою чи пористою. І це відчувається як факт *досвіду*, а не предмет «теорії» чи «вірування».

Не зберігає своєї цілості й інша чітка на сьогодні межа, що відокремлює закони фізичного світу від тих значень, які речі мають для нас. У зачаклованому світі «заряджені» предмети мають каузальну силу завдяки своєму внутрішньому значенню. Насправді відсутність межі можна описати докладніше; адже навіть те розрізнення між двома силами «заряджених» об'єктів – впливом і каузальною силою, – яке я вживаю для

[5] Див. аналіз проблеми одержимості у: Birgit Meyer, *Translating the Devil* (Trenton: Africa World Press, 1999), pp. 205–206.

пояснення ситуації, користуючись при цьому типово модерною логікою, в зачаклованому світі не витримується. Як ми побачимо, таке розрізнення стосовно зачаклованого світу можна провести; але воно не обов'язково відбиватиме два типи подій, відмінних реально, а не лише аналітично. Тобто: та сама сила, яка вас зцілювала, могла зробити вас і кращою чи святішою особою, й усе це, сказати б, чинилося однією дією. Адже брак здоров'я і брак святості часто розглядалися як прояви тієї самої властивості[6]. Із цього, між іншим, випливає, що зцілення ракою, мощами, священними предметами тощо є чимось принципово відмінним від сучасної медицини, навіть коли аналогія видається найближчою. У тому, як люди несли з Кентербері пляшки з водою, начебто змішаною з кров'ю мученика Томаса Бекета, а потім пили цю воду, аби вилікуватися від чогось, на перший погляд, можна вгледіти аналогію сучасного пошуку дефіцитних ліків у спеціалізованій аптеці. Але в минулому світі не діяла та сучасна межа, за якою зцілення стосується лише тіла, а не розуму, а якщо й розуму, то лише тому, що він в описаний раніше канонічний спосіб залежить від змін у людському тілі. Те, що в зачаклованому світі це не так, видно по нерозв'язним взаєминам гріха та хвороби. Ми хворі, бо нас підриває зсередини власна гріховність. У подібних прикладах ми можемо сказати, що гріх відігравав роль, аналогічну тій, що її ми сьогодні приписуємо патології імунної системи[7]. Зазвичай вірили, що певні хворобливі стани мають зникнути після прощення гріхів. Тісний зв'язок між гріхом і хворобою також пояснює рішення Латеранських та інших соборів, які застерігали від звернення до звичайної медицини замість духовних ліків і категорично забороняли відвідувати невірних лікарів (зокрема євреїв).

Безумовно, на практиці багато хто очікував від ліків, що вони діятимуть самі собою, незалежно від духовного стану хворого. Саме на це постійно скаржилися представники Церкви та освічені

[6] Eamon Duffy, *The Stripping of the Altars* (New Haven: Yale University Press, 1992), chapter 8.

[7] Jonathan Sumption, *Pilgrimage: An Image of Mediaeval Religion* (London: Faber & Faber, 1975), p. 78.

коментатори. Але так відбувалося не тому, що люди сповідували настанову сучасного ізольованого «я», яке користується патентованими ліками з аптеки. Радше вони сподівалися, що духовні та фізичні зміни відбуватимуться разом – від випитої води або накладання рук на ковчег – без особливих духовних зусиль із їхнього боку. Цілком подібно багато людей ігнорували умову відпущення гріхів, за якою людина мала сповідатися перед тим, як долучатися до прощі чи іншої дії, пов'язаної з відпущенням; натомість люди вважали, що сама ця дія є достатньою, аби здобути Боже прощення. Саме проти цієї скандальної ситуації протестував Лютер, і він був далеко не першим у своєму обуренні.

Але так само, як раніше були ті, хто у своєму зухвалому ставленні до священних предметів чи дій неначе наближалися до модерної інструменталізації ліків, так і зараз зберігаються рештки поглядів, що пов'язують хворобу з гріхом. Згадаймо реакцію деяких людей на епідемію СНІДу або регулярні закиди хворим на рак, що їхнє ураження пояснюється поганим стилем життя (проти цього, зокрема, протестувала Сьюзен Зонтаґ). У певному сенсі можна стверджувати, що деякі старі настанови взагалі не викорінюються. Річ лише в тому, що, ставлячись до них серйозно, сучасна людина глибоко суперечить істотним рисам модерної ідентичності й сповідує погляди, які більшість людей засудили б як дивні.

У зачаклованому світі п'ятисотрічної давнини чітке розмежування фізичного та морального ще просто не відбулося. Проте це інша грань того самого засадничого факту, що межова лінія довкола розуму була тоді істотно пористою. Явно зовнішні стосовно людини сили та речі могли змінювати й визначати наш духовний та емоційний стан, і не просто через зміни нашого фізичного стану (тим самим опосередковано впливаючи на наше духовне та емоційне становище), а впливаючи одразу на те і те однією дією. Такі дієвці не просто впливали на «розум» ззовні, а долучалися до нашого емоційного та духовного формування.

Це не єдиний прояв того, як ми проводимо сьогодні не визнану на той час межу фізичного та морального. Рішуче розташовуючи нелюдський світ за межами розуму, ми сприймаємо цей світ як царину винятково природних законів. Тут безроздільно

панує постньютоновий модерний світогляд. Але якщо навіть ми теоретично мусимо розглядати людський світ у цей самий «науковий» спосіб, на практиці нам ніколи не вдається втиснути наші взаємини в цей шаблон. Насправді ми сприймаємо царину людських дій як таку, де можна досягнути значних результатів визначним зусиллям волі, чи харизматичним закликом, чи надзвичайним судженням, незвідним до правил і формул. Тому ми часто визнаємо результати як такі, що походять від винятково ефективних (чи неефективних) дій, не маючи змоги приписати їх якомусь визначеному набору законів.

Але саме так наші предки розглядали значущі природні події їхнього світу: дієвість чи недієвість ліків, небувалий врожай чи голод, моровицю чи буревій, спасіння чи загибель на морі. Усі ці події були не проявами загальних законів, які не мають жодного винятку, а наслідками дій чи то злих сил, чи то святих, чи то самого Бога. Наш формальний правовий вислів «дії Бога» мав тоді цілком реальне значення.

Так тривало аж до Ренесансу. Вільям Боувсма вказує, що Кальвін убачав у бурях і повенях особливе провидіння, буквально «дії Бога», що відповідають на наші власні дії[8]. Порядок, який не знає винятків, все ще залишався справою майбутнього. Це ознака лише розчаклованого світу.

Як це все стосується становища віри? Цей стосунок можна викласти двома способами, відповідно до зазначених вище двох граней контрасту «ізольоване/пористе».

По-перше, в зачаклованому світі важко сповідувати невіру. Річ не тільки в тому, що духи є частиною незаперечного устрою речей, а Бог – це дух, і отже, Його існування також незаперечне. Набагато важливішим є те, що Бог посідає в цьому світі місце панівного духа, навіть більше, лише Він гарантує остаточну перемогу добра у світі різноманітних сил, що змушують людину тремтіти від страху та благоговіння. Безумовно, це означає,

[8] William Bouwsma, *John Calvin* (New York: Oxford University Press, 1988), p. 34.

що наші стосунки з Богом і уявлення про Нього можуть мати домішку неоднозначності (як це завжди й буває). Але це також означає, що перспектива відкидання Бога тягне за собою не спочин у безпечному притулку ізольованого «я», а віддання себе на поталу будь-яким іншим силам, окрім Бога. У такій ситуації у нас практично немає іншого виходу, ніж шукати собі іншого захисника, найімовірнішим кандидатом на роль якого є найперший ворог Бога – диявол. Важко розгледіти цю середньовічну ситуацію крізь гущину штучних звинувачень, але не виключено, що невелика кількість відважних душ справді здійснили подібний вибір. Втім, цей вибір вочевидь не міг привабити людські маси.

Загалом у зачарованому світі відсутня можливість виступу проти Бога. Заміритися на це стало можливим лише з переходом до ізольованого «я». Тим самим було усунено величезну перешкоду для невіри. Але, як я вже наголошував, цього було ще недосить; треба було надати також позитивну можливість виключального гуманізму. І тут важливість зміни, що відбулася, стає явною. Вона відкрила шлях такому розчаклуванню від космосу та Бога, яке зробило виключальний гуманізм реальною можливістю.

Можливістю – але ще не реальністю. Щоб побачити, як він став реальністю, нам потрібно ще пильніше придивитися до процесу розчаклування. Те, як цей процес насправді відбувся, позначилося багатьма способами на теперішньому стані західної модерної секулярності, як і на умовах сучасної боротьби між вірою та невірою.

4

II. Я казав про модерне «я» як «ізольоване», а попередній спосіб існування «я» визначив як «пористе». Але вживання цих термінів може ввести в оману. Людина може сповідувати в житті модерний погляд на «я» як ізольоване і при цьому бути добре свідомою себе як індивіда. Справді, таке розуміння «я» сприяє індивідуалізації, навіть атомізму; інколи ми навіть замислюємося, чи може таке «я» сприяти відчуттю спільноти. Ізольованому «я» властиво усвідомлення можливості розчаклування.

А розчаклування часто зачіпає все оточення людини, природне та суспільне.

Натомість життя в зачаклованому, пористому світі наших предків було істотно громадським. Річ не лише в тому, що духовні сили, які в різний спосіб могли впливати на мене, часто виходили з мого людського оточення, як-от прокляття мого ворога чи захисна дія свічки, освяченої в парафіяльній церкві. Більш вагомим є те, що ці сили часто зазіхали на нас як громаду, і ми захищалися від них як громада.

Почнемо з останнього. Відомо, що «добра магія» здебільшого припадала Церкві. Це природно для світоглядної настанови, за якою Бог є найвищим гарантом остаточної перемоги добра. Тому, коли нам загрожує блискавка, ми б'ємо в церковні дзвони. Або, більш фундаментально, ціла спільнота бере участь у процесії «оббивання меж» парафії у дні молебну. З гостіями та іншими священними реліквіями ми обходимо межі парафії, тим самим вкотре відганяючи від себе злих духів. В одному такому ритуалі в Британії Євангеліє читали «в широкому полі серед зерна та зела, щоби дією Божого слова сила злих духів, які перебувають у повітрі й занечищують його... була відведена... тож урожай був би цілий, а не уражений... і служив нам для наших потреб та підтримки нашого тіла»[9]. Наш захист має тут колективний характер, він спирається на силу, яку ми можемо проявити лише як спільнота – на найближчому рівні як парафія, але ширше також і як уся повнота Церкви.

Отже, в таких речах ми всі заодно. Це призводить до двох наслідків. По-перше, від цього надзвичайно зростає вага консенсусу. Стати «єретиком» і відкинути вищу силу або засудити спільну практику як ідолопоклонство тут не є особистою справою. Селяни, які не брали участі у громадських ритуалах або засуджували їх, підважували ефективність спільних дій, а отже, наражали на небезпеку всіх і кожного.

Ми постійно забуваємо про це, коли засуджуємо нетерпимість попередніх століть. Допоки спільний добробут пов'язувався з колективними ритуалами, побожністю та відданістю, людина не могла вийти з лав, і тим більше обмовити чи осквернити

[9] Цитовано в: Wilson, *The Magical Universe*, p. 38.

ритуал, не зачіпаючи при цьому інших. Реакцією було глибинне прагнення спільноти поставити таку людину на місце.

За цих ранніх часів спільноти – і не парафії, а цілі королівства – розглядалися як такі, що спільно відповідають перед Богом за правовірність їхніх членів. Відступництво одного могло наразити на кару всіх. Вважалося, що в певний момент Бог наче змушений наслати кару, маючи це своєю, сказати б, справою честі. Так, зокрема, це представлялося Лютерові[10]. Навіть така пізня і (принаймні у певному сенсі) просвічена постать, як Жан Боден, ще наприкінці XVI ст. писав про необхідність переслідування відьом, зазначаючи, що ми мусимо «рішуче помститися їм, аби припинити гнів Божий»[11].

Дуже міцним було переконання, що суспільство, в якому мешкають єретики і навіть невіруючі, має впасти у безлад. Це переконання у напівраціоналізованій формі дається взнаки ще й за часів Просвітництва – зокрема, у тезі про те, що клятви вірності не мають чинності для атеїстів, бо вони, за визначенням, не страхаються відплати в житті після смерті. Так вважав Лок, і до цього схилявся навіть Вольтер.

Це означає, що люди піддавалися великому тискові, аби вони залишалися правовірними. Таким був перший важливий наслідок. Але для наших теперішніх цілей – дослідження способів, якими Бог для людей того часу був об'єктом «наївного» досвіду, – другий наслідок був, напевно, ще важливішим. Це повертає нас до зазначеного мною раніше другого виміру присутності Бога у світі. Коли така важлива суспільна дія передбачає спільне використання відповідної «магічної» чи духовної сили, суспільство як таке постає осереддям зазначеної сили. Як же можна брати щиру участь у суспільних дійствах, на зразок ритуального визначення меж парафії, і водночас скептично ставитися до сили Бога та причастя? Це було б те саме, що сучасній людині лагодити розетку, сумніваючися в існуванні електричного струму. Сила Бога являлася людині через щоденне функціонування її спільноти.

---

[10] Jean Delumeau, *La Peur en Occident* (Paris: Fayard, 1978), p. 221.

[11] Там само, с. 393.

Наведений мною приклад стосується життя парафії. Однак те саме можна сказати і про вищі щаблі суспільства – аж до королівства чи всесвітньої Церкви. Ці два останніх, кожне у свій спосіб, могли існувати лише завдяки священній силі, яка стосовно королівства представлялася як «божественна охорона короля», його помазання, властива йому чудодійна сила тощо.

Суспільні зв'язки на всіх цих рівнях були переплетені зі священним; іншого насправді не можна було собі й уявити. Як могло суспільство існувати в зачаклованому світі без такої підтримки? Якби воно не спиралося на священну силу Бога, йому довелося б спиратися на антисвященну силу диявола.

Таким чином, саме суспільство, як цілісна й доконечна реальність, свідчить про Бога. Із цього випливає не лише принцип «я маю моральні та духовні прагнення, отже, Бог існує», а й «ми є єдиною громадою, отже, Бог існує». У цьому плані Бог відіграє в суспільстві екзистенційно-засадничу роль, і це, можливо, найкраще пояснює, як важко було вселити в наші розуми думку про те, що суспільство може існувати як ціле й не спираючися на спільні релігійні переконання[12].

III. Тепер звернімося до іншої комплексної риси, яка була конче важливою у світі наших предків, а сьогодні також зійшла нанівець. Історія скасування цієї риси відіграє центральну роль у тому суспільному перетворенні, яке я прагну дослідити. Вона поєднує середньовічне християнство з багатьма (напевно, більшістю) цивілізаціями, в яких панувала «вища» релігія.

Можна назвати цю рису напруженим балансом двох видів цілей. З одного боку, християнська віра вказувала в бік самотрансценденції, спрямування життя до чогось вищого за звичайне людське процвітання. Ми вже обговорювали це раніше. З іншого боку, інституції та практики середньовічного суспільства (як і будь-якого іншого) принаймні частково зосереджувалися

[12] Вважаю, що практично це саме стверджував і Люсьєн Февр у своїй уславленій книзі про Рабле. Див.: Lucien Paul Victor Febvre, *Le probleme de l'incroyance au XVIe siecle, la religion de Rabelais* (Paris: A. Michel, 1947).

на сприянні бодай якомусь людському процвітанню. Цим створювалася напруга між вимогами тотального перетворення, до якого закликала віра, і вимогами звичайного повсякденного життя.

Це напруження проявлялося в різний спосіб. Одним із найвідоміших і найпоширеніших проявів є ідея безшлюбності, яка набула великої ваги в ранній Церкві. Першими хвилями пустельницького та чернецького життя рушила думка про те, що безшлюбність дає змогу віддати серце Богові цілковито. Народження потомства є нашою відповіддю на гріхопадіння, яке потягнуло за собою смертність людини. Народжуючи, ми продовжуємо свій рід за гріховних часів. Але через безшлюбність ми можемо спробувати вистрибнути з гріховного часу й повернутися до Божественної вічності[13].

Це напруження можна здолати в Церкві, де обітницю безшлюбності приймають усі, як свого часу робила секта шейкерів. Або так, як це робили протестанти: суцільно відкидаючи саму ідею безшлюбності. Проте в останньому разі напруження між вимогами досконалості та повсякденного життя проявляється в інших формах.

Втім, Католицька та Православні Церкви поєднували ідею безшлюбності з визнанням легітимності життя у шлюбі. Згодом ці два способи життя стали навіть розглядатися як такі, що доповнюють один одного. Так, у Католицькій Церкві (принаймні теоретично) духівництво, що дотримується обітниці безшлюбності, молиться, а також виконує священицькі та пастирські функції стосовно одружених мирян, які, зі свого боку, підтримують духівництво. У ширшому масштабі, монахи моляться за всіх, жебрущі ордени проповідують, інші роздають милостиню, утримують лікарні тощо. Згодом напруження залагоджується в балансі, що базується на взаємному доповненні функцій.

Звісно ж, постійних джерел напруження ми в такий спосіб не позбуваємося. По-перше, зберігається постійна незбіжність між

[13] Peter Brown, *The Body and Society* (New York: Columbia University Press, 1988), chapters 4, 7.

панівними, визнаними уявленнями про процвітання та вимогами Євангелія. Етика честі, вимоги гордості та високого статусу є неодмінними складовими моделі процвітання, принаймні у найвищих верствах суспільства. Так само особливі вимоги, що їх висувало життя воїна (як основне покликання пересічної знаті), було дуже важко узгодити з Євангелієм, попри спроби їхнього синтезу, як-от в образі монаха-хрестоносця.

До цього джерела суперечки додається ще одне ускладнення, яке стосується місця й ролі таїнств та освячених предметів. Усе це має сприяти спасінню вірних. Але освячені предмети також перебувають у самому осередді «білої магії», за допомоги якої захищається від загроз і примножується звичайне людське процвітання. Тому священні реліквії є частиною процесії, з якою парафіяни обходять межі своєї парафії. Крім того, ці реліквії, на кшталт освячених свічок, вживалися для відведення злих чар і хвороб.

Загалом це продовжує традиції Євангелія, де Ісус вживав Свою силу для зцілення хворих та відновлення людей для квітучого життя. Але де цей ужиток священних сил перетинає межу, за якою його сакральна мета, спасіння, відступає на другий план, чи навіть опоганюється в ім'я земного процвітання? Як ставитися до реліквій, які приносять додому й використовують як потужний засіб досягнення певної мети? А якщо священна сила вживається заради любовних чарів?[14]

Еразма відштовхувала відверто корислива спрямованість більшості форм пересічної побожності:

> Є такі, хто вклоняється певним небесним силам за особливими ритуалами. Один щодня вітається зі святим Христофором, щойно бачить його образ, оскільки переконав себе, що в такі дні він буде невразливий для злої смерті. Другий вклоняється святому Роху; але чому? Тому що вірить, що цей святий відганяє чуму. Ще інші мурмочуть молитви святій Варварі чи святому Георгію, аби не впасти в руки ворога. Цей дає обітницю святій Аполонії, щоб уникнути зубного болю; інший вдивляється в образ святого Іова,

[14] Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (London: Weidenfeld, 1971), pp. 34–35.

аби позбутися сверблячки. Деякі роздають частину своїх статків бідним, щоб їхні справи не зазнали лиха; інші запалюють свічки святому Єронімові, щоб налагодити геть лихі справи.

Для Еразма все це дорівнювало ідолопоклонству[15].

Усвідомлюючи ці моменти напруження, ми можемо розглянути середньовічний католицизм як такий, що передбачав своєрідний баланс на основі ієрархічної взаємодоповнюваності. Таким був загальновизнаний принцип організації суспільства загалом. Наприклад, славетна формула «монахи за всіх моляться, пани всіх захищають, селяни на всіх працюють» втілювала ідею організації суспільства за доповнювальними функціями, хоча ці функції були різної гідності. В аналогічний спосіб покликання безшлюбності могло сприйматися як вище, і, безумовно, так само сприймалося покликання священства, але у функціональному цілому ці покликання врівноважувалися іншими та нижчими способами життя.

Це означає, що в суспільстві завжди було місце для чогось меншого, ніж найвищі покликання та прагнення. Напруження розв'язувалося в рівновазі. Невдовзі ми побачимо, що це не вся правда про пізнє середньовіччя, але безумовно частина такої правди.

Іншим проявом цього напруженого балансу можна вважати карнавал та інші подібні святкування, як-от «свято неслухняності», свято «хлопчика-єпископа» і таке інше. У такі моменти звичайний порядок речей перевертався і світ ставав шкереберть. Це були короткі моменти гри, коли люди розігрували стан перевертання звичайного ладу. Хлопці носили митру або дурні робилися королями на день; те, що зазвичай шанувалося, нині висміювалося, люди дозволяли собі всілякі вільності, не лише в сексуальному плані, а й доходячи майже до насильства абощо.

---

[15] Preserved Smith, *Erasmus* (New York: Ungar, 1923 [1962]), p. 57. Там само, с. 294, див. про пародію Еразма, яка представляла уявні «скарги» Діви Марії на докучливість її побожних прихильників.

Ці святкування вражають насамперед тим, що людське значення в них, на певний момент, ставало водночас дуже відчутним – люди віддавалися їм цілком щиро – та загадковим[16]. Загадка є особливо складною для нас, людей модерності, й вона полягає в тому, що такі гуляння зовсім не втілювали собою якусь альтернативу встановленому порядку в тому сенсі, як ми це розуміємо в сучасній політиці – себто представляючи альтернативний розпорядок, який може замінити теперішній панівний розподіл. Висміювання обмежувалося розумінням того, що кращі, вищі, чеснота, церковна харизма тощо мають панувати; в цьому сенсі гумор не був цілком серйозним[17].

Наталі Девіс стверджує, що джерелом усіх цих міських свят було село, де молодим неодруженим чоловікам дозволялися вільнощі у вигляді знущань і заворушень на кшталт шаріварі. Але вона вказує й на те, що подібні знущання здебільшого здійснювалися на підтримку панівних моральних цінностей[18].

І все ж, попри таке визнання чинного порядку, вочевидь крізь демонстрації та сміх явно проступало щось інше – якесь глибоке та палке прагнення, що розходилося з цим порядком. Що ж відбувалося? Я не знаю цього напевно; але є деякі цікаві та глибокі ідеї, які нам варто завважити.

Навіть за тих часів вказані ритуали пояснювалися людською потребою в запобіжному клапані. Тягар чеснот і добропорядності був настільки важким, а під придушенням інстинкту накопичувалося стільки пари, що періодично потрібно було знижувати тиск, аби всю систему не рознесло на друзки. Безумовно, люди того часу не мислили в категоріях пари, але

[16] Звісно, як вказує Вілсон (*The Magical Universe*, pp. 31–33), карнавали були також і ритуалами родючості, але наразі мене цікавить лише їхня функція перевертання наявного порядку.

[17] Це не означає, що висміювання та пов'язане з ним насильство не містили також значної кількості реальної ворожості, зокрема між суспільними групами. Могло трапитися й таке, що театралізована агресія переходила в реальну – спонтанно, а інколи й навмисно. Приклад останнього наведено в: E. Le Roy Ladurie, *Le Carnaval de Romans* (Paris: Gallimard, 1979).

[18] Natalie Zemon Davis, *Society and Culture in Early Modern France* (Stanford: Stanford University Press, 1975).

французький чернець чітко висловив цю саму думку в термінах технології того часу:

> Ми робимо це задля жарту, а не щиро, як приписує стародавній звичай, щоб раз на рік наша вроджена дурість виходила назовні й випаровувалася. Хіба ж бурдюки та діжки з вином не тріскаються, якщо в них час від часу не відкривати клапан для виходу повітря? Ми також є старими діжками...[19]

Також у цей час, а пізніше й поготів, люди пов'язували ці святкування з римськими сатурналіями. Справжня історична наступність тут не видається обґрунтованою, але загалом цілком прийнятно вважати, що тут далося взнаки щось подібне. Ідея цієї паралелі спиралася на теоретичне осмислення сатурналій та інших подібних свят (зокрема, традицій стародавньої Месопотамії, а також ритуалів оновлення світу в ацтеків). Їхня засаднича ідея вбачалася в тому, що порядок стримує первинний хаос, який є водночас його ворогом та джерелом будь-якої енергії, включно з енергією цього порядку. Стримування хаосу мало опанувати цю енергію, й у найвищі моменти впровадження порядку це вдавалося. Але роки повсякдення руйнують і підривають силу порядку; тому він може зберегтися лише завдяки періодичним оновленням, в ході яких сили хаосу спершу звільняються, а потім підкоряються наново встановленому ладові. Усе відбувалося так, ніби зусилля з підтримки порядку проти хаосу зрештою неминуче мало ослабнути й ущухнути, якби цей порядок не з'єднувався наново з первинними енергіями хаосу, щоб постати з оновленою силою. Важко викласти це цілком чітко, але йшлося про щось подібне.

Також, звісна річ, слід згадати Бахтіна, який вбачає в сміхові напруження утопії. Сміх, що скасовує всі кордони; тіло, що пов'язує нас з усім і вся – ось що святкується в карнавалі. Тут передвіщається щось на кшталт карнавального другого пришестя[20].

---

[19] Цитовано у: Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe* (New York: New York University Press, 1978), p. 202.

[20] Mikhail Mikhaelovich Bakhtin, *Rabelais and His World*, trans. Helene Iswolsky (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1968). (Пор.: Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. – М.: Художественная литература, 1990. – *Прим. перекл.*).

Віктор Тернер висуває іншу теорію. Порядок, який ми висміюємо, є важливим, але не остаточним; натомість остаточною є спільнота, яка йому служить, і ця спільнота є істотно егалітарною: вона охоплює всіх. Утім, ми не можемо відмовитися від порядку. Тому ми періодично поновлюємо його, наново відкриваємо його для себе, повертаємо його до первинного значення, призупиняючи його дію в ім'я спільноти, яка є засадничою, члени якої є рівними, і яка лежить в його основі[21].

Я виклав ці ідеї, оскільки всі вони, хай би якою була їхня наукова вартість, вказують на ту саму важливу ознаку світу, в якому відбувалися ці святкування. Ідеться про певне відчуття взаємодоповнюваності, взаємної необхідності протилежностей – тобто таких протилежних станів, які не можна проживати одночасно. Безумовно, у певному сенсі ми всі так живемо: працюємо упродовж годин *x*, відпочиваємо упродовж годин *y*, спимо упродовж годин *z*. Але модерному розумові важко збагнути те, що взаємодоповнюваність, пов'язана з карнавалом, сягала морального чи духовного рівня. Тут ми маємо справу не просто з фактичною несумісністю, на кшталт неспроможності одночасно спати й дивитися телевізор. Натомість ми стикаємося з речами, що викликали насолоду та прокляття, з відкритим і прихованим, із порядком і хаосом. Спільним у всіх наведених мною описах карнавалу є те, що вони постулювали світ – а за ним, напевно, і цілий космос – у якому порядок потребував хаосу, а люди мали надати місце суперечливим принципам.

Погляд на це Віктора Тернера є особливо цікавим, оскільки він намагається розглянути феномен карнавалу в ширшій перспективі. Це один із проявів тих стосунків, які мали місце в неймовірній кількості домодерних суспільств у всіх частинах світу. У своїй загальній формі ці стосунки можна визначити так: кожна структура потребує антиструктури. Під «структурою» Тернер розуміє, користуючись фразою Мертона, «"впорядковану

[21] Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (Ithaca: Cornell University Press, 1969), and *Dramas, Fields, and Metaphors* (Ithaca: Cornell University Press, 1978).

сукупність наборів ролей, статусів і ранжування цих статусів", яка *свідомо* визнається й регулярно застосовується в даному суспільстві»[22]. Можливо, ми могли б переформулювати це визначення в термінах кодів поведінки в суспільстві, в якому визначені різні ролі та статуси, а також їхні права, обов'язки, повноваження та вразливості.

Ідея Тернера полягає в тому, що в багатьох суспільствах, де цей код сприймається цілком серйозно і здебільшого впроваджується примусово, навіть жорстоко, все ж існують моменти чи ситуації, коли він призупиняється, нейтралізується чи навіть порушується. У середньовічній Європі такими моментами безумовно були карнавал і «свято неслухняності». Проте такі «ритуали перевертання» були насправді дуже поширеними. Наприклад, у ритуалі сходження короля на трон у різних африканських суспільствах кандидат мав пройти через тяжкі випробування, упродовж яких майбутні піддані лаяли, сварили і навіть били та штовхали його[23].

Аналогією цього перевертання був інший тип відносин, відповідно до яких люди, що за панівного правового та політичного коду визнавалися слабкими чи мали низьке походження, наділялися іншим видом влади в додатковій царині. Тернер наводить приклади багатьох африканських суспільств, сформованих панівними завойовниками, що підкорили собі місцевих мешканців. «Завойовники контролюють найвищі політичні посади: короля, губернаторів провінцій та вождів. З іншого боку, місцеві мешканці через своїх лідерів здійснюють містичний контроль за родючістю землі й усього, що на ній. Ці автохтонні люди мають релігійну силу, "силу слабкого", як противагу правовій і політичній силі сильного, і представляють саму нерозділену землю проти політичної системи з її внутрішніми поділами та ієрархіями повноважень»[24].

---

[22] Turner, *Dramas*, p. 237.

[23] Turner, *The Ritual Process*, pp. 101, 171; див. також опис особливої церемонії племені ашанті – там само, pp. 178–181.

[24] Turner, *Dramas*, p. 234.

Своєю чергою, ця ситуація має аналогії в усіх тих суспільствах, де різні класи людей низького походження й без доступу до влади мають певні повноваження у своїй окремій царині (як це, наприклад, подеколи відбувається з жінками), або слабкий і нужденний ізгой наділяється певною харизмою – як-от святий шаленець чи навіть злидар у середньовічному суспільстві (про зміну його долі в ранньомодерному суспільстві я ще казатиму далі).

Тернер поширює аналогію ще далі, охоплюючи нею суспільства з «ритуалами переходу» на кшталт тих, які вивчав Арнольд ван Геннеп[25]. Точка дотику тут полягає в тому, що ритуали, за допомоги яких люди переходять від одного статусу до іншого – приміром, ритуали обрізання молодиків, що набувають статусу дорослих – передбачають вихід неофітів із їхньої попередньої ролі та входження їх у певне «переддення» нового статусу, де з них здирають усі ознаки попереднього. Можна сказати, що їхня стара ідентичність стирається, й вони проводять певний час «на порозі», зазнаючи переживань і випробувань перед тим, як вступлять у нову ідентичність. Метафора «порогу» належить ван Геннепові, який винайшов на позначення цього стану термін «лімінальність». Тернер розглядає лімінальність як різновид «антиструктури», оскільки це стан, у якому тимчасово усуваються маркери звичайного коду з його правами, обов'язками та критеріями статусу.

Спільною для всіх цих ситуацій є гра структури й антиструктури, коду й антикоду. При цьому або код на певний момент призупиняється чи порушується, або ж, як у стосунках між завойовниками та автохтонами, самий код передбачає принцип, протилежний до панівного джерела влади, відводячи простір для доповнювальної «сили слабкого». Усе відбувається так, ніби люди відчувають потребу доповнити структуру влади її протилежністю. Інакше... що?

Тут важко визначити засадничі інтуїції. Деякі версії я вже згадував у зв'язку з карнавалом. Одною з них, безумовно, є

[25] Arnold van Gennep, *Rites of Passage* (London: Routledge, 1960).

ідея про те, що тиск коду треба періодично послаблювати – тобто спускати пару. Але часто видається, що діє ще інша ідея: що невпинно застосовуваний код висмоктав би нашу енергію цілковито, тому код має наново опановувати деякі неприборкані сили протилежного принципу. Коментуючи працю Евана-Притчарда про ритуали, що приписують непристойність, Тернер каже:

«Груба енергія, звільнена у відвертому символізмі сексуальності та ворожості статей, спрямовується до головних символів, які представляють структурований порядок, а також цінності та чесноти, від яких цей порядок залежить. Кожна опозиція долається чи трансцендується у відновленій єдності, яка до того ж посилюється тими самими потенціями, що їй загрожують. Один з аспектів ритуалу проявляється в тому, що ці обряди стають засобами підкорення суспільному ладові тих самих сил безладу, які кореняться в будові людини як ссавця»[26].

Ці пояснення все ще виглядають радше «функціоналістськими»: метою відповідних дій досі видається збереження суспільства. Але Тернер ставить ці дії в контекст сили тяжіння спільності (*communitas*), яке виводить нас за межі цього рівня пояснення. В основі *communitas* лежить інтуїція нашої єдності, глибшої, ніж наші взаємини на рівні різноманітних кодованих ролей; ми також є сукупністю багатогранних людських істот, істотно рівних і пов'язаних в єдине ціле. Саме ця засаднича спільність проявляється в моменти перевертання чи порушення порядку, і саме вона забезпечує легітимність силі слабкого.

Безумовно, в цього опису також є свій «функціоналістський» бік. Коли ми сваримо й ганьбимо нового короля, ми нагадуємо йому й собі, що права та привілеї короля мають вищу мету, якою є добробут цілої спільноти. Проте, на думку Тернера, сила тяжіння *communitas* може вийти далеко за межі нашого суспільства. Воно пробуджується чуттям нашої єдності як рівних людських істот, що належать до одного цілого. Поштовх до антиструктури може виходити з рівня, глибшого за суспільство і навіть глибшого за людяність. Із цього погляду, ми

[26] Turner, *The Ritual Process*, p. 93.

маємо всі підстави розглянути перше напруження, згадане мною раніше – між звичайним процвітанням та вищим покликанням, що передбачає зречення першого, – як ще один приклад протистояння структури та антиструктури. Структурам влади, власності, військового панування кидає виклик життя, яке претендує бути вищим, але не може просто замінити собою чинний порядок. Вони змушені співіснувати, відтак формуючи певний рід взаємодоповнюваності.

Це дає нам змогу побачити, що гра структури та антиструктури може відбуватися на більше ніж одному рівні, оскільки вся ця взаємодоповнюваність держави та Церкви входить до структурної опозиції з антиструктурою карнавалу.

Отже, сила тяжіння *communitas* потенційно є полівалентною. Вона може охоплювати не лише нашу спільноту, а й усе людство. Виводячи ж нас за межі наших кодованих ролей, воно також виконує низку інших функцій, крім звільнення нашого чуття єдності. Воно також вивільняє нашу спонтанність і креативність, дає волю вибраженню.

У цьому плані сила антиструктури також походить із чуття того, що всі коди нас обмежують, затуляють від нас щось важливе, заважають нам побачити й відчути величні речі. Ми пам'ятаємо, що в деяких ритуалах переходу старші користуються цим лімінальним станом, щоб навчити молодих найглибшої мудрості їхнього суспільства – неначе таких речей можуть навчатися лише ті, хто загострив свою сприйнятливість завдяки виходу зі своїх нормальних кодованих ролей. Ми розпізнаємо тут принцип, який лежить в основі виїзної наради чи «ретріту» – як у церковному, так і у світському середовищі.

Таким чином, загальним явищем тут є відчуття необхідності антиструктури. Усі коди потрібно врівноважити, а інколи навіть поглинути їх у їхньому запереченні, бо інакше на нас очікує жорсткість, розслаблення, атрофія суспільних зв'язків, сліпота, і зрештою, цілком можливо, саморуйнування. І напруження між часовим і духовним, й існування карнавалу та інших ритуалів перевертання показують, що в латинському християнстві це чуття було дуже жвавим. Що ж сталося з ним сьогодні?

Як показує щойно наведена згадка про «рітріт», воно не зникло цілковито. Ми зберігаємо його у своєму повсякденному житті. Ми відчуваємо потребу «закинути все це», призупинити звичайний спосіб життя і якось «підзарядитися» – подалі від звичних місць, на святах, поза межами наших звичайних ролей. Безумовно, ці моменти нагадують карнавал: громадські свята, футбольні матчі – де, як і наші далекі предки, ми балансуємо на межі, а інколи опиняємося й за межею насильства. *Communitas* проступає також у моменти надзвичайної небезпеки чи втрати – як це було з натовпами, які об'єднувала жалоба за Принцесою Ді.

Змінилося ж те, що ця потреба в антиструктурі вже не визнається на рівні цілого суспільства й у зв'язку з його офіційним політико-правовим устроєм. Можна спитати: як це могло статися? В усіх згаданих вище прикладах потреба в антиструктурі розумілася в термінах духовного контексту: людський код існує в межах ширшого духовного космосу, і його відкритість антиструктурі потрібна для утримання належних стосунків суспільства з космосом, або для того, щоб скористатися його силами. Із цього погляду, затьмарення даної потреби є простим наслідком секуляризації публічного простору (перше розуміння секуляризації, про яке йшлося у вступі).

Я завважую це тут, бо переконаний, що згаданий процес відігравав дуже важливу роль у розвитку секулярності в її першому розумінні. Тобто саме затьмарення чуття необхідної взаємодоповнюваності, потреби в антиструктурі передувало секуляризації публічного простору та сприяло її поступові. Ідея того, що код не має залишати місце для принципу, який йому суперечить, що силовому впровадженню коду не має бути меж – тут маємо основу тоталітаризму – є не просто одним із наслідків затьмарення антиструктури в модерності. Це, безумовно, правда. Але правдою є й те, що спокуса впровадити код, який не знає меж, ішла попереду. Саме піддатливість цій спокусі і сприяла настанню модерної секулярності в усіх її розуміннях.

Це частина історії, до якої я перейду невдовзі. Зараз же я хочу просто завершити вже окреслене мною протиставлення між теперішнім і минулим.

Безсумнівно, одним із наслідків затьмарення антиструктури була ця схильність вірити, що досконалий код не треба обмежувати, що його можна й треба впроваджувати безмежно. Ця ідея лежала в основі різноманітних тоталітарних рухів і режимів нашого часу. Суспільство слід цілком зорганізувати, і жоден із традиційних запобіжників дії не має перешкоджати цій справі. У менш драматичній версії це сприяє «вузьким поглядам», на догоду яким певним суспільним групам приписуються політкоректні «правила мовлення», а громадськості в позитивних тонах подаються гасла на кшталт «нульової терпимості».

Моментом, коли водночас затьмарилася антиструктура й серйозно розглядався проект запровадження коду без жодних моральних обмежень, напевно, стала доба Великої Французької революції. Це найбільш ясно випливає зі спроб різноманітних революційних урядів тих часів винайти свята, що мали виражати та зміцнювати собою нове суспільство. У цих спробах вони широко спиралися на традиційні гуляння (зокрема карнавал), прощу (за її моделлю влаштовували святкування річниці взяття Бастилії – *Fête de la Fédération*) і процесії Тіла Христова (*la Fête Dieu*). Але природа цих спроб у певному сенсі виявилася геть протилежною.

Так сталося, бо цілковито бракувало виміру антиструктури. Метою цих спроб було не зробити пробіл у нині чинному коді, а дати вираз його духу й надихнути ототожнення з ним. Антиструктурні складові карнавалу інколи запозичувалися, як це відбувалося під час дехристиянізації Другого року республіки, але це деструктивне осміювання було спрямоване проти старої релігії та старого режиму загалом. Воно мало на меті завершити руйнування ворогів панівного коду, а не призупинити самий цей код[27].

Як і годиться святкуванням офіційної реальності, ці торжества загалом були добре зорганізовані; їхнім призначенням було святкувати самі суспільні межі, або ж «природу»; вони

[27] Mona Ozouf, *La Fête Révolutionnaire* (Paris: Gallimard, 1976), pp. 102–108. Див. також: Michel Vovelle, La mentalité révolutionnaire: société et mentalités sous la révolution française (Paris: Editions sociales, 1985).

були суто егалітарними та обопільними. Їхні організатори намагалися втілити в життя ідею Руссо про скасування будь-якого розрізнення між глядачами та акторами. В одному зі звітів про таке торжество зазначалося: «Свято свободи 15 травня було щонайменше національним у тому плані, що люди в ньому були водночас акторами та глядачами»[28]. Ці урочистості були рішуче антропоцентричними. «Єдиною справжньою релігією є та, що облагороджує людину, надаючи їй піднесену ідею гідності її власного єства та того величного призначення, до якого вона покликана впорядковувачем людяності»[29].

Не дивно, що ці торжества виявилися смертельно нудними й зникли разом із новим календарем, в якому вони значилися, й тим режимом, який їх спонсорував. Це були провісники аналогічних спроб самосвяткування в комуністичних режимах XX ст., які зрештою спіткала та сама доля. І ці торжества кажуть нам дещо про те, що сталося за нашої доби з традиційними антиструктурами. Ми можемо побачити це на прикладі застосування деяких аспектів карнавалу в дехристиянізації 1793 року. Метою цього застосування може бути дороговказ до утопії, або до нового й цілковито гармонійного суспільного ладу. Я повернуся до цього пізніше.

Але розбудова структури без моральних меж для доби, що забула антиструктуру, є лише спокусою, а не приреченістю. Цього

---

[28] Ozouf, *La Fête Révolutionnaire*, p. 88. Руссо чітко формулює цей свій принцип в листі до д'Аламбера, де він протиставляє модерний театр і громадські торжества справжньої республіки. Ці останні відбуваються просто неба. Руссо ясно вказує, що ключовою ознакою цих доброчесних зборів є тотожність глядача та виконавця:

> Але яким був предмет цих вистав? що вони показували? Коли завгодно, нічого. Зі свободою, скрізь, де панує натовп, панує і добробут. Поставте в центрі якогось місця кіл, увінчаний квітами, зберіть там людей, і ви матимете свято. Зробіть ще краще: віддайте виставу глядачам; зробіть їх самих акторами; вчиніть так, щоб кожен бачив і любив себе в інших, аби тим самим всі вони ліпше з'єдналися.

Див.: *Du Contrat Social* (Paris: Garnier, 1962), pp. 224–225.

[29] Вислів Кабаніса, цитований у: Ozouf, *La Fête Révolutionnaire*, pp. 336–337.

можна уникнути, і загалом це вдається. Принцип протиставлення може відбитися в нашому панівному політичному коді (зокрема, в ідеї розділення влади), і загалом це робиться заради принципу обмеження, заради негативної свободи суб'єкта. Звісно, ще можна робити інтелектуальні спроби показати, як ці вільні, самообмежувальні режими випливають із єдиного принципу – як ми це бачимо, наприклад, у сучасному «лібералізмі» Роулза та Дворкіна. Це показує, як глибоко в модерності присутній міф єдиного, всеповноважного коду[30]. Але є й теоретики, як-от Бенджамін Констан, Алексіс де Токвіль, а в XX ст. Ісая Берлін, які зазначали, що ми маємо визнавати більше ніж один принцип, а ті принципи, що ми їх істотно визнаємо, часто суперечать один одному.

Там, де в теорії та на практиці розвивалися такі плюралістичні ліберальні режими, наслідки затьмарення антиструктури були значно м'якішими. Ми можемо навіть сказати, що в таких суспільствах антиструктура знайшла собі нове місце в приватній царині. Розрізнення громадського та приватного, а також широке поле негативної свободи постають у цих суспільствах як еквівалент святам перевертання в суспільствах минулого. Тут, у нашій приватній царині, серед друзів і домашніх, або у довільних товариствах, ми можемо звільнитися від рутини, відкинути наші кодовані ролі, мислити й почуватися всім своїм єством, а також знаходити різні інтенсивні форми спілкування. Без цієї зони жити в сучасному суспільстві було б неможливо.

Ця неофіційна зона розвинула власну громадську сферу, в якій підживлюється вибраження, здійснюється обіг ідей та образів. Це царини мистецтва, музики, літератури, думки, релігійного життя, без яких наше особисте звільнення від рутини було б радикально збіднене. Цей сучасний простір для антиструктури відкриває безпрецедентні можливості для безперешкодної творчості, але водночас і для досі незнаних загроз ізоляції та

[30] Я обговорюю це питання докладніше в статті "Iris Murdoch and Moral Philosophy", у виданні: Maria Antonaccio and William Schweiker, eds., *Iris Murdoch and the Search for Human Goodness* (Chicago: University of Chicago Press, 1996).

втрати смислу. Усе це випливає з того факту, що цей простір є «приватним», а його громадська сфера підтримується суто довільною участю[31].

У цьому плані сучасний стан суспільства структурно відрізняється від усього, що було раніше. А це означає, що певна частина традиційної гри структури та антиструктури для нас вже є недосяжною. У ритуалах перевертання, або в тих звичаях лайки в африканських суспільствах, про які я казав раніше, ми не лише маємо віяння протилежних принципів, яким дозволено постати й розпочати кумедну бійку. Зазвичай метою є також звести їх у певну синергію, зробити структуру менш самозамкненою й водночас дозволити їй скористатися енергією антиструктури заради самооновлення.

Здається, що в модерну добу ми вже неспроможні на щось подібне – принаймні не засобами ритуалу. Інколи антагоністичні сили в суспільстві зводяться разом, і ми розпізнаємо їхню спорідненість завдяки спільній загрозі або в моменти спільної скорботи. Але це вже трохи інше. Той факт, що зовнішня загроза так часто потрібна для нашого з'єднання, до певної міри пояснює збереження сили сучасним націоналізмом.

Отже, одним із місць, в які мігрувала антиструктура, є приватна царина й посталі з неї громадські сфери. Однак це ще не все. Поклик антиструктури залишається сильним у нашому вкрай незалежному, технологічному, надзвичайно збюрократизованому світі. Де в чому він навіть сильніший, ніж будь-коли. Розвиток цього суспільства упродовж останніх двохсот років супроводжували хвилі протестів проти централізованого контролю, суворої регламентації, тиранії інструментального розуму, сил підкорення, зґвалтування природи, умертвіння вибраження. Кульмінацією цих протестів стали шістдесяті та сімдесяті роки XX ст., і ми можемо бути певні, що ця хвиля була не останньою.

У такі часи багато сторін карнавалу пригадуються й прилаштовуються до нових цілей. Згадаймо травень 1968 року в Парижі, з його зреченням структури (le cloisonnement) та

[31] Див. обговорення ліміальності та сучасного мистецтва у Тернера: *Dramas*, pp. 254–257; та *The Ritual Process*, pp. 128–129.

енергією *communitas*, яку він начебто вивільнював. Французькі «шістдесятники» хотіли саме що уникнути антиструктури приватного простору; вони хотіли вивести її в центр громадського простору й фактично скасувати розрізнення між цими двома.

Однак і тут була важливою різниця з тим місцем, яке антиструктура посідала раніше. Тут заперечення коду ставало джерелом утопій і нових проектів, які мали заступити собою наявне суспільство (як я згадував про це раніше). Карнавал та революція ніколи не збігаються, хай би як їх намагалися зблизити грайливі революціонери. Метою революції є заміна теперішнього порядку. Вона використовує попередні антиструктури, щоб винайти новий код свободи, спільноти, радикального братства. Це місце народження нового та досконалого коду, який не потребуватиме моральних меж і не терпітиме жодної антиструктури. Це антиструктура, що має покласти край усім антиструктурам; мета, здійснення якої (чого, на щастя, не сталося 1968 року) перетворюється на жахіття.

У цей момент ми усвідомлюємо мудрість старої гри коду та його заперечення, яку ми зараз ризикуємо випустити з поля зору. Усі структури треба обмежувати, якщо не призупиняти. Проте зовсім без структур не можна. Ми маємо лавірувати між кодами та їхнім обмеженням, шукаючи кращого суспільства й ніколи не піддаючись ілюзії, що ми можемо вистрибнути з цього напруження протилежностей в чисту антиструктуру, яка може запанувати самостійно, як чисте заперечення коду, назавжди[32].

Втім, ця мрія з приголомшливою регулярністю виникає в наш час знову й знову, навіть у розважливих в інших питаннях осіб, на кшталт винахідників «наукового соціалізму», які мріють про

[32] Віктор Тернер переконливо стверджує це в *Dramas*, pp. 268–270; аналогічне спостереження робить Береніка Мартин у своєму проникливому дослідженні експресивної революції шістдесятих та її наслідків: *A Sociology of Cultural Change* (Oxford: Blackwell, 1981). Відштовхуючись від ключових Тернерових концептів антиструктури та лімінальності, вона показує, що спроби зробити їх самодостатньою основою людського життя неминуче призводять до нерозв'язних суперечностей. Саме ці суперечності дозволили Мартин проникливо розтлумачити зміни, перипетії та конфлікти, що визначали собою і зводили цю революцію від самого початку на манівці.

«відмирання держави». Причина полягає в тому, що до цієї мрії нас невпинно повертають незручності структури, її жорсткість, несправедливість, нечутливість до людських прагнень і страждань, які втратили раніше доступну для них суспільну продухвину. Ймовірно, час цієї мрії ще не минув.

5

IV. Цілком очевидно, що час у цьому світі перевертання та антиструктури не може бути «гомогенним, порожнім часом», який Беньямін вважає центральною ознакою модерності[33]. Час карнавалу, наприклад, є кайротичним: себто лінія часу проходить крізь кайротичні вузли – такі моменти, чия природа та розташування вимагають перевертання; наступні за ними моменти вимагають нового присвячення, а ще інші наближаються до другого пришестя (Тлустий Вівторок, Великий Піст, Великдень).

Проте кайротичні вузли наявні й у тих історіях, які ми розповідаємо про себе сьогодні. Самі революції тлумачаться їхніми спадкоємцями та прибічниками як такі кайротичні моменти. Таких же моментів сповнена націоналістична історіографія. Але змінилося те, довкола чого громадяться ці моменти. У домодерну добу поле впорядкування звичайного часу надходило від того, що я хочу назвати вищими часами.

Найочевиднішим кроком було б назвати це «вічністю». І тут не було б хиби, оскільки саме таким є філософський і богословський термін для вищого часу. Однак мені потрібен загальніший термін, оскільки (а) було декілька різновидів вічності, і (б) вони не вичерпували собою вищі часи.

Що робили вищі часи? Можна сказати, що вони збирали, впорядковували, реорганізовували, перемежовували звичайний мирський час. Я дозволю собі назвати його «секулярним часом». Тут існує ризик, оскільки я вже використовую слово «секулярний» (і навіть у трьох різних сенсах!) на позначення рис нашої

[33] Walter Benjamin, *Illuminations* (London: Fontana, 1973), p. 263. Бенедикт Андерсон показує критичну важливість цього розуміння часу для модерних уявлень про суспільство. Див.: *Imagined Communities* (London: Verso, 1991), розділ 2. Я повернуся до цього питання в розділі 4.

доби. Якщо я відчуваю, що мушу вжити його ще й у четвертому сенсі, то лише тому, що саме цей сенс є первинним і з нього походять ті три, з яких почалося моє міркування.

Нам усім відомо, що термін «секулярний» походить від латинського *saeculum*, що означає «період часу» чи «епоха». Це первинне значення набуває додаткового і специфічного сенсу, коли слово *saeculum* вживається у складі смислової опозиції, як-от «секулярне/регулярне духівництво», чи «перебування в *saeculum*» на противагу «перебуванню в чернецтві». Люди в *saeculum* перебувають у звичайному часі, живуть життям звичайного часу, на противагу тим, хто відвернувся від нього, аби жити ближче до вічності. Паралельною опозицією є «часове/духовне»: перше стосується речей у звичайному часі, друге – справ вічності.

Отже, важко обминути цей термін, обговорюючи домодерне усвідомлення часу. Краще викласти все навпростець і відповідно рухатися далі.

«Секулярний» час – це те, чим для нас є звичайний час; власне, те, чим для нас є *просто* час. Крапка. Одне трапляється після іншого, а коли щось стає минулим, воно є минулим. Розташування в часі наскрізь транзитивне. Якщо А передує Б, а Б передує В, то А передує В. Так само з квантифікацією: якщо А задовго до Б, а Б задовго до В, то А дуже задовго до В.

Отже, вищі часи збирають та реорганізують секулярний час. Вони вводять у профанний устрій часу викривлення та позірні непослідовності. Події, які в профанному часі є далекими одна від одної, можуть виявитися тісно пов'язаними. Бенедикт Андерсон, проникливо обговорюючи деякі з явищ, які я намагаюся тут описати[34], цитує спостереження Авербаха щодо стосунків «передбачення/здійснення», в яких події Старого Завіту, як вважається, перебувають із подіями Нового Завіту. Ідеться, наприклад, про жертву Ісаака та розп'яття Христа. Ці дві події тісно пов'язані тим, що в Божественному плані вони перебувають безпосередньо поряд одна з одною. У вічності вони тяжіють до ототожнення, попри те, що їх розділяють довгі

[34] Див.: *Imagined Communities* (London: Verso, 1983), pp. 28–31.

періоди часу («еони» чи *saecula*). У Божественному часі ці жертва та розп'яття відбуваються наче одночасно.

Аналогічно, страсна п'ятниця 1998 року є ближчою до історичного дня розп'яття Христа, ніж звичайний літній день 1997 року. Щойно події визначаються стосовно більше ніж одного різновиду часу, як питання розташування в часі починає виглядати зовсім по-іншому.

Чому вищі часи є вищими? На це питання легко відповісти, коли йдеться про вічність, яку Європа успадкувала від Платона та грецької філософії. Справді реальне, повноцінне буття перебуває за межами часу. Воно незмінне. Час – це рухомий образ вічності. Він недосконалий або тяжіє до недосконалості.

Для Аристотеля саме такою є істина піднебесного світу. Тут ніщо не може вважатися вповні відповідним до своєї природи. Однак певні процеси відбивають вічність цілком правильно: наприклад, зірки, що невпинно рухаються своїми колами без кінця та початку.

Загалом ця думка досягає одвічного Всесвіту – себто такого, що змінюється, але не має початку й кінця. Але справжня вічність вища за це: вона нерухома та незмінна.

Такою була царина Ідей. Під нею розташовувалися їхні втілення у світі, які вже виявляли певну недосконалість. У звичайному піднебесному світі ця недосконалість ставала справді серйозною, бо тут усе певною мірою відхилялося від своєї Форми.

Таким чином, те, що відбувається в часі, менш реальне, ніж позачасове. Проте це відхилення має свою межу, оскільки перебіг часу визначається вищими рухами, які є ближчими до вічності (як циркуляція зірок). У деяких версіях перебіг часу також визначається циклічними «великими роками»: величезними часовими циклами, по завершенні яких усе повертається на своє початкове місце. Це була поширена ідея, запозичена з міфології. Зокрема, для стоїків після кожного такого циклу все поверталося до первинного невизначеного стану через всесвітню пожежу.

Християнство, не відкидаючи зовсім ідеї вічності, висунуло трохи іншу ідею. Біблія змальовує світ як створений Богом.

Вона також розповідає історію стосунків Бога з людьми. Ця божественно-людська історія несумісна з ідеєю постійно повторюваних циклів. Вона також передбачає вагомість того, що відбувається в часі. Бог входить у драму часу. Воплочення та Розп'яття сталися в часі, тому те, що трапляється тут, вже не може далі розглядатися, як не цілком реальне.

Із цього постає інша ідея вічності. Осягнений у стилі Платона, а згодом Плотина, наш шлях до Бога передбачає піднесення за межі часу; такий Бог є нерухомим, позачасовим, а отже, не може бути справжнім дієвцем в історії. Християнське осягнення мало бути іншим. Воно розвивається поступово, але його найвідоміше формулювання в латинському християнстві належить Августинові. Завдяки йому вічність переосмислюється як зібраний час.

На відміну від грецьких філософів, які дошукувалися об'єктивного часу, часу процесів і рухів, Августин у своєму славетному обговоренні часу в одинадцятому розділі «Сповіді» досліджує час проживання. Його момент не схожий на «тепер» Аристотеля – своєрідну часову крапку, що є межею, непротяжним кордоном часових періодів. Момент Августина – це радше збирання докупи минулого в теперішнє заради спрямування в майбутнє. Минуле, якого «об'єктивно» більше не існує, є зараз, у моєму теперішньому; воно визначає цей момент, коли я звертаюся до майбутнього, якого «об'єктивно» ще немає, але воно вже є тут як проект[35]. У певному сенсі можна сказати, що Августин тут передвіщає три екстази Гайдеґґера[36].

Це створює певну одночасність між складовими дії: моя дія скріпляє в ціле мою ситуацію, якою вона постає з минулого в майбутнє, що я його проектую як відгук на це минуле. Минуле та майбутнє надають сенсу одне одному. Вони не можуть бути роз'єднані, й у цьому плані є певна мінімальна послідовність у теперішньому часі дії, мінімальна щільність, дрібніше від якої

[35] Jean Guitton, *Le Temps et Eternite chez Plotin et Saint Augustin* (Paris: Vrin, 1933), p. 235.

[36] Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tubingen: Niemeyer, 1927), частина 2, розділ 3, параграф 65.

час не може бути розділений без руйнування послідовності дії. Цей різновид послідовності ми знаходимо в мелодії чи поезії – улюблених прикладах Августина[37]. Ідеться про таку одночасність, як між першою та останньою нотою, оскільки всі вони мають звучати в присутності інших, щоб мелодія була почутою. У цьому мікросередовищі час є принципово важливим, оскільки він дає нам порядок нот, з яких складається мелодія. Але в цьому разі він вже не є руйнівним часом, який забирає мою юність у недосяжну далечінь, зачиняючи двері за минулими віками.

Такою є розширена одночасність моменту дії чи насолоди, яку ми також відчуваємо, наприклад, у стані справді захопливої для нас розмови. Ваше запитання, моя відповідь, ваше заперечення в цьому сенсі відбуваються всі одночасно – хоча, як і з мелодією, їхнє розташування в часі є істотним.

Августин переконаний, що Бог може зробити і робить весь час таким моментом дії. Отже, для нього кожний час є теперішнім, і він утримує їх у Своїй розширеній одночасності. Його «тепер» охоплює весь час; це «стале тепер» (*nunc stans*).

Таким чином, піднятися до вічності – це піднятися до участі в Божественному моменті. Августин розглядає звичайний час як розвіювання, розтягнення, втрату єдності, відрив від нашого минулого та майбутнього. Ми губимося в нашому маленькому клаптику часу. Але ми маємо нестримний потяг до вічності, а отже, прагнемо вийти за межі свого клаптика. На жаль, надто часто це прагнення набуває форми наділення нашого клаптика значущістю вічності, а отже, обожненням речей, через яке ми ще глибше впадаємо в гріх[38].

Отже, у середньовіччі було дві моделі вічності. Це «Платонова» вічність, означена досконалою нерухомістю, цілковитим спокоєм, якої ми домагаємося, виходячи цілком за межі часу, і Божественна вічність, яка не скасовує час, а збирає його в момент. Сягнути цієї другої вічності можна лише через участь у Божественному житті.

---

[37] Guitton, *Le Temps et Eternite*, chapter 5.

[38] Ibid., pp. 236–237.

До цього ми маємо додати ще третій вид вищого часу, який ми, слідом за Еліаде, можемо назвати «первинним часом»[39]. На відміну від двох вічностей, цей час не був винайдений філософами чи богословами; він належить до народної традиції, і не лише в Європі, а майже скрізь у світі.

Ідеться про ідею Великого Часу, *illud tempus*, коли був встановлений порядок речей. Це може бути час створення теперішнього світу або час заснування нашого народу з його Законом. Дієвці цього часу були величнішими, ніж люди сьогодення; це могли бути боги, або щонайменше герої. У термінах секулярного часу цей початок лежить у віддаленому минулому: це «незапам'ятний час». Однак він не просто в минулому, бо ми можемо знову наблизитися до нього. Єдиним способом такого наближення є ритуал, який також має ефект оновлення та нового присвячення, а отже, й наближення до джерела. Таким чином, ми маємо Великий Час позаду, але у певному сенсі він також і над нами. Це те, що трапилося на початку, але це також великий Взірець, і в нашому просуванні історією ми можемо наближатися до нього чи віддалятися від нього.

Часову свідомість наших середньовічних предків певною мірою сформували деякі риси всіх трьох цих різновидів вищого часу. У кожному разі, на додачу до «горизонтального» виміру суто секулярного часу там присутній також «вертикальний» вимір, який дозволяє ті «викривлення» та скорочення часу, про які я казав раніше. Перебіг секулярного часу відбувається в багатовимірному вертикальному контексті, так що все має стосунок до більш ніж одного виду часу.

Наприклад, пізньосередньовічне королівство, в якому король мав два «тіла», слід осягати як таке, що існує також у Платоновій вічності. Тіло короля, яке ніколи не вмирає, не піддається часу та змінам. Водночас чимало з цих королівств розглядали свій Закон як встановлений з незапам'ятних часів – уявлення, що спирається

[39] Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, trans. Willard R. Trask (New York: Harcourt Brace, 1959). (Пор: Мирча Элиаде. Священное и мирское/ Пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К.Гарбовского. – М.: Изд-во МГУ, 1994. - *Прим. перекл.).*

на ідею первинного часу. І на додачу, як частини християнського світу, вони через Церкву вступали у відносини з Божественною вічністю.

Церква, зі свого боку, згадувала та відтворювала перебігом свого літургічного року те, що сталося в *illo tempore*, коли Христос був на землі. Ось чому страсна п'ятниця цього року може бути ближчою до Його розп'яття, ніж звичайний літній день минулого року. А саме розп'яття, оскільки дії та страждання Христа тут на землі є частиною Божественної вічності, є ближчим до всіх часів, ніж самі вони, в секулярному вимірі, одне до одного.

Інакше кажучи, для цього погляду ділянки секулярного часу не були гомогенними та взаємозамінними. Вони були забарвлені їхнім розташуванням відносно вищих часів. За контрастом згадаймо «гомогенний, порожній час» Беньяміна як ознаку модерної свідомості. У цьому останньому прикладі час, як і простір, перетворюється на вмістилище, байдуже до того, що воно містить.

Я не певен, що цей опис нашого сучасного світогляду є цілком справедливим. Правдою є те, що поворот від античного та середньовічного «місця» до модерного «простору» був пов'язаний із відокремленням сегментів простору від того, що їх фактично заповнює. «Місце» визначається тим, що перебуває в цьому місці; натомість Ньютонові простір і час були чистими вмістилищами, всередині яких об'єкти могли пересуватися (ба більше, там могли міститися навіть і не-об'єкти, як-от вакуум). Однак чимало сучасних теорій часу розглядають його як невіддільний від космічних процесів на кшталт ентропії.

Втім, це визначення часу в космічних термінах все ж робить його байдужим вмістилищем стосовно людей та історичних подій, прожитих людським родом на нашій планеті. У цьому сенсі космічний час залишається *для нас* гомогенним і порожнім.

Нічого подібного не можна було сказати про попереднє складне усвідомлення часу. Якщо відрізок часу визначається не лише його розташуванням в устрої секулярного часу, а й його близькістю до вищих часів, те, що трапляється в цьому відрізку, вже не є байдужим до його розташування. Час, що відпав від

довічних парадигм порядку, міститиме більше безладу. Час-місце, що є ближчим до Божественної вічності, буде скупченішим. У центрі прощі в день свята місцевого святого шанується самий час[40]. Коли Гамлет каже: «Звихнувся час...», ми можемо розуміти це зауваження цілком буквально – а не просто як образний спосіб сказати «умови данського суспільства, що заповнюють цей відрізок часу, є прикрими». Вислів «звихнувся»[41] означає, що речі не сходяться одна з одною належним чином – так, як це буває за часів, що ближче підходять до впорядковувальних парадигм вічності. Так само буквально ми маємо сприймати і зроблене на початку п'єси зауваження Марцелла, що привиди та духи не зважуються блукати землею на Різдво – «такий той час священний і спасенний»[42].

Слід визнати, що ознаки модерного розуміння часу не вичерпуються гомогенністю та порожнечею. Пізніше я доводитиму, що ми маємо такі форми наративності, в основі яких лежать ідеї потенціалу та визрівання і які, у певному сенсі, роблять різні розташування в часі значущими. Але, безумовно, порівняно з попереднім складним усвідомленням вищих часів, наше бачення часу загалом визначається гомогенністю та байдужістю до змісту. Тепер нам уже важко навіть зрозуміти, що Гамлет міг мати на думці.

Причина полягає в тому, що ми, на відміну від наших предків, схильні бачити наші життя виключно в межах горизонтального перебігу секулярного часу. Знов-таки, я не хочу сказати, що

[40] Це спостереження робить і Віктор Тернер, кажучи, що прочанин вступає у вищий час. Див.: *Dramas*, p. 20[7].

[41] Англ. *out of joint*. – *Прим. перекл.*

[42] «І, кажуть, справді перед тими днями,
Коли справляється Різдво Христове,
Співець світанку піє всеньку ніч;
Ніякий, кажуть, дух тоді блукати
Не зважиться, планети зла не коять,
Не згубить мавка, відьма не вчаклує –
Такий той час священний і спасенний»
(«Гамлет», дія перша, сцена 1, рядки 158–164; переклад Леоніда Гребінки).

люди при цьому не вірять, скажімо, в Божественну вічність. Багато хто вірить. Однак проникнення секулярного у вищі часи для багатьох людей сьогодення вже не є предметом звичайного «наївного» досвіду – чимось таким, що поки ще не є навіть предметом віри чи невіри, оскільки воно цілком очевидно існує, як це було для прочан Сантьяго-де-Компостела чи Кентербері в XIV ст. (Сьогодні ця реальність може зберігатися для багатьох прочан Ченстохови чи Гваделупи; наша секулярна доба має не лише часові, а й географічні та суспільні кордони).

Такою є ще одна велика зміна, поряд із розчаклуванням та затьмаренням антиструктури, яка спричинилася до встановлення умов модерного секулярного суспільства. До цього вочевидь мало бути причетним модерне природознавство. Механістична наука XVII ст. запропонувала цілком нове розуміння сталої незмінної реальності. Тепер це була не вічність; сталість приписувалася вже не чомусь позачасовому й не зібраному часові, а просто законам змін у часі. Це нагадувало античний об'єктивний час, із тією різницею, що тепер від нього неможливо було відхилитися. Зірки та піднебесний світ підкоряються цим законам однаково неухильно. Вічність математики не поза змінами, а постійно скеровує ці зміни. Вона рівновіддалена від усіх часів. У цьому сенсі вона не є «вищим» часом.

Втім, за всієї важливості науки для нашого сучасного світогляду, ми не маємо перебільшувати її каузальну роль і робити її головним рушієм суспільних перетворень. Наше замикання в секулярному часі також вбудоване в наш спосіб життя й упорядкування свого життя. Воно виникло внаслідок тих самих суспільних та ідеологічних змін, які працювали на розчаклування. Зокрема, дисципліни нашого модерного цивілізованого порядку призвели нас до історично нових способів вимірювання та організації часу. Час став дорогоцінним ресурсом, який не слід «марнувати». Наслідком цього стало формування щільного, впорядкованого часового середовища. Воно оточує нас, аж доки не починає сприйматися як природа. Ми сконструювали середовище, в якому живемо в одноманітному, однозначному секулярному часі, який ми намагаємося виміряти

та контролювати заради успішності своїх справ. Можливо, цей «часовий каркас» більше, ніж будь-яка інша ознака модерності, заслуговує на славнозвісний Веберів опис «залізної клітки» (*stahlhartes Gehäuse*)[43]. Він поглинає всі вищі часи, тож їх тепер навіть важко помислити. Це буде частиною моєї подальшої розповіді.

V. Із цією зміною усвідомлення часу щільно пов'язане перетворення нашого уявлення про Всесвіт, в якому ми живемо. Можна сказати, що від життя в космосі ми перейшли до перебування всередині Всесвіту.

Під «космосом» я тут розумію уявлення наших предків про сукупність існування, оскільки космос передбачає організоване ціле. Щоправда, наш Всесвіт також упорядкований у власний спосіб; але в космосі порядок речей був осмисленим під кутом зору людини. Тобто принцип впорядкованості космосу був близько спорідненим, а часто і тотожним із тим, що впорядковував наше життя.

Приміром, космос Аристотеля має свою вершину і центр в Богові, чия невпинна та незмінна дія втілює щось подібне до Платонової вічності. Але ця дія, щось на кшталт мислення, є також і центром нашого життя. Тому нашою «найбільш божественною» властивістю є теоретична думка[44]. А для Платона і всього цього способу думання загалом космос виявляє порядок, який ми маємо втілювати в нашому житті – як поодинці, так і всією спільнотою.

Відповідно до цього розуміння світу, космос є обмеженим. Принаймні він був таким для греків, які розглядали порядок і межу як нерозривно пов'язані між собою. У цьому сенсі наша цивілізація є спадкоємницею греків.

У такому космосі була своя ієрархія; він містив вищі та нижчі рівні буття. Його вершиною була вічність, і він утримувався як

[43] *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (Weinheim: Beltz Athenaum, 2000), p. 153.

[44] «Етика», X, 7.

ціле саме тим, що перебувало на рівні вічності: Ідеї, чи Бог, чи те і те разом – себто Ідеї як думки Творця.

Коли ідея космосу зблякла, частково внаслідок наукової революції, ми опинилися у Всесвіті. Тут був свій власний порядок, що виявлявся в природних законах, які діють без жодних винятків. Але вже не було ієрархії буття й не було очевидного вказування на вічність як осереддя принципу цілісності. Всесвіт перебуває в секулярному часі. Головне, що принципи його впорядкування не пов'язані з людськими смислами, принаймні в жоден безпосередній чи очевидний спосіб.

Біблійна релігія, входячи в греко-римський, а згодом і арабський світи, розвивалася там в контексті ідеї космосу. Так ми почали розглядати себе, як розташованих усередині визначеної історії, що розгортається в обмеженому середовищі. Саме тому весь розмах космічно-божественної історії може відбитися у вітражах великого собору. Всесвіт же наближається до безмежності – або принаймні його просторові та часові межі нелегко осягнути. Наша планета, наша сонячна система є складовою галактики, а та є лише однією з незліченної кількості галактик. Наше походження губиться в імлі еволюційного часу, тож ми не можемо ясно уявити, що саме слід вважати початком нашої людської історії, багато ознак якої вже безповоротно втрачені.

Чимало захопливих суперечок між вірою та невірою за останні два століття зосереджувалися на протистоянні біблійної релігії та ідеї Всесвіту. Але попри великий розголос довкола цих баталій я маю сумніви щодо того, чи справді саме тут слід шукати зв'язок між ідеєю Всесвіту та невірою. Ці суперечки виникли лише тому й там, де біблійна релігія стала полонянкою ідеї космосу. Визначити моментом створення світу конкретний день 4004 року до Різдва Христова – ось найкращий приклад такого мислення, яке парадоксально використовує модерні способи точного обрахунку часу, щоб укріпитися в твердині космосу. Те саме можна сказати про відкидання самої ідеї еволюції видів (що постає як реакція на найменш імовірні аспекти неодарвінізму).

Немає принципової перешкоди для переосмислення біблійної релігії в контексті Всесвіту. Деякі мислителі минулого – як-от

Ориген чи Микола Кузанський – вже робили подібні спроби. Що вже казати про Паскаля, чия згадка про довічне мовчання нескінченних просторів однозначно виводить його за межі космосу з його музикою сфер.

Справжній зв'язок між ідеєю Всесвіту та невірою є більш тонким та непрямим. Він дається взнаки в тому, як змінилися умови дискусії; якого вигляду набули умови як віри, так і невіри; де відкрилися нові осередки таємниці; які виникли нові способи заперечення трансцендентності. Згодом ми побачимо, як цей Всесвіт, осмислений на зразок годинникового механізму з ідеально підігнаними одна до одної деталями, може стати основою певного різновиду вчення про провидіння.

Але нове розуміння просторово-часових умов нашого існування формувало зазначений новий контекст разом із іншими змінами, які я тут описую. Тож я продовжу розповідь.

6

Я намалював картину світу, який ми втратили: такого, де духовні сили впливали на пористих дієвців, суспільне ґрунтувалося у священному, а секулярний час – у вищих часах, у суспільстві підтримувалася рівновага структури та антиструктури, а драма людського існування розгорталася в космосі. Усе це було демонтоване й замінене чимось цілковито іншим у процесі того перетворення, яке ми загалом називаємо розчаклуванням.

Як все це сталося? Причин було багато. Люди вказують на ренесансний гуманізм, наукову революцію, появу «поліцейської держави», Реформацію. Усе це правильно. Але щоб зрозуміти все це, ми маємо визнати важливість руху, який акумулював у собі напруження часів пізнього середньовіччя й метою якого було таке перетворення європейського суспільства, щоб воно відповідало вимогам спершу Євангелія, а потім «цивілізації». Напевно, не було б хибним застосувати тут широковживаний термін «революційний», оскільки саме з цього прагнення Реформи постала модерна європейська ідея Революції. Переосмислюючи риторику Саддама Хусейна, ми можемо сказати, що це була «матір усіх Революцій».

У тому, що я називаю «Реформою», проявилося глибоке незадоволення ієрархічною рівновагою мирського життя й тих духовних покликань, що були пов'язані з його зреченням. У певному сенсі це було цілком зрозуміло. Зазначений баланс передбачав, зокрема, те, що життя великої маси людей ніколи не відповідатиме вимогам досконалості. Радше можна було сказати, що досконалі неначе «вели» їх за собою. Та щось у цьому суперечило самому духу християнської віри.

Втім, це ще не пояснює дедалі більшого невдоволення, яке зрештою вилилося у вимогу скасувати це розділення. У всіх цивілізаціях, організованих довкола «вищої» релігії, існувала велика відстань між більш і менш побожними, між надзвичайно вимогливими формами покликання й більш поверховою практикою, між шляхами самозречення й тими, де релігійний ритуал радше прислуговувався потребам добробуту та процвітання. Висловлюючись жаргоном євроінтеграції, ці релігійні цивілізації рухалися «на різних швидкостях».

Як ми вже бачили, ця «різниця швидкості» зрештою починає неясно визнаватися й навіть теоретично осмислюватися в ідеях взаємодоповнюваності мирян і священства чи інших релігійних *virtuosi* (*добродіїв, чеснотливих)[45] на кшталт ченців, пустельників чи святих мандрівників. Люди осмислювали ці відносини як своєрідний обмін. Наприклад, у багатьох буддистських суспільствах миряни годують монахів, і тим заслуговують собі кращу долю під час майбутнього переродження.

Подібним було і латинське християнство, що постало з «темних віків». Однак у цьому воно не було самотнім. Багато «швидкостей» існувало також на території панування Православних Церков, не кажучи вже про інші найбільші цивілізації. Особливістю латинського християнства радше видається те, що це явище викликало глибоке й дедалі більше невдоволення. Хоча спершу його метою не було цілковите скасування зазначеної відмінності, воно швидко втілилося в

[45] Дрібні вставки українського перекладача з перекладом вжитих Тейлором іншомовних виразів та цитат будуть подаватися в основному тексті з позначкою *. – *Прим. перекл.*

серйозні спроби зменшити розрив між «найшвидшими» та «найповільнішими». Невдоволення зростало і проявлялося в різних рухах, і на рівні еліт, і на рівні простолюду – інакше кажучи, було обопільним.

Звісно ж, межа, що відокремлювала еліту від простолюду, не була чіткою. У певному сенсі духівництво належало до еліти, але малоосвічені парафіяльні священики, що стояли в основі цієї ієрархії, мислили й діяли радше як їхні парафіяни, ніж їхні єпископи або їхні освічені побратими в університетах чи жебрущих орденах. Водночас миряни ставали дедалі більше освіченими – і не тільки (можливо, не стільки) дрібна шляхта, скільки новий «середній клас», що розвивався завдяки торгівлі, зайняттям юриспруденцією, адмініструванню в державі та Церкві, а також завдяки поширенню граматичних шкіл.

Те, що я називаю «Реформою» з великої літери, слід відрізняти від спроб більш відданих Богу людей поширити свої форми практики та побожності через проповідь, заклик і приклад. Ці реформаційні рухи (з маленької літери) могли навіть організовуватися чи спонсоруватися офіційною ієрархією, не стаючи складовою «Реформи». Проселітизм і рухи оновлення періодично виникають у всіх вищих цивілізаціях. Однак їх усі відрізняє від Реформи те, що вони намагаються не делегітимізувати менш віддані Богу форми життя, а лише залучити звідти більше людей до просування з «вищою» швидкістю.

Безумовно, в Європі часів пізнього середньовіччя було багато реформ. Досить згадати проповідування жебрущих братів. Але особливістю латинського християнства було дедалі сильніше вболівання за Реформу – таку зміну, яка підняла б ціле суспільство до вищих стандартів. Я не претендую пояснювати цю «спрагу порядку», але мені здається, що вона була фактом пізньосередньовічного та ранньомодерного періодів, і навіть більше, саме вона пронизала собою модерну добу у вигляді частково секуляризованого ідеалу «цивілізації». Я готовий стверджувати, що ця «спрага» відіграла вирішальну роль у руйнуванні старого зачаклованого космосу та створенні життєздатної альтернативи у вигляді виключального гуманізму.

Із яких різниць релігійного життя складалася згадана розбіжність? Їх нелегко визначити точно. Але одну важливу відмінність становили, з одного боку, віра з розвиненішою доктринальною складовою, в якій віддане життя до певної міри набувало форми внутрішньої молитви, а пізніше навіть медитативних практик, а з іншого боку, віра, в якій складник переконань був, навпаки, дуже рудиментарним, а практика відданості здебільшого зводилася до вчинків. Як висловився П'єр Шону, люди мали «релігію вчинків, а не знань»[46].

Вчинки були надзвичайно різноманітними. Серед них був піст, утримання від праці у відповідний час, зокрема, в неділю та на свято, а також у Великий та Різдвяний піст. Також були недільні відвідини меси, сповідь та причастя принаймні раз на рік на Пасху. Це були приписані дії. Проте був і широкий спектр актів відданості, до яких люди вдавалися добровільно: літургійні дії, як-от «підповзання до Хреста» на Страсну П'ятницю, освячення свічок на Стрітення, участь у процесіях Тіла Христова, а також незліченна кількість поклонінь святим, культів реліквій, молитов Святій Діві тощо. У цьому разі ми входимо в туманнішу царину, яка дедалі більше ставала полем суперечки.

У певному розумінні двошарова релігія – тобто подвійна, ієрархічно організована система релігійної практики – мала великий сенс за доби «темних віків». Візьмімо, наприклад, новонавернені німецькі племена восьмого століття, які часто зверталися до Церкви лише волею своїх ватажків. Коли вони навертались вільно, вони були глибоко вражені чудотворною (як їм здавалося) силою місіонерів. Так само англосакси восьмого століття наверталися великою мірою завдяки начебто чудодійній силі християнських святих[47]; це ж можна сказати й про той простолюд, який святий Мартин Турський прагнув християнізувати в Галлії у четвертому столітті. Усі вони мали розглядати нову релігію в термінах тих категорій священної влади, в яких вони вже були обізнані; можливо, це була вдосконалена версія, але

[46] "une religion du faire, non du savoir" Pierre Chaunu, *Le Temps des Reformes* (Paris: Favard, 1975), p. 172.

[47] Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, p. 47.

вона належала до того самого регістру. Цілком очевидно, що значення нових ритуалів у їхніх очах відрізнялося від правильного, канонічного значення, як його розуміли церковні місіонери[48].

Наскільки ця розбіжність залишалася такою упродовж середньовіччя, як це мало місце для певних, інколи значних, маргінальних груп[49] і зон нещодавнього навернення (Скандинавія, Прибалтика), настільки двошарова система була стабільною і навіть незамінною.

Але розрив між групами поступово скорочувався, причому одразу в багатьох вимірах.

По-перше, починаючи з одинадцятого століття ми бачимо стале зростання по-справжньому масової, особливо христоцентричної духовності, зосередженої на стражденній людяності Ісуса. Ми бачимо це в релігійному мистецтві (зросла важливість і центральне місце зображень Розп'яття), в практиках самоототожнення з його стражданнями (стигмати святого Франциска, а також, на цілком іншому рівні, рух бичувальників), в дедалі більшому наприкінці середньовіччя зосередженні побожності на Христі, або на Ньому та Його Матері, або на Святому Сімействі, порівняно з іншими святими[50]. Навіть серед чудодійних реліквій і предметів відбувається зсув убік предметів, пов'язаних із Христом і Дівою Марією: шматочки Святого Хреста, кров Христова (абатство в Гейлсі, Англія), молоко Марії, П'ять Поранень[51].

Як каже Імон Даффі, «миряни хотіли культивувати це інтенсивне переживання ніжної, покаянної, інтимної близькості з Христом та Його Матір'ю, яке було спільною мовою побожності пізнього середньовіччя»[52]. Відданість дедалі більше

[48] Richard Fletcher, *The Barbarian Conversion* (New York: Henry Holt, 1997).

[49] Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, pp. 163–166.

[50] Нор. John Bossy, *Christianity in the West: 1400–1700* (Oxford: Oxford University Press, 1985), chapter 1.

[51] Ronald C. Finucane, *Miracles and Pilgrims: Popular Beliefs in Mediaeval England* (Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield, 1977), pp. 196 ff.

[52] Duffy, *The Stripping of the Altars*, p. 234.

зосереджувалася на Страстях Христових і смерті Христа, який, як люблячий брат, віддав усі борги людства. Неявним аспектом цього був рух від тріумфального богослов'я розп'яття до богослов'я страждання. У молитві *adoro te in cruce ascendentem* (*«молю тебе, який сходить на хрест») останнє слово було змінено на *pendentem* (*«...який страждав на хресті»). У цьому контексті зрозуміло, чому образи П'яти Поранень набули такої сили. Саме вони були прапором, під яким маршувала Проща Благодаті[53,54].

Ці практики могли ще дуже відрізнятися від практик певних еліт (наприклад, відданість реліквіям у раках, яка відштовхувала гуманістів на кшталт Еразма та Колета[55]); але наприкінці середньовіччя в релігії центральних регіонів латинського християнства залишилося небагато поганського, попри звичні запевнення невдоволених гуманістів та реформаторів[56].

Проте навіть така відмінність на практиці стала проблематичною із наближенням до переломного моменту, що настав на початку XVI ст. Як я уже зазначав, її атакували з двох боків. Були рухи знизу, до яких я збираюся перейти; але назустріч їм спрямовувалися організовані зусилля ієрархічно-клерикальної Церкви вбік (як тоді здавалося) підвищення стандартів. Можна сказати, що то були зусилля щодо залучення мас до релігії еліт. Наприклад, Латеранський собор 1215 року встановив вимогу таємної сповіді для всіх мирян принаймні раз на рік. Водночас збільшувалися зусилля з просвіти священиків та розробки посібників для них, аби духівництво могло краще формувати сумління вірних.

Далі слід згадати дії жебрущих проповідників, різноманітні впливи яких на ієрархію Церкви аж ніяк не сприяли її стабілізації. Одним із наслідків їхньої діяльності безумовно стало відкриття нових і дуже дієвих каналів «вертикального»

---

[53] Ibid., pp. 236–237, 241, 246.

[54] Pilgrimage of Grace – повстання 1536 року проти реформації в північній Англії. – *Прим. перекл.*

[55] Preserved Smith, *Erasmus*, p. 70.

[56] Duffy, *The Stripping of the Altars*, chapter 8.

спілкування – завдяки проповідуванню мандрівних братів, які часто були краще освіченими, ніж парафіяльне духівництво, і нерідко суперничали з цими бідними секулярними священиками. Через них по всьому латинському християнству дуже дієво розходилася звістка про нову й більш вимогливу практику. Якщо ми побачимо в цих спробах еліти перелаштувати суспільні «низи» віддалену підготовку до світу, в якому могло виникнути щось на кшталт більшовицької партії, діяльність мандрівних братів виявиться своєрідним пізньосередньовічним агітпропом. (Безумовно, тут було чимало проміжних стадій: пізніші ордени на кшталт єзуїтів, згодом якобінці тощо). Брати справді змінили свідомість багатьох людей. Вони відіграли ключову роль у тому перетворенні, яке досягло своєї найвищої точки в подвійній Реформації.

Одна з найразючіших змін, відповідальність за яку частково лежить на жебрущих проповідниках, стосувалася ставлення до смерті. Як зазначали Ар'є та інші[57], пізнє середньовіччя переживало щось таке, що сьогодні видається нам дедалі сильнішим неспокоєм, і навіть страхом смерті. Постійною ідеєю нескінченних проповідей і написів в дусі *memento mori*, зображень танку зі смертю, нескінченних повторів сюжету «Про трьох мерців і трьох живих»[58], була марність життя, добробуту, задоволення, «добрих речей» перед обличчям неминучої смерті. Що таке добро? Воно все зникне, перетвориться на свою протилежність. Прекрасна плоть цієї жаданої жінки або цього чоловіка стане своєю протилежністю і згниє. У певному сенсі гниття вже тут, приховане за квітучою зовнішністю.

> Краса тіла вся в його шкірі. Насправді, коли б люди, як беотійська рись, були спроможні бачити наскрізь, роздивлятися те, що міститься під шкірою, один вигляд жінки викликав би в них нудоту. Уся ця жіноча ласка насправді є лише відрижкою, кров'ю, вологою та жовчю. Розважте, що криється в ніздрях, горлянці, шлунку: скрізь мерзота... А ми, кому гидко доторкнутися навіть кінчиком

[57] Philippe Aries, *L'Homme devant la Mort* (Paris: Seuil, 1977), Book I, part 2; Jean Delumeau, *Le Peche et la Peur* (Paris: Fayard, 1983), passim.

[58] Delumeau, *Le Peche et la Peur*, pp. 78–79.

пальця до блювотіння та лайна, як ми можемо бажати стискати в руках лише мішок з екскрементами?[59]

Ідея тут, звісно ж, не в тому, що задоволення плоті минають чи є не надто реальними, а в тому, що ми, захоплюючись ними, нехтуємо справді важливим, а саме тим, що станеться з нами після смерті, коли Бог судитиме все наше життя. У цей період набуває масового характеру саме таке зосередження на смерті, яке з перших століть було притаманне лише деяким колам духовної еліти. Якщо святий Єремія часто зображується з черепом, це тому, що він, як вважається, розмірковував над смертю; але чому? саме задля того, щоб відвернутися від незначущих речей – себто, вмерти для світу й жити для Бога.

Отже, в певному сенсі це зосередження на смерті за доби пізнього середньовіччя було важливим кроком до подолання різношвидкісної системи. Ми можемо розглядати його як наслідок зусиль церковної ієрархії та духівництва (ймовірно, почасти так і було), або як результат глибокого спонтанного руху віруючих (вочевидь, і це великою мірою мало місце); в кожному разі, це призвело до того, що обидва прошарки Церкви вийшли на приблизно однаковий рівень розуміння одного дуже важливого питання.

Я кажу «приблизно однаковий», тому що важливі розбіжності ще зберігалися. Ще точніше було б сказати, що виникли нові розбіжності, бо еліти продовжували еволюціонувати. Найважливіша з цих розбіжностей зрештою вибухнула у 1517 році, і це мало для латинського християнства катастрофічні наслідки.

Однак перед тим як звернутися до цього, я хочу докладніше розглянути нове ставлення до смерті, в якому відбилися й християнізація, й індивідуалізація.

По-перше, християнізація тут очевидна. У поганському релігійному світогляді, притаманному носіям латинського християнства до їхнього навернення, смерть була радше наступною стадією в перебігу існування. Загалом це була стадія

[59] Chaunu, *Le Temps des Reformes*, p. 189. Цей автор цитує Гейзінгу (J. Huizinga, *Le declin du Moyen Age*), який, своєю чергою, приписує цю цитату святому Одонові Клюнійському.

згасання, як добре видно зі старогрецького уявлення про Аїд. Відповідно, мерці начебто зазнавали втрати, і це ускладнювало наше ставлення до смерті: адже ми могли легко уявити, що вони не хочуть полишати землю живих, заздрять нашому дальшому добробуту, і через те можуть піддатися спокусі повернутися й переслідувати нас. Тому значна частина наших поховальних обрядів спрямована на примирення або на підштовхування наших предків до переходу в інший світ, аби вони точно опинилися й залишилися на цій наступній життєвій стадії. Відтак наші стосунки з ними є складними: ми потребуємо їхньої доброї волі, але не хочемо, щоб вони трималися надто близько. Ставлення виходить амбівалентним.

У цьому разі, хоча ми можемо лякатися мерців, ми не маємо серйозних підстав жахатися самої смерті. Ми не вітаємо її, але це – частина природного порядку речей, заздалегідь визначена наступна стадія.

Християнський же світогляд приносить із собою щось цілковито інше, неспівмірне. Хоча християнська віра поглинула й подеколи розвивала різні уявлення про природний порядок речей, вона насамперед зосереджувалася на іншому, есхатологічному вимірі. Ми покликані прожити цілком перетворене життя, в якому смерть вже подолано. Це перетворення передбачає, що наше життя спрямоване на щось вище, ніж людське процвітання, як воно визначається яким завгодно природним чином.

Ідея перевершення людського процвітання, про яку я вже казав раніше, є критично важливою для християнства. Її також можна знайти в багатьох інших «вищих» релігіях – наприклад, цілком очевидно в буддизмі – і це одна з причин, чому ці релігії часто розглядаються як «вищі». Відносини між, з одного боку, цим закликом перевершення, а з іншого – есхатологічним перетворенням, є складними; вони викликали суперечки впродовж усього історичного розвитку християнства. Відповідно до стійкого переконання віруючих, хай навіть воно не збігається з ортодоксальним богослов'ям, ми заслуговуємо чи не заслуговуємо на остаточне перетворення залежно від нашої адекватної чи неадекватної відповіді на вказаний заклик.

Богослови вказують, що ця проста картина випускає дію Бога, який робить нас спроможними відгукнутися на заклик; але загалом це лише змінює визначення випробування, на якому ми можемо й схибити, і проходження якого є необхідною умовою входження в Царство Боже.

Центральний образ християнської історії полягає в тому, що суд настане до того, як ми зможемо увійти в це Царство вповні. Так чи інакше, наше життя буде зважене, і ми можемо бути засуджені. Оце і є справжня підстава жахатися смерті: вона постає тут як такий кінець життя, що водночас є завершенням своєрідного «досьє», з яким ми постанемо перед судом.

Таким чином, занепокоєння з приводу смерті й посмертного суду є наслідком християнізації людського переживання смертності. Звісно ж, при цьому залишалося чимало пережитків минулого. Люди все ще лякалися привидів, їхнього небажання змиритися з власною смертю і страхітливого бажання залишатися з нами[60]. Монтень казав про таку обізнаність у смерті й таке її визнання серед простолюду його часу, що їх він хотів би наслідувати[61]. Багато людей все ще переживали смерть не як щось жахливе чи таке, що вимагає звіту за все прожите життя, а просто як частину життєвого кола. Ми живемо, а потім вмираємо. Ба більше, мертві все ще багато в чому залишалися частиною суспільства живих. Їх ховали в одному місці, яке часто розташовувалося в центрі поселення. Де-не-де вірили, що мертві повертаються до живих на певні свята; бувало, що в таких місцях влаштовували танці на цвинтарі. Присутність мертвих водночас трохи лякала й заспокоювала, бо вони також виявлялися живими[62].

І все ж новий світогляд неухильно просувався – а з ним і певна індивідуалізація. Чи був тут істотний зв'язок? У певному сенсі, так. Адже весь смисловий вимір відгуку на заклик, посмертного суду, перетворення звертається до особистої відповідальності.

---

[60] Jean Delumeau, *La Peur en Occident* (Paris: Fayard, 1978), pp. 75–87 (далі в посиланнях – *Peur*).

[61] Jean Delumeau, *Le Peche et la Peur* (Paris: Fayard, 1983), p. 45 (далі в посиланнях – *Peche*).

[62] Delumeau, *Peche*, глава 2.

Раніше я вже згадував, що ця нова турбота про смерть набуває тих самих основних форм, які раніше були притаманні лише невеликій кількості монахів і пустельників.

Протезсувархаїчногоставленнядосмертійшовдалійвідбивався також на отриманій людьми версії християнських вірувань. Ідея спільного суду, який наприкінці часів торкнеться кожного, була центральною складовою християнських вірувань від самого початку. У пізньому ж середньовіччі Церква почала поширювати ідею про те, що кожна особа матиме також свій власний суд, і цей суд буде негайно після її смерті. Це драматизувало й унагальнило питання про те, яке «досьє» я матиму на момент мого скону. Раніше віру в Страшний Суд можна було в певний спосіб додати до старих, дохристиянських ідей смерті як складової перебігу життя. Остаточне перетворення відсувалося далі, а отже, його значення для нашого теперішнього переживання смерті залишалося неясним. Проте нова віра в негайний після смерті особистий суд наблизила його на подеколи страхітливу відстань. Як зазначає Делумо, «зневага до світу, драматизація смерті й наполягання на особистому спасінні постали всі разом»[63].

Тут проблема розуміння того, чому взагалі відбулася ця зміна, постає в усій своїй складності. Єдиної відповіді немає. Безумовно, почасти її викликала еліта духівництва, намагаючись підняти рівень побожності та релігійних практик у всьому суспільстві. Початок цього руху можна встановлювати по-різному, але непоганою версією може бути 1215 рік, коли Латеранський собор вирішив зробити таємну сповідь загальнообов'язковою. У кожному разі від XIII ст. починається щось на кшталт «внутрішнього хрестового походу», основу якого становило проповідництво жебрущих орденів. Цей похід міг спрямовуватися й проти справжніх єресей, як-от у випадку домініканців, що проповідували в країні альбігойців; але до нього входила і стала кампанія, що закликала до каяття, усвідомлення фактів смерті та посмертного суду, а також відповідного способу життя. Можливо, що вчення про особистий посмертний суд було одним із видів зброї цих нових духовних хрестоносців.

[63] Delumeau, *Peur*, глава 2.

Втім, з іншого боку, можна стверджувати, що не лише есхатологія сприяла індивідуалізації, але так само і навпаки. Тут слід згадати всіх, хто спромігся так чи інакше вирватися з перебігу традиційного життя: селян, що кидали свої селища й тікали до міста; нові суспільно мобільні групи, з яких формувалися інституції торгівлі, юриспруденції та адміністрування; кондотьєри, які жили своїм розумом і своєю зброєю; нові самопроголошені правителі ренесансної Італії. Усі вони та інші подібні вже не були глибоко пов'язані з общинними формами життя, де мерці досі розглядалися у старий спосіб як особлива складова живої спільноти.

Такі люди були схильні думати про себе як про господарів власної долі, що прагнули багатства, влади чи слави. І саме вони стали головними об'єктами проповідей про *memento mori*, марність усіх земних успіхів, неминуче загнивання краси й усього живого. У житті людини, яка йде особистим шляхом до суспільних вершин, це неминуче перевертання є ще драматичнішим. Ось чому така людина була улюбленим об'єктом проповідування, і ось чому деякі з великих прагнули публічно показати, що вони засвоїли цей урок, – як той великий єпископ, який на власному надгробному камені був представлений не лише своїми регаліями, а й у вигляді тіла, що пожирається хробаками (кафедральний собор у місті Велс, Англія).

Хоч би що рухало новою духовністю, в ній безумовно була присутня індивідуалізація. Можливо, вона також відбивалася в більшому наголошуванні на цноті, яке стало наздоганяти за актуальністю розмови про такі гріхи, як гнів, насильство та руйнування братерських уз[64]. Боссі говорить про ранній наголос на гріхах огиди, гріхах проти милосердя та солідарності, який згодом поступився дедалі більшій турботі про гріхи хтивості, гріхи проти цнотливості, що розглядалися як забруднення й заперечення особистої святості[65]. Боссі також завважує зміну наголосу в покутах – від тих, що спрямовувалися на

[64] Delumeau, *Peche*, pp. 245, 490.

[65] John Bossy, *Christianity in the West* (Oxford: Oxford University Press, 1985), p. 126.

відшкодування збитків, до тих, що передбачали каяття та внутрішню зміну[oo].

Та водночас відбувався той зсув, який ми бачимо постійно в нашій історії: нова індивідуальність потягнула за собою новий рід суспільних зв'язків. Поряд із надзвичайно індивідуалізованою турботою про смерть і посмертний суд постала нова солідарність заступництва. Живі можуть молитися за душі померлих і в різний спосіб забезпечувати їхній спокій. Жахливій індивідуальній долі можна зарадити спільною допомогою.

Із цим пов'язана надзвичайна популярність чистилища як місця, на якому зосереджувалися духовні турботи та дії. Ще в перші століття християнства існували неясні уявлення про очищувальний вогонь, призначений тим, хто уникне прокляття, але ще не буде готовий до небесного життя. Але тільки в середньовічному латинському християнстві ця ідея оформилася не лише у розвинене вчення, а й у нове розуміння часу. Між нашим часовим існуванням тут і вічністю Бога, що є сучасною для всіх часів, постала нова царина квазічасу, в якій душі існували в період між негайним особистим судом після смерті та Страшним Судом. Це було місце очищення, необхідне для всіх, крім, з одного боку, святих (які його не потребували), а з іншого боку, проклятих (які на нього не заслуговували). Словом, саме туди спрямовувалися майже всі наші мертві родичі та друзі.

На страждання душ у чистилищі могла впливати молитва живих, а також заступництво святих і Діви Марії. Звідси розвинулася ціла теорія про скарб чеснот святих і можливість перерозподілити його на благо грішних. Саме вона лягла в основу інституції індульгенцій, які зрештою почали підраховуватися як валюта цього квазічасу: ось така твоя дія заслуговувала на скорочення терміну перебування твоєї матері в чистилищі на один рік і сорок днів[oo].

Добре відомо, що все це зрештою вийшло з-під контролю, вирвалося за межі будь-якого здорового богослов'я та християнської практики, і остаточно зруйнувало всю структуру

[oo] Ibid., p. 126.

[oo] Chaunu, *Le Temps des Reformes*, pp. 192 ff.

середньовічної Церкви. Підняте зрештою повстання залишило нам образ багатої, могутньої та жадібної ієрархії, яка жиріє на невігластві та страхах мирян, висмоктуючи з них величезні грошові суми на потреби Риму – здебільшого на розбудову та розширення Папської держави й відбудову розкішних ренесансних церков.

У цій картині багато правди; але вона приховує рух у протилежному напрямі. Якою мірою ця ієрархія відповідала на заклик знизу – у певному сенсі йшла за потребою в засобах солідарних дій перед лицем смерті? Шону та Даффі обидва вказують на важливість різноманітних спілок, що виникли чи частково структурувалися довкола цієї мети: всілякі гільдії, братства[68] і навіть практики життя самої парафії, як-от читання списку тих, за кого слід було молитися[69]. У пізньосередньовічній Церкві на чистилищі зосередилася велика частина християнських практик. Воно спрямовувало неймовірну енергію неспокою вбік заступницьких молитов та дій, доброчинних пожертвувань бідним[70] чи каплицям, які молилися б за душі померлих.

На цьому тлі найважливішим нашим питанням, коли ми звертаємося до початку XVI ст., є наступне: що сталося з цією неймовірною енергією, цим зарядом турботи та надії, коли прибічники Реформації спробували скасувати всю систему від коріння до верхівки? Чи був це суто деструктивний вчинок, на кшталт нутряного протесту? Або ж Реформація спрямувала цю енергію в новий бік і вивела її на новий рівень? Безумовно, це питання в багатьох місцях було вирішальним для всієї подальшої долі Реформації.

У кожному разі, ця нова духовність смерті та посмертного суду, що мала якось наблизити водночас еліту та маси до більш християнського зосередження на смерті і що енергійно проповідувалася саме з цією метою, фактично досягла

[68] Ibid., pp. 196 ff.

[69] Duffy, *The Stripping of the Altars*, pp. 328, 336–337.

[70] Ibid., p. 361.

протилежного результату: вона встановила дедалі ширший розрив між певними елітами та масами віруючих, що зрештою й стало тим каменем спотикання, на якому розкололася Церква. Чому так сталося?

Тому, що разом із цим новим благочестям розп'ятого Христа, новою заклопотаністю смертю, з'явилися ще інші течії, які збільшили відстань між певними меншинами еліт і практиками значної кількості людей.

По-перше, було багато спроб винайти спосіб більш інтенсивного, внутрішнього, побожного життя. Вони надихалися різними джерелами. Напевно, найвідомішою тут є традиція німецького містицизму, започаткована Майстром Екгартом; але вона була далеко не єдиною. Поширенішою та впливовішою у XIV ст. була *devotio moderna* (*«модерна побожність») Братства Спільного Життя, провідною постаттю якого був Тома Кемпійський, автор «Наслідування Христа». Ця побожність більше наголошувала на приватній молитві, на самоспостереженні; люди навіть заохочувалися до ведення щоденників.

Проте було також і чимало інших ініціатив, не пов'язаних ані з цими, ані з будь-якими іншими рухами. Вони виникали серед дрібного духівництва, але також і серед дедалі більшого числа освічених та розважливих мирян. Люди шукали більш особистого релігійного життя, прагнули нового типу молитви, хотіли самотужки читати й осягати Біблію.

Так формувалася нова еліта, яка не завжди сходилася з ієрархічним та клерикальним проводом Церкви. Насправді церковні лідери часто дивилися з підозрою на такі нові форми внутрішньої духовності. Деякі з творів Екгарта було офіційно засуджено. Деякі з молитовних течій (як, приміром, бегінки) відпали від Церкви й були офіційно проголошені відступницькими. Підозріле ставлення до внутрішньої духовності трималося в Католицькій Церкві дуже довго. Святий Ігнатій і свята Тереза в різні часи зазнавали нападів з боку іспанської інквізиції, яка визнала ранню хвилю внутрішньої духовності, так званих *Alumbrados*, єретиками, й пильнувала за появою

будь-яких рецидивів у притаманному їй параноїдальному стилі. Після Тредентського Собору справи трохи поліпшилися, але навіть тоді побоювання нових форм внутрішньої духовності не вщухло.

Водночас цей новий вид духовності, що потенційно віддалявся від церковної ієрархії, міг також відірватися й від низової релігійності. Він розвивався в іншому напрямку, ніж головна течія масового благочестя, яке було значно більше практикою вчинків, ніж розмірковування та мовчазної молитви. Вчинками були публічна молитва, вимовляння «Отче Наш» і «Богородице Діво, радуйся!», а також літургічних молитов Церкви – на додачу до таких індивідуалізованих дій як піст, проща тощо. У кожному разі, ця модель благочестя втілювалася в практичні дії.

Звісно ж, заглиблення в себе не означало неодмінного зречення цих активних форм побожності й тим менше ворожості до них. Однак деякі з прихильників більш внутрішньої побожності відчували відразу до таких форм, розглядаючи їх як безглузде відволікання від справжнього благочестя. Така реакція була поширеною серед християнських гуманістів. Добрим прикладом цього є Еразм. Такі мислителі легко доходили негативного висновку, що еліти надто покладаються на народне благочестя, розглядаючи побожність як суто зовнішню й надто часто випускаючи її справжній животворний дух. Це створювало новий розрив між освіченою меншістю та масовою практикою.

Але ця практика піддавалася сумнівам не лише як зовнішнє відволікання. Серед самих її прибічників зростала непевність щодо неї, яка сягала самого осереддя її впровадження в зачаклованому світі. У цьому світі, де, як ми бачили, «заряджені» предмети мають вплив і каузальну силу, «святі» предмети, що походять від Бога та Його святих, є нашими твердинями проти злих істот, а також речей, заряджених їхньою недоброзичливою силою. Через те реліквії святих мали силу «доброї магії»: свічки, освячені на Стрітення; свята вода та шматки хліба, освячені під час Меси (не гостії)[71]; написані молитви в ролі амулетів; *agnus dei*[72]; церковні

[71] Ibid., pp. 16–18, 26, 124–125.

[72] Зображення ягняти, що символізувало Христа. – *Прим. перекл.*

дзвони, звук яких мав відігнати грім[73]; і насамперед, звісно ж, саме причастя біля вівтаря.

Усі ці речі почали глибоко непокоїти дедалі ширші меншини людей, які не завжди належали до суспільних еліт. Їхній неспокій мав різні, більш чи менш радикальні підстави. Проте навіть найменш критичні настрої подібного роду неминуче зіштовхувалися з певними народними практиками. Застосування каузальної сили з доброю метою, на кшталт зцілення, не викликало сумнівів – тим паче коли воно поєднувалося зі сповіддю та відпущенням гріхів. Але завжди були сумнівніші способи вживання каузальної сили (як-от застосування гостії задля любовного привороту), й навіть відверто недоброзичливі (як-от справляння панахиди стосовно живої особи, аби вона швидше сконала). Нарешті, були й спроби вживання священної сили в сполуці з силами темряви: найвідомішим прикладом подібного роду є чорна меса. Отже, навіть до того, як постали більш докорінні сумніви щодо застосування священних сил, Церква завжди мала проводити тут межу дозволеного та недозволеного.

Радикальніший неспокій піддавав сумніву будь-яке вживання каузальних сил, навіть для досягнення бездоганних цілей. Ми вже бачили, що такою була позиція Еразма. Прийнятним є застосування причастя з метою доброго впливу, аби наблизити нас до цариии Божої ласки. Але зосередження на безлічі земних цілей, навіть загалом добрих, відвертає нас від справжнього благочестя. Молитва святих має спрямовуватися лише на наше духовне вдосконалення. «Справжній спосіб вшанувати святих – це наслідувати їхні чесноти, і дбати про це більше, ніж про сотню свічок... Ви шануєте кістки апостола Павла, покладені в раку, але не розум Павла, збережений у його творах»[74]. Вирішальна ідея тут – «річ не стільки в практиці, скільки в меті, якої ми прагнемо». Проте, звичайно ж, якщо провести цю ідею послідовно, доведеться одразу відкинути величезну кількість практик. Якщо вашою метою є насамперед заглиблення в себе за прикладом апостола Павла, ви навряд чи вважатимете доречною для себе

[73] Thomas, Religion and the Decline of Magic, pp. 30–31.

[74] Smith, *Erasmus*, p. 57.

дією доторкання до його мощів. І не тому, що, відповідно до давнього розуміння благочестя, ці мощі не мають жодної сили, щоб покращити вас духовно, а тому, що вони належать до світу, де межа духовної та матеріальної користі, яку так прагнув охороняти Еразм, була загалом невизначеною.

Найрадикальнішою була поява глибокого богословського заперечення проти «білої магії» Церкви, хай би якою була її мета. Вважати будь-який предмет «зарядженим», навіть у контексті причастя і навіть якщо метою є посилення нашої святості, а не захист від хвороби чи неврожаю, є принципово хибним. Божа сила не може міститися в предметах і контролюватися подібним чином, скеровуючись нами в тому чи іншому напрямі.

Таке відкидання доброї магії Церкви виникає доволі рано. Воно повторюється майже в усіх єресях середньовіччя, навіть таких давніх, як вальденси. Далі воно яскраво проявляється у лоллардів і найбільш радикальних гуситів, а потім охоплює реформатські Церкви. І оскільки воно стосується не просто периферійних зловживань, а осереддя самої системи, центральним питанням завжди стає причастя. Джон Вікліф заперечує владу священика освячувати речовини *ex opere operato* – тобто в силу самого ритуалу, незалежно від духовного стану священика. Засаднича ідея тут є тою, про яку я щойно згадав, і вона стосується Божої сили. Можна розуміти, як Бог відгукається на молитви святого; але уявити собі, що кожен старенький священик, хай би який розбещений, може контролювати Божественні дії, було геть неприйнятним. Але якщо так, то це тим паче стосується маніпуляцій із кожним іншим «зарядженим» предметом, як і молитов до Діви Марії чи святих. Бог вільний у своїх діях; це ознака його верховної влади.

(Ми можемо побачити певну спорідненість між цим духовним чуттям і скотистсько-оккамістським богослов'ям, яке також наголошувало на необмеженій суверенній владі Бога. Те, що тут була більше, ніж просто спорідненість, можна побачити в тому, як Лютер спирався на цю течію богословської думки).

Тут було щось більше, ніж гуманістична перебірливість щодо безладдя народних практик – хоча ці дві течії могли з'єднатися, і це справді сталося за часів Реформації. Та я вже зазначав, що

це відкидання церковної магії також траплялося й на низовому рівні. Лоллардами часто були представники простолюду; радикальні таборити також набиралися з найнижчих верств суспільства. Що надихало ці рухи?

Серед іншого я хочу виокремити два чинники, які в певному сенсі є гранями одне одного. Один із них суспільний; інший я називатиму перевертанням поля страху.

Спершу про суспільний вимір. Церковна магія неправомірно претендує контролювати силу Бога. Хто висуває цю претензію? Ієрархічна Церква. Один із напрямів протесту був спрямований саме проти цієї ієрархії, представники якої часто були аж ніяк не святими, але мали велику владу над життям звичайних людей і зловживали цією владою. Чародій дискредитував свої чари.

Але в зачакльованому світі було не так легко повстати й відкинути магію. Цей світ був сповнений темної магії, яку лише біла магія могла тримати осторонь. Понад те навіть добра магія мала силу, яка інколи могла становити небезпеку. Шону переконливо пише про поширене ставлення до причастя. Воно – як згусток Божественної сили – підносилося настільки високо, а пересічні люди так глибоко відчували свою нікчемність, про яку їм постійно нагадували в проповідях, що просто боялися причащатися. Раз на рік вони були змушені це робити за правилами Церкви; але для більшості людей цей мінімум насправді залишався максимумом. Нам слід пам'ятати, що «заряджені» предмети, хай би які добрі для магії, могли бути небезпечними у разі неправильного поводження з ними – подібно до електричних дротів у нашому світі. Неправочинне причащання вважалося вкрай небезпечним, і таке його сприйняття ще підсилювалося церковними проповідями.

Проте причастя залишалося згустком сили, як це можна побачити зі зростання іншої практики: вшанування Святих Дарів, виставлених на загальний огляд. Цей звичай ставав дедалі поширенішим у пізньому середньовіччі (згадаймо, наприклад, процесії Тіла Христова). Усе виглядало так, неначе цій силі можна було дозволити діяти на безпечній відстані, але той, хто причащався, підходив до неї надто вже близько[75].

[75] Chaunu, *Le Temps des Reformes,* pp. 205–209.

Повстати проти цього означало зустрітися з бар'єром страху. Однак однією з потенційних можливостей християнської віри було перевертання поля страху. Сила Божа перемагала будь-яку злу магію – цього переконання дотримувалися всі варіанти християнської віри. Але цю перемогу можна було зрозуміти двояко: або як перемогу білої магії над чорною, або як перемогу чистої сили Бога над усякою магією. В останньому прикладі, щоб долучитися до цієї сили, вам треба було геть вистрибнути з поля магії й довіритися одній лише Божій силі.

Цей крок «розчаклування» криється в традиції юдаїзму та пізнього християнства. В обох традиціях принциповим є розрив із нестямним світом поганої магії, з поклонінням поганським богам і силам. Та цей розрив міг набути однієї з двох форм – у певному сенсі він вагався між ними. Ми можемо побачити це в епізоді, коли пророк Ілля присоромив пророків Ваала біля гори Кармель. Закликавши їх подивитися, чий Бог відповість вогнем на жертву, й показавши, що вони не можуть викликати вогонь, а він може, Ілля у певному сенсі виставив свою переможну магію проти їхньої. Але висновок Іллі з цієї історії полягає в тому, що їхня магія порожня; вона цілковито недієва; їхні боги не мають сили.

Сила Бога завойовує поганський зачаклований світ. І це може означати або добре зачаклування відповідно до Божої волі, або винищення всілякого зачаклування та, зрештою, тотальне вичищення його зі світу. Але перехід від одного з цих тлумачень до іншого передбачав перевертання поля страху. Раніше ви найбільше боялися цієї магічної сили: звісно ж, насамперед поганої, тобто сили демонів, але здоровий острах стосувався й доброї магії, від якої слід було триматися на безпечній відстані. Стрибок відбувався в той момент, коли ви збирали докупи всі ці страхи і перетворювали їх на страх перед Богом – який єдиний є справжнім об'єктом страхів – у впевненості, що він може озброїти вас проти будь-якої магії.

У певному сенсі можна сказати, що цей страх позбавляє вас всілякого страху. Та це було б не зовсім справедливо. Цей випадок не схожий і на те, коли мій страх виставити себе на

посміховисько в нашій розмові витісняється страхом катастрофи – якщо ми, наприклад, раптово побачили, що разом мчимо в машині просто до місця величезної аварії. Адже страх Божий є чимось вищим – чимось таким, що підносить нас, коли страх магії, навпаки, нас радше принижує. Отже, нам потрібне певне перевертання поля, коли саме те, чого ви раніше найбільше жахалися, тепер, коли ви зустрічаєтеся з ним впритул, сповнює вас мужністю та енергією. Це перевернене поле спирається на силу Бога вже на новому рівні.

(Напевно, саме ця енергія, звільнена завдяки перевертанню страху в момент зустрічі з його об'єктом впритул, стояла за бравадою єретиків, коли ті висміювали священні предмети. Тут можна згадати опоганення причастя або того лолларда, який підпалив статую святої Катерини, аби підсмажити собі вечерю, і жартував, що вона вдруге зазнає мученицької смерті)[76].

У цих ранніх єресях страх магії та страх ієрархічної влади перевертаються разом. Саме це надихає найрадикальніше заперечення масового благочестя за часів середньовіччя. Це заперечення тяжіє до цілком іншої форми літургії та церковного життя, коли причастя стає суто символічним, авторитет розлучається з ієрархією і повертається до Писання, а видима Церква більш виразно відрізняється від справжньої спільноти спасенних.

У певному розумінні це готує ґрунт для Реформації. Справді, такі ранні течії розглядалися як протореформація: зокрема, книга Гадсон про рух лоллардів називається «Передчасна Реформація» (*The Premature Reformation*). Однак тут бракувало ще одного важливого складника: а саме вчення про спасіння вірою. Воно добре сполучається з відкиданням церковної магії та новим зверненням до чистого авторитету Біблії, але не неодмінно має бути пов'язаним із ними. Можна навіть уявити собі інший перебіг подій, в якому принаймні деякі важливі складові Реформації не потребували розриву з Католицькою Церквою аж до відкидання таїнств (з чим особисто Лютер ніколи не погоджувався) та цінності традиції (якої Лютер також

[76] Anne Hudson, *The Premature Reformation* (Oxford: The Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1988), pp. 165–166, 303.

принципово не заперечував). Але для цього був би потрібен трохи інший Рим, менш зосереджений на поширенні своєї влади, ніж той, до якого він насправді тяжів упродовж цих останніх століть.

Незаперечним є інше: проголошуючи спасіння вірою, Лютер зачепив найболючіше питання його часу, головний клопіт і страх, що так сильно пригнічував пересічну побожність. Саме з цим пов'язувався весь шантаж довкола індульгенцій, питання посмертного суду, прокляття та спасіння. Висуваючи свій стандарт у цьому питанні, Лютер здійснив щось таке, що могло зрушити маси людей, на відміну від гуманістичної критики масової побожності чи відкидання таїнств.

Водночас Лютер здійснив і ще одне перевертання поля страху, аналогічне тому, що було пов'язане із запереченням церковної магії. Продаж індульгенцій надихався страхом покарання. Лютер же проголосив, що грішниками є ми всі й усі заслуговуємо на покарання. Спасіння вимагає від нас повного усвідомлення та визнання цього факту. Лише збагнувши всю глибину нашої гріховності, ми можемо віддатися на милість Божу, і лише нею ми виправдовуємося. «Хто боїться пекла, той біжить до нього»[77]. Ми мусимо зустріти свої страхи й позбутися їх, перетворюючи їх на власну впевненість у рятівній силі Бога.

Можливо, тут є певна іронія. Католицькі проповіді з приводу гріха та каяття ґрунтувалися на припущенні, що пересічна людина є настільки нечутливою, що її можна розворушити лише глибоким переляком. Людей треба пробуджувати сильнодіючими наслідками[78]. Тож проповідники намагалися виставити своїх слухачів неймовірними грішниками. Навіть пробачні гріхи подавалися як щось жахливе, оскільки, зрештою, вони також є образою для Бога[79]. Але саме роз'ятрювання цих страхів могло посприяти підготовці людей до позитивного відгуку на Лютерове перевертання поля страху.

---

[77] Цитовано в: Chaunu, *Le Temps des Reformes*, pp. 428–429; from Strohl, 243.

[78] Delumeau, *Peche*, chapter 11.

[79] Ibid., pp. 471–472.

Іронічність ситуації ще більше посилює той факт, що деякі протестантські проповідники згодом повторили той самий шлях. Ви маєте бути впевнені в своєму спасінні, але не до повного самовдоволення[80]. Однак оскільки багато священиків вбачали у своїй пастві радше схильність до цієї останньої небезпеки, вони також надто роз'ятрювали страхітливі картини прокляття[81]. Чи сприяло це відходу значної частини їхньої пастви до гуманізму? На мою думку, це саме так; але я ще повернуся до цього питання пізніше.

7

Отже, гостра потреба в релігійному оновленні виявлялася щонайменше в трьох вимірах, які я описував вище: звернення до більш внутрішньої та інтенсивної особистої побожності, більший неспокій стосовно священних реліквій і контрольованої Церквою магії, а пізніше також нова натхненна ідея спасіння вірою, яка прорвалася у світ, розколотий острахом посмертного суду та почуттям власної нікчемності.

Ці тенденції потягнули за собою численні реформи: люди наново впорядковували власне життя, створювали спілки на кшталт Братства Спільного Життя, розвивали нові практики молитви та споглядання. Але чому вони не зупинилися на цьому? Чому їхня енергія мала виплеснутися в Реформу – тобто у спробу перебудувати всю Церкву, а заодно скасувати менші «швидкості», проголосивши їх поза законом? Поміркованіші реформатори, на кшталт Еразма, вдовольнилися б і менш радикальним рішенням. Еразма лякала сама ця «спрага порядку» – потреба прибічників Реформації розтрощити старі звичаї, навіть у цілком буквальній формі іконоборства:

Меса була скасована; але що більш святе заступило її місце? ... Я ніколи не заходив у ваші церкви, але час від часу бачив, як слухачі ваших проповідей виходили звідти як одержимі, з гнівом і лютістю на обличчях... Вони виходили, як бійці, натхненні промовою генерала на здійснення потужного наступу. Чи

[80] Ibid., pp. 613–614, цитуючи Баньяна і Кальвіна.

[81] Ibid., p. 563, Кристофер Лоув.

викликали колись ваші проповіді каяття та докори сумління? Хіба не більше за це вони заклопотані придушенням священства та священицького життя? Хіба вони не закликають радше до бунту, ніж до благочестя? І хіба повстання не є поширеними серед цих людей Євангелія? Хіба вони не вдаються до насильства з кожного дрібного приводу?[82]

Одне питання, яке важко було залагодити реформою, стосувалося статусу священного в Церкві. Кажучи про «священне», я маю на увазі віру в те, що сила Бога якось зосереджується в певних людях, у певному часі, місці чи діях. Божественна сила перебуває в них так, як вона не міститься в інших, «профанних» людях, часах тощо. У практиках середньовічної Церкви таке священне відігравало центральну роль. Церкви були святими місцями й ставали такими ще більше через присутність реліквій; свята були священним часом, а церковні таїнства – священними діями, які передбачали наявність у духівництва особливої сили. Тож неспокій стосовно таїнств і реліквій нелегко було втримати, особливо якщо він сягав заперечення священного в таїнстві самого вівтаря. Мирне, «інклюзивне» розв'язання цих питань було теоретично можливе; але воно вимагало значно більш відкритої та інклюзивної Католицької Церкви, не настільки зациклені на викриванні різниці та викорінюванні єресі – Церкви, представленої такими постатями як Еразм, а не Йоганн Екк.

Проте цим справа не обмежувалася. Потрібно було також, щоб протестанти не ставилися до практики таїнств як до огиди та ідолопоклонства перед лицем Бога. Насправді лютерани та помірковані католики могли порозумітися з великої кількості питань, навіть щодо причастя, і з цього приводу навіть вироблялися різноманітні формули. Але надто сильною була спокуса побачити іншу сторону (чи їх обидві) в перспективі непримиренних розбіжностей: одні цілком відкидали таїнства, а інші впадали в папістське ідолопоклонство.

Тут можна спитати, чи була перемога непримиренних зумовленою наперед уже самим кліматом Реформи, в якому перебували обидві сторони наприкінці середньовіччя. Якщо ідея полягала в

[82] Цитовано в: Smith, *Erasmus*, pp. 391–392.

тому, щоб зробити Церкву відповідною до одноманітно високих стандартів, тим самим зменшуючи відстань між вищими та нижчими її прошарками, цьому навряд чи сприяло б погодження на ще більше розмаїття практик. Насправді цілком очевидно, що Реформація надихалася духом Реформи у ще радикальніший спосіб. Зокрема, від самого початку одним із її найбільш принципових моментів була відмова визнавати особливі покликання та поради вдосконалення. Більше не було звичайних і надзвичайних християн. Покликання, пов'язані з відреченням від звичайного життя, були скасовані. Усі християни мали бути цілком та однаково відданими.

У цьому світлі Реформація постає як остаточний плід духу Реформи, який уперше створив справжню одноманітність вірних, що вже не залишала місця для різношвидкісних рухів. Коли найбільше наголошувалося на спасінні вірою, їхнє співіснування ще можна було уявити. Але там, де рушійною силою була Реформа, розкол християнства був неминучий. Саме Реформа, ще більше розпалена страхом ідолопоклонства, надихала тих віруючих із похмурими обличчями, яких Еразм бачив на виході з Базельської церкви.

Реформація як Реформа є центральною ланкою тієї історії, яку я хочу описати: історії скасування зачаклованого космосу з подальшим створенням гуманістичної альтернативи вірі. Перший наслідок видається доволі очевидним: Реформація відома як рушій розчаклування. Другий наслідок менш прямий і менш очевидний. Він стосується спроб реорганізації цілих суспільств, які сформувалися в межах радикальної, кальвіністської течії протестантизму. Я звернуся до кожного з цих наслідків по черзі.

Спершу розчаклування. Подивившись на Кальвіна, ми можемо побачити неймовірну енергію, яка супроводжувала заперечення священного. Кальвін був натхненним релігійним провидцем. Як і в багатьох інших великих реформаторів – включно, наприклад, зі святим Франциском – його видіння передбачало радикальне спрощення, в якому основи віри проступали крізь метушню другорядних клопотів. Усі такі реформатори вважали панівний

баланс поганим компромісом (принаймні для себе особисто). Їхнє прозріння мало три властивості: (1) вони більш чітко бачили, до якого перетворення ми покликані; (2) вони більш чітко бачили нашу недосконалість; (3) вони ясніше бачили велич Бога. Усе це збиралося докупи; сам Кальвін казав, що (1) та (2) є лише гранями того самого осяяння[83].

Саме таке розуміння засад віри уможливлювало радикальне спрощення: воно показувало недоречність значної частини релігійної практики, навіть якщо не йшлося про те, що насправді вона служить протилежним цілям (Еразм).

Реформа настала після багатьох спроб мобілізувати всіх на вище перетворення. Позаду була історія пізньосередньовічної Реформи. Ці попередні спроби загрузли: спершу в компромісі, а згодом у тому, що вони самі розвинули механістичні, рутинні практики – сповідь, розрізняння видів гріха тощо. Напевно, такі речі невіддільні від будь-якого ладу, що має сприяти перетворенню. Проте Кальвін хотів здійснити радикальний крок.

Радикальне спрощення Кальвіна, мабуть, можна викласти так: ми розбещені; отже, в справі нашого спасіння все робить Бог. Людина «не може без блюзнірства претендувати навіть на крихту своєї праведності, бо рівно настільки вона ошукує й обкрадає славу праведності Бога»[84].

Честь і слава Бога вища за все[85]. Але честь Бога була заплямована гріхом Адама[86]. Справедливість і слава Бога вимагають зречення таких істот. Але Бог милосердний. Він задовольняється жертвою Христа за наші гріхи; Христос взяв на себе необхідну кару, і це дає нам можливість виправдатися.

Я хочу зробити маленький відступ, аби завважити той доленосний факт, що Кальвін, як і інші проводирі Реформи, розвиває своє вчення про нашу неспроможність та Божественне виправлення в рамках того судово-карального стилю, який він

---

[83] *L'Institution de la Religion Chrestienne*, I.i.

[84] Ibid., III.xiii.2; цитовано в: William Bouwsma, *John Calvin* (Oxford: Oxford University Press, 1988), p. 141.

[85] Ibid., III.xiii.

[86] Ibid., II.i.4.

запозичує в Августина та пізнього Ансельма. Тут є одна загадка, яку мають визнати християни (і, можливо, також реалісти будь-яких переконань), – а саме загадка зла: попри те, що ми знаємо про своє народження для вищого, ми інколи не лише нез'ясовним чином обираємо протилежне, а й відчуваємо, що не можемо вчинити інакше. Симетрична таємниця (але ця вже тільки для християн) полягає в тому, що Бог може подолати цю нашу неспроможність (учення про благодать Божу).

Ансельм висловлює цю подвійну таємницю в термінах злочину та кари. Наша неспроможність пояснюється як те, чого ми справедливо заслуговуємо після первинного відпадіння від блага (хоча ця засаднича дія, звісно ж, також залишається вкритою таємницею). Як закоренілі грішники, ми тепер заслуговуємо на прокляття. Відповідно до правової логіки цього розуміння, наше покарання не лише припустиме, а й має бути здійснене як відплата за нашу помилку. Але Бог милосердний і хоче спасти деяких з-поміж нас. Утім, аби зробити це, він мав стягнути відшкодування з власного сина, а потім зарахувати його як відплату за всі наші гріхи, здійснивши в такий спосіб акт щирого милосердя.

Годі й казати, що це був не єдиний спосіб висловити зазначену подвійну таємницю. Східні Отці, як-от Григорій Ніський, розмірковували про це інакше. Однак Августин та Ансельм визначили в цьому плані богослов'я латинського християнства, а Реформація не лише не зарадила цій нерівновазі, а ще більше загострила її. Відчуття того, що ця мова більше за інші проникає в суть таємниці, схиляє нас просунути цю логіку далі аж до найбільш незвичайних і навіть жахливих висновків, як-от вчення про прокляття більшості людства чи вчення про подвійне напередвизначення. Зухвала впевненість, з якою робилися ці висновки, передвіщала і пропонувала модель пізнішої ворожості гуманістів до таємниці[87].

[87] Релятивізація пояснення Августина, як однієї з багатьох спроб вимовити невимовну таємницю, не могла змінити наслідків його суперечки з Пелагієм. Цей останній взагалі заперечував загадку людської неспроможності. Якщо так, не було жодної таємниці, яку потрібно було вимовляти. Августин мав рацію принаймні в тому, що слушно вказав на питання – хай би як ми розцінювали його відповідь.

Я згадую про це тут, оскільки гегемонія цієї судово-каральної моделі відіграє важливу роль у пізнішому розвитку невіри – і тим, що відштовхує людей від віри, і тим, що змінює віру вбік деїзму.

У контексті ж потягу до розчаклування, ця людська неспроможність, врівноважена Божим милосердям, сприймалася як добра новина. Адже при всьому усвідомленні безнадійності нашого становища, неспроможності зарадити йому своїми трудами, необхідності нашого засудження з позицій Закону, новина про наше спасіння Христом виводила нас зі стану розпачу. Або, якщо ми ще вагалися, принаймні позбавляла нас неспокою. Безумовно, завжди поставало питання про те, звідки ми знаємо, що ми спасенні, коли спасенних так мало? Відповідь була такою, що наявність у нас віри та відповіді на заклик уже засвідчували нашу належність до нечисленних щасливчиків. Тож ми маємо бути певні, бо інакше ми хибимо у своїй вірі.

Ця новація змінила центр тяжіння релігійного життя. Сила Божа не діє через всілякі священні предмети чи згустки священної сили, на які ми можемо покластися. Вони постають як щось підвладне нашому контролю, а отже блюзнірське. У певному, сенсі ми можемо сказати, що тут зруйнувалося саме розрізнення священне/профанне, наскільки воно локалізувалося в особі, часі, просторі або вчинку. Це означає, що сфера священного раптово розширилася: для спасенного Бог освячує нас скрізь, а отже, й у повсякденному житті, в нашій роботі, шлюбі тощо.

Проте в іншому вимірі канал зв'язку з Богом, навпаки, докорінно звузився, оскільки це освячення цілковито залежало від нашого внутрішнього перетворення, нашої спроможності довіритися Божому милосердю. Без цього нам зовсім не було ради, й ми не могли створити жодного чинного порядку.

Це не означає, що все відбувається суто в нашій свідомості. Такою є пізніша аберація, тотальна суб'єктивізація релігії. Кальвін наголошує на тому, що Бог справді діє, надаючи нам Свою милість і Своє освячення. Бог живить нас через Христа, й, у певному сенсі, живить Своїм тілом і кров'ю, оскільки у Своєму тілесному існуванні він і викупив наші гріхи, кульмінацією чого

стало пролиття Його крові на хресті. Тому причастя є знаком чогось реального, такого, що має саме цю форму: Бог живить нас. Проте Кальвін не може при цьому визнати, що Бог міг віддати щось від Своєї рятівної дієвості в наш світ, на розсуд людських дій – оскільки саме такою була ціна справжнього освячення таких тілесних, суспільних, історичних істот, як ми. Уся дієвість причастя залежить від з'єднання Бога та моєї віри у словесному акті. «Дія причастя – не що інше, як Боже слово»[88].

Отже, ми розчакловуємо світ, відкидаємо священні предмети та всі складові «магії» старої релігії. Вони не лише марні, а й блюзнірські, бо зухвало приписують силу нам, а отже, «викрадають» її «у слави Божої праведності». Це також означає, що заступництво святих не має жодної сили. На тлі світу духів і різноманітних духовних сил це дає нам величезну свободу. Християнська свобода для Кальвіна є такою: моє спасіння у вірі, я щиросердно служу Богові й уже не спокушаюся малозначними речами[89]. Ми можемо відкласти як непотрібні всі незліченні ритуали старої релігії, спрямовані на примирення людини з Богом. Ми можемо вільно перелаштовувати речі у своєму служінні Богові в повсякденному житті під проводом Святого Духа. Нам не слід надто піддаватися звичаю, бо він може ввести нас у страшенну оману[90].

Енергія розчаклування є подвійною. Спершу негативна: ми маємо відкинути все, що відгонить ідолопоклонством. Ми нещадно б'ємося із зачаклованим світом. Спершу ця бійка ведеться не тому, що зачаклування є цілком хибним, а радше тому, що воно за необхідністю є безбожним. Якщо нам не дозволено звертатися по допомогу до священних предметів і «білої» магії Церкви, то вся магія має бути чорною. Усі духи тепер підпорядковані єдиному великому ворогу – дияволові. Навіть начебто добра магія має насправді служити саме йому[91].

---

[88] "Les Sacrements n'ont d'autre office que la parolle de Dieu" – *L'Institution de la Religion Chrestienne,* IV.xv.305.

[89] Ibid., III.xix.

[90] Bouwsma, *John Calvin,* p. 144.

[91] Thomas, *Religion and the Decline of Magic,* chapter 3.

Спочатку це може призвести до інтенсифікації деяких старих вірувань, зокрема, у відьом, яким тепер надається значно зловісніша роль поплічниць диявола. Так відкривається шлях до сумнозвісного «полювання на відьом». Але у віддаленішій перспективі ця атака не може не підірвати весь той світогляд, у контексті якого це полювання мало сенс.

Тим паче це стосується другої, позитивної енергії. Ми відчуваємо нову свободу у світі, позбавленому священних згустків і приписаних ними меж; тепер ми можемо перелаштовувати все, як вважаємо за краще. Ми всіляко зосереджуємося на вірі та славі Божій. Виходячи з цього, ми впорядковуємо речі. Нас не стримують старі заборони чи начебто священні підвалини. Тож ми можемо раціоналізувати світ, викидаючи з нього таємницю – адже тепер уся вона зосереджена у волі Божій. Це вивільняє величезну енергію для облаштування речей у секулярному часі.

Своєю чергою, це приводить нас до другого великого наслідку розчаклування, його довготривалого впливу на формування гуманізму. Це стало наслідком самого прагнення перелаштувати суспільство – і не лише в його церковній структурі, а й у секулярному житті. Що рухало цією активністю, яку ми спостерігаємо в певних кальвіністських суспільствах (Женева, Нова Англія, пуританська Англія середини шістнадцятого століття)? Тут продовжувалася традиція Реформи пізнього середньовіччя, але на значно амбітнішому рівні.

Ми зможемо зрозуміти це прагнення перелаштування, якщо розглянемо його на тлі внутрішніх напружень християнської віри в тих формах, яких вони набули у той період.

Одне довічне напруження ми вже бачили. Його розв'язала, чи принаймні пом'якшила, формула ієрархічної взаємодоповнюваності покликань, які рухаються на різних «швидкостях». Ми можемо локалізувати його між, з одного боку, вимогою любові до Бога, яка передбачає слідування за ним навіть на хрест і готовність зректися всього, та, з іншого – вимогою ствердження звичайного людського життя та процвітання. Поєднання того та іншого можливо тоді, коли

відданість Богові набуває форм нагодування, зцілення, вдягання, відвертання страждання та смерті, чим уможливлюється людське процвітання. Це ясно видно в житті Христа.

Проте напруга зростає, коли нам треба визначити, чим є християнське життя для тих, хто цілком занурений у людське процвітання – через роботу, сім'ю, громадське життя, друзів, розбудову суспільства та майбутнього тощо. Святий, зрікаючись усього цього, тим самим насправді зводить те та інше, оскільки його зречення може прямо служити справам милосердя чи зцілення. Але як бути з людиною, яка живе пересічним життям, одружена, має дітей, а її статки залежать від землі чи торгівлі?

Теоретично чинну відповідь можна дати для всіх: треба вийти за межі цього ствердження життєвого добробуту, що забезпечується звичайними людськими чуттєвими засобами та є надзвичайно зосередженим на особистому благові, особистому житті, навіть коштом жертвування незліченними іншими, і звернутися до Бога, Його *агапе*, любові до всього людства; при цьому треба бути готовим щиро віддати все, що маєш, заради поруху такої любові.

Однак для пересічного домовласника ця відповідь, здається, вимагає чогось парадоксального. Він має жити всіма практиками та інституціями процвітання, але водночас не цілком ототожнюватися з ними; бути в них, але не їхньою частиною; триматися на відстані, будучи готовим їх втратити. Августин виклав це у вигляді принципу *uti non frui*: користатися речами цього світу, але не насолоджуватися ними. Або робити це все на славу Божу, відповідно до формули Лойоли та Кальвіна.

Велике питання полягає в тому, що це означає на практиці. Будь-яка спроба конкретизації тут стикається з двома протилежними загрозами. Одна з них – поставити складову зречення так високо, що життєве процвітання видається травестією самого себе. Згадаймо, зокрема, що проповідувалося мирянам середньовіччя стосовно сексуального боку шлюбу, із повним запереченням будь-якої плотської втіхи. Друга загроза – обмежитися самісіньким мінімумом. Наприклад, необхідним мінімумом для спасіння є дотримання певних важливих заповідей; але ми знаємо,

що навіть вони часто порушуються; тож мінімальною вимогою виявляється зрештою просто вчасне каяття.

Як наслідок, нас охоплює небезпека, внутрішньо притаманна самому цьому напруженню. Ми безумовно розташовуємо покликання, пов'язані зі зреченням звичайного життя, вище за життя пересічних мирян. Тож є християни першого та другого ґатунку, причому другі скеровуються першими. Ми знову повертаємося до ієрархічної взаємодоповнюваності.

Але ж важливою істиною, якої ми прагнули дотриматися, є взаємодоповнюваність усіх способів життя та покликань, коли ми всі служимо Богу й не ставимо одних вище за інших.

Отже, перед нами постає дилема: або ми вимагаємо від пересічної особи надто багато зречень, або послабляємо ці вимоги, але коштом визнання різношвидкісної системи.

Радикальний протестантизм рішуче відкидає різношвидкісну систему й заради цього скасовує начебто вищі покликання, пов'язані зі зреченням звичайного життя; але він також вбудовує зречення в саме це звичайне життя. Він уникає другої небезпеки, але наближається до першої, а саме навантажує звичайне процвітання таким тягарем зречення, який виявляється для нього нестерпним. При цьому фактично випадає питання про те, як, власне, може виглядати належно освячене життя відповідно до суворого набору моральних вимог. У логіці відкидання взаємодоповнюваності це видається неминучим: адже якщо ми справді вважаємо, що всі покликання є однаково вимогливими й водночас не хочемо опускати планку, тоді всі мають відповідати вимогам найвищого рівня.

Тут важать о́брази порядку і безладу. Виправдана, освячена особа уникає безладної поведінки, впорядковує своє життя, припиняє пиячити, блудити, розпускати язика, нестримано сміятися, битися, насильничати тощо[92].

Ба й більше, кальвіністи поділяли з багатьма своїми сучасниками, а надто представниками еліт, потужне відчуття скандальності суспільного безладу: загалом людська поведінка була

[92] Звісно ж, усе це знаходить підтримку в Біблії. Див., наприклад, Рим. 1: 28–31, Гал. 5: 19–23.

грішною всіма зазначеними хибами, а суспільство загалом було охоплене безладом, гріхом, несправедливістю, блюзнірством тощо. Важливо було зарадити цьому не лише на особистому, а й на суспільному рівні.

Ось тут і набув вагомості[93] той факт, що протестантизм продовжив справу середньовічних реформ, які намагалися підняти загальні стандарти, не задовольняючись світом, у якому лише незначна меншість цілковито дотримується Євангелія, і прагнучи зробити деякі благочестиві практики абсолютно загальними.

Але тепер, враховуючи нову важливість суспільного ладу, узагальнення моральних вимог передбачало не лише встановлення високої планки для кожного особисто, а й упорядкування цілого суспільства. Це розглядалося не як пониження стандартів особистої моральності, а як їхнє доповнення. Кальвін вважав, що ми маємо контролювати гріхи всього суспільства, аби грішні не заразили решту. Ми всі відповідаємо одне за одного й за суспільство загалом[94].

Справді, рівень порядку, якого часто прагнули кальвіністські суспільства – такі як Женева чи Нова Англія – був винятковим і безпрецедентним в людській історії. Рівень вимог тут був піднятий високо як ніколи, і саме так він розумівся.

Проте, звичайно ж, ідея полягала не в тому, що людські істоти можуть здійснити таке самотужки. Це уможливлювалося лише силою Божою. Аби сягнути цього, ми маємо визнати нашу безпорадність і звернутися з вірою до Бога. Саме це робило всю зазначену спробу цілковито відмінною від просто нового й більш високоморального погляду на людське процвітання. Спромогтися на таке могли лише ті, хто розбудовував цей порядок заради слави Божої, прагнучи значно вищого, ніж людське процвітання як таке.

Ключову роль тут відігравав внутрішній мотив. Однак це означало, що для практичного здійснення всього цього до двох зазначених рівнів – дисциплінованого особистого життя

---

[93] Див.: Philip Gorski, *The Disciplinary Revolution* (Chicago: University of Chicago Press, 2003), pp. 19–22.

[94] Bouwsma, *John Calvin*, p. 218.

та добре впорядкованого суспільства – треба було додати ще третій: правильно налаштоване внутрішнє спрямування. Треба було уникати думки про побудову всього зазначеного на ґрунті лише власних людських сил. Це було б сліпим, зухвалим та безбожним. Але водночас треба було уникати й відчуття власного безсилля через нескасовний тягар гріха. Освячені люди неминуче відчували, що вони мають від Бога спасіння, а також силу для розбудови благочестивого порядку.

Духовне життя пуритан минало між Сциллою та Харибдою. З одного боку, потрібно було мати впевненість у власному спасінні. Надмірний тривожний сумнів дорівнював відвертанню від Божественного дару і навіть міг бути ознакою того, що ця людина не є спасенною. І водночас цілком безтурботна впевненість показувала, що людина геть забула про богословську вагу питання: тобто що вона є грішником, який сповна заслужив на довічне прокляття й був спасенний лише милістю Божою; що насправді вона висить над прірвою і тримається лише завдяки простягнутій руці Божій.

Пуританська проповідь постійно коливалася між визнанням цих двох небезпек. З одного боку, людям показувалося, як глибоко вони образили Бога й наскільки вони безсилі самі собі зарадити; з іншого боку, їх запевняли, що Бог спасає їх від прокляття. Та знов-таки, аби вони не заспокоїлися на цьому, їм доводилося нагадувати про їхню безпорадність тощо[95].

Оскільки загальною вірою протестантів було те, що впевненість у рятівній дії Бога є однією зі звичайних ознак спасіння, зрозуміло, що серед них розпочалося активне «заглядання в душу», аби побачити внутрішні настанови кожної людини. Проте важко відокремити перевірку людини на предмет наявності в ній внутрішніх чуттів та реакцій від навіювання їй усього сказаного – особливо враховуючи високу ціну питання і якщо при цьому людину всіляко спонукають відчувати саме це.

Відповідно в протестантській (і деякій католицькій) духовності постав третій рівень упорядкування: розбудова правильної внутрішньої настанови. Треба було навчитися уникати, з одного

[95] Delumeau, *Peche*, chapter 19.

боку, відчаю чи меланхолії, які паралізували волю, а з іншого – легкої, бездумної впевненості.

Тепер, гадаю, вже можна побачити, як ця дисциплінована розбудова порядку готувала велике перетворення. З одного боку, маємо людей, які випестували таку дисципліну характеру, що могли (на певний час) досягти разючої моральної впорядкованості своєї поведінки. З іншого боку, деякі з цих людей гуртом знайшли способи в безпрецедентний спосіб упорядкувати суспільство або принаймні вірили в те, що вони спроможні на це за належних умов.

Зрозуміло, що їхні зусилля з витіснення священного з богослужіння та суспільного життя, а також їхня інструментальна настанова стосовно речей та суспільства в процесі розбудови відповідного порядку, працювали на розвіювання зачаклованості світу. Світ поступово позбавлявся духів та значущих сил, і дедалі більше ставав тим розчакловaним світом, який ми знаємо сьогодні. Як наслідок, сприйняття суб'єкта як пористого блякнуло дедалі більше.

Втім, спочатку ці процеси не мали наслідком якихось сумнівів щодо місця самого Бога. Так, він уже не був потрібний як гарант перемоги добра у світі численних духів і сил. Але ця численність заперечувалася лише разом зі ствердженням єдиного супротивного Богові джерела – диявола. Уся магія стала чорною – підступом диявола. Перед лицем заслуженого всіма прокляття сила Бога стала ще необхіднішою, аби зло не восторжествувало. Відчуття Бога лише загострилося.

Однак перетворення готувалося тим, що в процесі впорядкування поведінки та бодай на позір можливого для нас упорядкування суспільства – а також, ще важливіше, в процесі пізнання людьми секрету певної мотиваційної рівноваги, коли вони продовжували облаштовувати обидва ці зовнішні порядки – відкривалася можливість фактичного та навіть невідчутного сповзання до вищезазначеної Сцилли: тобто поступового набування впевненості, що ми можемо подужати все зазначене й тримати його під власним контролем.

Безумовно, ми й надалі дотримувалися чіткого переконання, що все це уможливлює лише Божа сила; але фактично зростала

впевненість у тому, що ми та подібні нам люди – успішні, з доброю поведінкою, в нашому добре налаштованому суспільстві (чи суспільному прошарку) – є набувачами Божої ласки, на противагу розбещеним, безладним класам, маргінальним групам, папістам тощо. Важко похитнути цю впевненість, допоки ми підтримуємо порядок речей на трьох зазначених рівнях. *Загалом*, звісно ж, залишалося істиною, що більшість людей приречені на прокляття, а меншості спасенних дуже пощастило; але на практиці ми були певні, що належимо до цієї меншості, а у Всесвіті все відбувається як годиться. Декларації про те, що ми є безпорадними грішниками, ставали дедалі формальнішими.

Я описав зміну, яка могла відбутися серед менш розважливих і менш відданих членів спільноти. Але відчуття більшого контролю також охоплювало й відданіших та розважливіших. Тому в усіх кальвіністських суспільствах згодом розвинулося армініанство, провокуючи відновлення ортодоксії наперед визначення і згодом знову набираючи силу. Цей розвиток був неминучим через самі успіхи кальвінізму в зміні людського життя.

Тепер ми можемо бачити, як від цієї впевненості в нашій спроможності встановити потрійний порядок міг бути зроблений крок до виключального гуманізму. Треба було лише позбутися посилань на Бога у двох моментах.

По-перше, мета впорядкування наново визначалася як виключно питання людського процвітання. Його досягнення вже не розглядалося як шлях до Бога, тим менше Його прославлення. І, по-друге, спроможність його розбудови вже не отримувалася нами від Бога, а була суто людською властивістю.

Але внаслідок цього подвійного просування до іманентності виникло нове розуміння людського процвітання, яке у певних аспектах було безпрецедентним. Це нове розуміння часто висловлювалося в термінах «природи» слідом за філософською традицією, яку залишила нам у спадок античність.

8

Однак тут я вже забігаю наперед. Раніше ніж ми зможемо побачити, як Реформація зіграла свою роль у розчаклуванні світу та створенні виключального гуманізму, нам слід оглянути весь відповідний історичний період – скажімо (всі дати тут однаково довільні) від 1450 до 1650 року. Ми можемо назвати цей період «трьома століттями Реформи», включно з різними фазами того, що ми називаємо Реформацією, а також Контрреформацією. Але сюди ж входять і попередні спроби пізнього середньовіччя реформувати побожність мирян, підтягаючи її ближче до «вищих» стандартів. Тут є історична наступність. Реформація, зменшуючи (бодай теоретично) розрив між елітою та простолюдом, клерикальною та мирською побожністю, продовжувала справу, яка в різних формах уже була розпочата раніше.

У зазначений період одночасно сталися три зміни, переплітаючись між собою, гальмуючи або прискорюючи одна одну. Вони пов'язані настільки щільно, що часто їх можна розділити лише аналітично. По-перше, це автономні зміни побожності простолюду, які могли заохочуватися згори, але загалом не були звідти скеровані, як-от відданість розп'ятому Христу, а також практики солідарності перед лицем смерті та чистилища. По-друге, це поява та розвиток нових еліт з новим світоглядом чи новою суспільною базою – зокрема, освічених мирян, які у цей період дедалі більше визначали собою релігійний обрис латинського християнства.

Нарешті, по-третє, це зумисні спроби еліт, старих і нових, перетворити ціле суспільство, змінити життя людських мас і зробити його більш відповідним до певних моделей, яким ці еліти були рішуче віддані. Ми бачимо це від самого початку зазначеного періоду і навіть до його встановленого мною початку у вигляді численних спроб середньовічної Церкви підняти стандарти релігійної практики та побожності. Це дуже важливий факт, про який я згадував раніше, але був не в змозі його пояснити: йдеться про «спрагу порядку» латинського християнства, коли зростало невдоволення ієрархічною рівновагою між релігійними лідерами

та народом, ієрархією та мирянами, яка була радше правилом, ніж винятком, серед цивілізацій, в яких панувала «вища» релігія[96].

Це була далеко не просто перехідна фаза, оскільки спроби такого роду робилися неодноразово. По-перше, їх ініціювала та сама еліта, ієрархія Католицької Церкви, упродовж Тридентського Собору, а потім у різних відгалуженнях Церкви Контрреформації. Стандарти духовної освіти постійно підвищувалися, як і стандарти побожності мирян.

По-друге ж, аналогічні спроби робили й інші еліти, які подекуди (але не завжди) суперничали з церковною ієрархією. Суперництво очевидне стосовно тих, хто реорганізовував суспільства під егідою Реформації: церковні та державні лідери лютеранських земель; християнські гуманісти, що підтримали

[96] Я постулюю довготермінове спрямування латинського християнства вбік Реформи, починаючи, можливо, ще з реформ папи Григорія VII в XI ст. й далі крізь католицьку та протестантську реформації. Важко сказати, що саме скерувало це спрямування, але я вважаю, що його загальний напрямок незаперечний. Джон О'Меллі (John O'Malley, *Trent and All That* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), pp. 17–18) стверджує, що реформа почалася з питань дисципліни та звичаїв, і її ідея полягала в тому, щоб повернутися до первісних правил чи канонів – церкви чи певного релігійного ордену – які начебто втратили свою чіткість. Я вважаю, що ця ідея вловлює суть, але у великій традиції, яку я називаю Реформою з великої літери, цей процес був пов'язаний з двома іншими. Перший – це зміна в самому релігійному житті вбік більшої особистої відданості та/або дисципліни, а також їхньої більшої зосередженості на Христі; другий – щойно описане мною в основному тексті прагнення перетворити життя *всіх* християн, щоб воно відповідало цим підвищеним стандартам відданості та благочестя. Саме ці два аспекти зробили Реформу не просто поверненням до минулої чистоти (хоча про це часто згадували), а й рушієм справжньої новизни та безпрецедентних змін. Також саме ці два прагнення можуть допомогти нам зрозуміти постійний поштовх до змін крізь довгі століття та фази розвитку.

Дайармейд Маккуллох також убачає наступність між реформами папи Григорія VII XI ст. та пізнішою реформацією. Ці ранні заходи можна розглянути як перші кроки до «формування суспільства, що переслідує»; «безумовно, це була спроба використати європейське духівництво, аби пришпорити інтенсивне й безпрецедентне регулювання всього суспільства» (MacCulloch, *Reformation* (London: Allen Lane, 2003), pp. 27–28.

Реформу й допомогли створити синтезу Реформованих Церков – першим серед них, ясна річ, був Жан Кальвін; їхні духовні побратими, які реорганізували англійську Церкву після розриву Генріха VIII з Римом. Знову і знову малорухливі маси були змушені переформовуватися відповідно до нового режиму – інколи брутально, інколи через м'яке переконання, причому розвиток нових еліт часто полегшував цей процес.

Втім, по-третє, ми бачимо ще іншу серію спроб перетворити суспільство, які ініціювала секулярна влада заради доброго суспільного ладу; в них завжди була релігійна складова, але вони ніколи не визначалися лише в релігійних термінах. Становище злидарів і жебраків переосмислювалося: вони втрачали свою євангелічну ауру, викликали менше потягів до доброчинності й поставали радше як суспільна проблема, яку потрібно розв'язати. Розв'язування здійснювалося через організацію, приборкання, навчання дисципліні, інколи навіть напівув'язнення[97].

Це лише одна з рис нової «поліцейської держави», яка прагне раціонально організувати життя своїх громадян: забезпечити їхню належну освіту, належність до Церкви, а також тверезе та продуктивне економічне життя. Також ця нова організація ефективно бореться з суспільними загрозами: зокрема, чуму вдається приборкати більш ретельними карантинними заходами.

Тут не обов'язково виникає суперництво держави та Церкви. Бувало, що секулярна влада працювала в тісному контакті з тими чи іншими церковними представниками. Кардинал Карло Борромео, великий контрреформаційний єпископ Мілана, не лише реформував чимало церковних практик у дусі більш передових моделей (засуджував карнавали та інші решітки поганства, які змішували священне та профанне, намагався видалити з церкви тварин, припинити танці на цвинтарях, забороняв шаріварі тощо – словом, впроваджував більш упорядковану й менш «зачакловану» версію християнської практики), а й заохочував муніципальні заходи, спрямовані на організацію та привчання до дисципліни бідних та бурлак.

[97] Bronislaw Geremek, *La potence et la pitie: l'Europe et les pauvres du Moyen Age a nos jours*, trans. Joanna Arnold Moricet (Paris: Gallimard, 1987).

Усі ці спроби реформування та організації мали кілька спільних ознак. Вони (1) були активістськими, шукали дієвих засобів реорганізації суспільства, були вкрай інтервенціоністськими; (2) прагнули одноманітності, намагалися застосувати одну модель чи схему до всіх і вся, заходжувалися усувати аномалії, винятки, маргінальну людність та всіляких нонконформістів; (3) прагнули гомогенізації: адже, хоча вони діяли ще в умовах багатошарового суспільства, їхнім загальним тяжінням було зменшення відмінностей, освічення мас, а також дедалі більше увідповіднення цих мас до стандартів, якими керувалися кращі. Це добре видно в церковній реформації, але це саме можна сказати про спроби впорядкування людського життя з боку «поліцейських держав». Крім того, вони (4) були «раціоналізаційними» у подвійному Веберовому сенсі: тобто не лише дедалі ширше користувалися інструментальним розумом у самому процесі активістських реформ, як і у визначенні деяких цілей цих реформ (зокрема, в економічній сфері), а й намагалися впорядкувати суспільство на основі послідовного набору правил (другий вимір раціональності за Вебером – *Wertrationalität*).

Це, а також внутрішнє спрямування релігійних реформацій, скерувало таку активність на розчаклування світу і скасування суспільства, заснованого на ієрархічному балансі, – чи то еліт і мас, або ж такому, що відбився в карнавалі та «світі шкереберть». Справді, ворожість до карнавалу та інших подібних залишків масової культури є однією з очевидних точок дотику між релігійною та секулярною реорганізацією. На погляд еліт XVI та XVII ст., «світ шкереберть» карнавалу не був ані предметом розваги, ані цілющим виправленням гордості еліт, ані запобіжним клапаном, ані проявом глибини й багатогранності людського життя. Це був просто образ гріха та запрошення до гріха. Починаючи з «Корабля дурнів» Бранта, на цю тему перевертання почали моралізувати численні тексти, картини (Босх, Брейгель) та ілюстрації. Зрештою, це вже не жарти: адже ми саме й живемо у світі шкереберть, де гріх порушує будь-який порядок. Гору бере позбавлена будь-якого почуття гумору рішучість карати гріх і безлад, заперечення неоднозначності та складності, які

зазнають однозначного осуду, що відбиває спроби панівних еліт скасувати карнавальні та грайливі практики як джерело безладу, змішування поганських і християнських складових, а також живильний ґрунт для гріха. (Ми бачимо тут народження того, що у наш час стане називатися політкоректністю). Делумо пов'язує це з паралельною зміною ставлення до божевілля[98]: те, що раніше могло розглядатися як ознака особливої візії, навіть святості, тепер дедалі однозначніше розцінювалося як плід гріха.

Тут ми підходимо до дуже важливої властивості всього названого періоду. Він позначений початком і поступовим зростанням розриву між елітарною та масовою культурою. Пітер Берк простежив головні риси цього процесу. Звісно, в розрізненні елітарної та масової культури є свої небезпеки. Віддавна існували складові культури, які призначалися лише для еліти, як-от богослов'я, схоластична філософія, гуманістична освіченість; але про середні віки, напевно, можна стверджувати, що зворотного там не траплялося: себто, не було такої масової культури, з якої було вилучено еліту. Наприклад, до моделей масової побожності долучалися також шляхта та духівництво; всі брали участь і в карнавалі.

Проте почавши з пізнього Відродження маємо дедалі більший розрив. Ми можемо констатувати певне віддалення еліт від масової культури в різних її проявах – від поклоніння іконам у релігійній сфері до карнавалу та народних розваг. Це віддалення позначає собою розвиток власних ідеалів життя еліти, які розцінювалися як несумісні з більшою частиною масової культури. У релігійній царині це були ідеали побожності, в секулярній – ідеали чемності. Але на цьому віддаленні справа не зупинилася: воно стало ґрунтом для спроб переробки суспільства, для активної реорганізації народного життя, яка мала справді фатальні наслідки.

Саме в цьому контексті ми маємо розглянути перетворення, яке знищує зачаклований світ і виводить на сцену перші життєздатні форми виключального гуманізму. Цей останній

[98] Delumeau, *Peche*, pp. 146–152.

позначений рисами процесу, що привів його до життя: активізмом, прагненням одноманітності та гомогенності, раціоналізацією, а також, звісно, ворожістю до зачаклування та принципу суспільної рівноваги.

В ідеалі нам слід було б простежити весь процес реорганізації в різних його вимірах: дві реформації і «поліцейська держава», та спочатку ми повинні описати деякі поштовхи до спроб Реформи з боку мирян. Нам потрібно врахувати певні моменти модерного філософського осмислення природи, які лежали в основі цих зусиль. Нам потрібно розглянути деякі події в розвитку пізньосередньовічного та ранньомодерного гуманізму, оскільки вони також вагомо вплинули на спроби послідовного впорядкування життя та суспільства. Я хочу підступитися до цієї теми саме зараз.

9

Але спершу – одне загальніше спостереження стосовно всього цього періоду. Як зазначає Делумо, це була «доба неспокою»[99]. Доба великих страхів. Люди страхалися магії, чужинців, безладу, а також, звісно, гріха, смерті та посмертного суду. Особливо це увиразнюється після великих катастроф XIV ст. (голод, війни, і насамперед «чорна смерть»). Інколи ці страхи якраз і пояснюються вказаними катастрофами.

Однак імовірно й те, що страх підсилювався суспільними змінами того часу. Не лише повільне розчаклування, а й суспільна дестабілізація стимулювали постійні спроби реорганізувати суспільство, скасувати відоме й розпочати щось нове.

Не забудьмо, що первинним наслідком розчаклування не було позбавлення демонів. Адже у своїй радикальній формі воно уникало всієї церковної магії, оголошуючи всю магію чорною. Тепер все це належало дияволу, а всім чарівникам, спритним жінкам, цілителям тощо тепер загрожувало звинувачення у пособництві дияволу.

Можна сказати, що відбулася своєрідна концентрація демонів – подібно до того, як сконцентрувалася позитивна енергія Бога, що

[99] Delumeau, *Peur*, passim.

вже не розпорошувалася у «заряджених» предметах та церковній магії. Тепер у Бога був лише один ворог: диявол.

Ця зміна також додавала турботи. Зростав страх перед дияволом і страх за наше спасіння. Відчуття боротьби загострювалося.

Через те, напевно, не слід дивуватися, що за тієї доби посилюються переслідування, а деякі з них видаються нам майже божевільними. Можливо, тут має місце щось таке, що ми можемо назвати суспільною панікою (прикладом чого може бути «Великий страх» у революційній Франції 1789 року). Саме тому, що ми боремося з силами зла в суспільному ладі чи вбачаємо в ньому наш захист проти цих сил, ми можемо відчувати справжній жах, коли базові підвалини нашого суспільного ладу виявляються підірваними. Базові – тобто вирішальні для нашого захисту. Можна стверджувати, що цей рід страху продовжується й за секулярної доби. Модерне суспільство переживає глибоке потрясіння, коли воно дізнається, що деякі з його молодиків стають терористами, якраз тому, що це підриває головну твердиню того, що воно розуміє під порядком, а саме, безпеку особи. Або згадаймо істеричну реакцію епохи маккартизму на думку про те, що в деяких начебто надійних суспільних твердинях можуть переховуватися комуністи.

Імовірно, що саме з подібних причин за часів пізнього середньовіччя і раннього модерної доби посилилося переслідування маргіналів, включно з тими, кому раніше дозволялося мирно існувати. Полювання на відьом набирало обертів. Єретиків викривали з посиленим завзяттям. Люди дедалі більше жахалися бурлак (але тут була також і об'єктивна зміна). Я припускаю, що радше це була загальна тривожність, справжньою причиною якої була заклопотаність власним спасінням, а це підвищувало ймовірність шаленої реакції людей на кожну небезпеку забруднення того, в чому вони неясно вбачали твердині суспільно-священного ладу.

Я повернуся до цього питання ближче до кінця моєї книги.

Розділ 2

Поява дисциплінарного суспільства

1

Частина нашої історії, гадаю, полягає в зростанні інтересу до природи як такої – а не просто як прояву Бога. Цей інтерес легко побачити в науці (зокрема, відновлення впливу Аристотеля в XIII–XIV ст.), у мистецтві (наприклад, новий «реалізм» Джотто, який, здавалося, зображував на картинах просто навколишніх людей, докладно спостерігаючи їх), в етиці (відновлення античної етики «природи» у версіях Аристотеля чи стоїків). Цей процес розпочався не раптово і мав декілька етапів. Він становить одну з головних ознак «Ренесансу XX ст.». Далі інтерес до природи вже трохи іншого ґатунку проявляють номіналісти XV ст.; ще іншого – ренесансні гуманісти; згодом ця історія продовжується великою революцією наукового світогляду – переворотом Галілея–Ньютона упродовж XVII ст.; не забарилися й наступні стадії.

Зв'язок між цим процесом і модерним секуляризмом може видатися очевидним. Як я вже зазначав раніше, дуже поширений погляд на ці події полягає в тому, що люди почали цікавитися природою та навколишнім життям «як вони є», а не просто як свідченнями про Творця. Тому замість однієї мети опису чи аналізу природи або людського життя тепер поставало дві. Так було зроблено перший крок на шляху, що веде до нашого часу. Достатньо вже того, що інтерес до природи «як такої» поволі зростав, а її зв'язок із чимось божественним, навпаки, слабнув – аж доки не з'явилися зрештою модерні виключальні

гуманісти чи принаймні секуляристи. В основі цієї картини явно лежить переконання про те, що події розгорталися в цілком правильному напрямку, бо єдиним розсудливим ставленням до природи є саме розгляд її безвідносно до будь-чого іншого – або, якщо й відносно, то лише до нас, людей. Мало-помалу так мусило статися, навіть попри опір і певні тимчасові відступи на цьому безумовно вірному шляху.

Цей образ прямого висхідного поступу є ще одним прикладом «описів відлущення», про які я згадував наприкінці вступу. Мовляв, ми маємо просто облишити всі посилання на Бога, й тоді зацікавлення природою «як такою» – або ж розглянутою крізь призму наших людських інтересів – постане як наша «природна» настанова.

Ця теза видається мені хибною, а справжня історія значно цікавішою. Перша очевидна хиба наведеного опису полягає в тому, що він протиставляє інтерес до «природи як такої» посиланню до Бога, хоча насправді вони добре сполучалися між собою. Згадаймо нову аристотелістсько-християнську синтезу, яка набула найвпливовішого вигляду у Томи Аквінського. Саме з неї почалося те, що можна було б назвати автономізацією природи. Навколишні речі мають власну природу – форму, яку вони намагаються втілити – а отже, і власний рід досконалості. Вони також покликані проявляти інший рід досконалості у вимірі Божої ласки, але це не скасовує ą не усуває їхньої власної, природної досконалості. *Gratia non tollit naturam, sed perficit*[1].

Проте споглядання речей і досконалості їхньої власної природи, хоча й виводить за дужки дію Божої ласки, не відвертає нас від Бога. Природа надає ще інший спосіб зустрітися з Богом, бо вона є Його творінням. Її порядок засвідчує Його велич. Ось чому Тома каже: *Detrahere ergo perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis* («Отже, применшувати досконаліcть творіння – це применшувати досконаліcть божественної сили»)[2].

---

[1] «благодать не заперечує, а вдосконалює природу». – *Прим. перекл.*

[2] *Summa Contra Gentiles*, Lib.3 Cap.67.

Звичайно, всі знають, що так було в теорії. Розбіжність між цим і моїм поглядом полягає в тому, наскільки серйозно слід ставитися до цього, як до можливого чинника описаної зміни. Дехто може стверджувати, що тут якраз почав даватися взнаки природний потяг до єдино розсудливого погляду на природу. Автономізація природи тоді постає як перший боязкий крок убік заперечення всього надприродного. Безумовно, люди того часу не могли б висловити це подібним чином; їм треба було знайти якийсь прийнятний спосіб зберегти свій стосунок із Богом. Та насправді ними рухав саме дедалі більший інтерес до природи, якою вона є сама по собі.

Я хочу заперечити цю тезу. Але для початку нам треба розчистити собі шлях, врахувавши очевидну властивість ситуації «тоді» і «тепер», яка може нас спантеличити. Навіть в «епоху віри» не всі люди є однаково побожними. Можна навіть запідозрити, чи не зберігається в кожну епоху приблизно той самий відсоток людей, глибоко відданих будь-якій доступній на той момент духовності. Ідеться не про віру: адже особа, що використовувала, приміром, гостію як любовну принаду, могла бути доволі високої думки про силу освячення. Однак рівень відданості такої особи Богові, рівень її «посилання на Бога» навряд чи був дуже високим.

Так само погляди на автономію природи можуть бути надзвичайно різними. Її споглядання та вивчення можуть бути частинами найрізноманітніших проектів, від прославлення Бога до етичних рефлексій та естетичних оцінок, і далі аж до пошуку найефективніших способів якоїсь дії. Казати про єдину мету тут неможливо.

Цікаве питання полягає в тому, яка мета при цьому переважала (або які мети переважали); що саме пояснює первинний поворот до автономії та його подальший тривалий вплив; які смисли природи розглядалися як властиві чи найвищі. Безумовно, шукати тут одну-єдину причину так само важко, як і будь-де; але я сказав би, що смисли, пов'язані з посиланнями на Бога, відігравали тут дуже важливу роль.

Це безумовно можна стверджувати про церковних учених-інтелектуалів, починаючи з Томи, які й здійснили вказаний

поворот до природи. Ідея «прямого висхідного поступу» не може врахувати того, що така автономізація природи уможливлювала новий рід побожності. Щоправда, він міг суперечити іншим видам побожності. Ось чому така зміна могла викликати (і справді викликала) опір; ось чому її можна було затаврувати як неблагочестиву (хоча такою вона безумовно не була).

Ми можемо спробувати придивитися ближче до цих версій побожності. Одна з них зосереджується на речах як місцях, де відбуваються великі справи, дива Божих діянь. Цей погляд загалом ґрунтується на Біблії, але його також живлять чудеса та дива, які сталися від біблійних часів. Подумати про хліб означає пов'язати його з манною в пустелі, пасхальними звичаями євреїв, Таємною Вечерею, небесним бенкетом[3]. Зосередження на його ролі в цих *gesta Dei* (*діянь Божих) не залишає місця для роздумів про його природу як такий сталий спосіб буття, що визначає хліб як хліб незалежно від зазначених подій. Така духовність була поширеною серед учених монахів високого середньовіччя, зосереджених на Писанні та алегоричному смислі описаних там подій.

Але тут бракує відчуття Всесвіту як впорядкованого цілого – космосу, або, як його тепер називали, *universitas mundi* (*світова цілість, світобудова). Можна сказати, що перший погляд зосереджується на мовних актах Бога, а цей другий – на чудовій системі мови, яка уможливлює ці акти. Продовжуючи цю метафору, можна також сказати, що прибічникам першого погляду здається, ніби другий применшує Божественну силу та Його дива, надмірно їх обмежуючи, неначе Бог не може вдатися до словотвору; прибічникам же другого погляду ці перші здаються такими, що не бачать одного з найвеличніших див Божих – створення впорядкованого цілого[4]. Це видно з того, як Гонорій Августодунський використовує образ світу як

[3] Пор. Chenu, *Theologie*, p. 184.

[4] Ми говоримо зараз про найвищі інтелектуальні конструкції, але щось подібне можна знайти й у житті пересічних людей у зачакованому світі, де всі події приписувалися певним суб'єктам, і це не залишало місця для розуміння речей як проявів незмінних законів, що не знають винятків.

величезної кіфари:

> Summus namque opifex universitatem quasi magnam citharam condidit, in qua veluti chordas ad multiplices sonos reddendos posuit[5].
>
> Адже верховний творець спорудив Усесвіт ніби величезну кіфару, в яку неначе вклав струни для утворення численних звуків.

Зрозуміло, що для тих, хто дотримувався другого погляду, автономія природи в жодному сенсі не означала заперечення символічного чи алегоричного значення речей. Але тепер ці значення слід було розуміти на тлі гармонійного ладу. Мовні акти вкорінювалися в синтаксисі та словнику впорядкованої мови. Те, що речі мають сталу природу, не перешкоджає їм і далі бути знаками, які вказують на Бога. Словами Гуго Сен-Вікторського, *Universus mundus iste sensibilis quasi quidam liber est scriptus digito Dei*[6] («Весь цей відчутний Усесвіт – наче книга, написана Божим перстом»).

Як бачимо, в ідеї автономії природи були непідробні й потужні духовні джерела. Однак те саме стосується «реалізму» живопису та скульптури, який також часто вважають доказом на користь стандартних описів секуляризації. Те, що портрети Діви Марії та Христа засвідчують уважне вивчення автором реальних моделей; що в релігійному живописі з'являється варіативність та індивідуалізація; що узагальнені та нормативні образи заступає низка портретних рис (як у дивовижних образах Христа Вседержителя на склепінні візантійських церков) – усе це часто вважається ознакою появи, поряд з релігійними, також і суто нерелігійних мотивів[7].

---

[5] *Liber XII Questionum*, c. 2, P.L., 172, 1179.

[6] Цитовано в: M.-D. Chenu, *Nature, Man, and Society in the Twelfth Century: Essays on New Theological Perspectives in the Latin West*, trans./ed. Jerome Taylor and Lester K. Little (Chicago and London: University of Chicago Press, 1968), p. 170.

[7] Див., наприклад: W. Ullman, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages* (New York: Barnes and Noble, 1966), pp. 300 ff.

Але й у цьому разі протиставлення видається хибним. Поряд із впливом на образотворче мистецтво вже згаданого мною відчуття природи як упорядкованого цілого, у XII та XIII ст. цій зміні сприяли також інші духовні мотиви.

Якщо духовність ченців високого середньовіччя радше зосереджувалася на монастирі як такому місці, де життя підходить найближче до *vita apostolica*[8,9], яку веде меншість подалі від світу, миряни кінця XII ст. конче потребували нового способу апостольського життя: у світі й для світу. Це нове життя передбачало вихід за межі монастирів і проповідування світові; воно мало бути апостольським у тому сенсі, як його розумів (чи наново зрозумів) цей світ, зокрема, й унаслідок зазначених течій. Деякі з цих течій зрештою стали єретичними, як та, що її започаткував П'єр Вальдо[10]; інші революціонізували життя Церкви – зокрема, нові ордени, засновані святим Франциском та святим Домініком[11].

Імовірно, цей новий поворот можна пов'язати з тим духовним розвитком, про який я вже казав: коли впродовж століть зростала відданість людському Христу, стражденному Христу, хоча раніше в латинському християнстві панував Христос як суддя (що відбилося, зокрема, в образі Вседержителя). Святий Франциск також відчував це, свідченням чого є його стигмати. Наголос на людяному, стражденному Христі вочевидь сходиться з прагненням наблизити Христа до людських страждань нашого часу. Це два боки тієї самої провідної ідеї, що Христос – наш брат, наш сусід, що Він посеред нас.

Саме цією ідеєю й надихалася нова духовна течія. Це одна з головних тем усього християнства, як і віра у Воплочення, що в різних формах супроводжує всю християнську історію:

---

[8] «апостольського життя», тобто життя, що має своїм ідеалом життя апостолів. – *Прим. перекл.*

[9] Див. обговорення чернецької моделі апостольського життя в: Chenu, *Nature, Man, and Society,* pp. 226–233.

[10] Йдеться про релігійне вчення вальденсів, визнане єретичним на Третьому Латеранському соборі. – *Прим. перекл.*

[11] Див.: Там само, розділ 10.

прагнення наблизити Христа до людей, побачити Його серед людей, які утримувалися на відстані попередніми версіями християнської духовності (особливо це стосувалося бідних). Ці нові рухи прагнули зсунути центр тяжіння «апостольського життя» за межі монастирів убік мирян, зокрема в нових міських прошарках, де перебували торговці та ремісники, а також нужденні. Вальдо та святий Франциск обидва були дітьми ремісників.

У цьому світлі зовсім не дивно, що спроби наблизити Христа до мирського світу, який досі вважався неосвяченим і грішним, спричинили новий інтерес до цього світу. З одного боку, це передбачало новий погляд на природу, як ми це бачимо в багатій францисканській традиції осмислення Божого життя в навколишній живій та неживій природі; з іншого боку, в центрі уваги так само опинялися пересічні люди.

Можна додати: пересічні люди у своїй індивідуальності. Адже іншою важливою ознакою францисканської духовності було інтенсивне зосередження на особі Ісуса Христа. Ця побожність, як стверджує Луї Дюпре, зрештою відкрила «нову перспективу унікальної особливості кожної людини». На інтелектуальному рівні таке осмислення поступово здійснювалося у творах великих францисканських авторів (Бонавентури, Дунса Скота, Оккама), внаслідок чого людська особливість згодом набула нового статусу: вона стала чимось більшим за простий прояв універсального. Досконале знання тепер передбачало осягнення «індивідуальної форми» – мовою Дунса Скота, *haecceitas*[12,13].

Хоча тоді це ще не могло з'ясуватися, але заднім числом ми можемо побачити тут головний поворотний пункт усієї історії західної цивілізації. Це був важливий крок до першості індивідуального, яка є істотною ознакою нашої культури. Але, безумовно, він міг мати таку значущість лише тому, що не зводився до суто інтелектуального зсуву, відбитого у винайденні

[12] Буквально, «цейність» – схоластичний термін на позначення того, що надає конкретній речі властивість бути «ось цим». – *Прим. перекл.*

[13] Louis Dupre, *Passage to Modernity* (New Haven: Yale University Press, 1993), pp. 36–41.

нових язиколомних схоластичних термінів. Найперше це була революція побожності, зосередження молитви та любові: саме тоді почала проявлятися парадигма людської індивідуальності, Боголюдини, в стосунку з якою лишень і можна пізнати людяність усіх інших.

У цьому контексті не видається випадковим, що одним із перших проявів цього зосередження в живописі стали фрески Джотто у церкві в Ассізі. Цей інтерес до розмаїтих та деталізованих рис реальних сучасників не був чимось окремим та зовнішнім стосовно релігійного спрямування цього живопису. Він був властивий новому духовному ставленню до світу.

Я визначив два духовних поштовхи для оновленого інтересу до природи як автономної: відданість Богу як Творцю впорядкованого космосу, частини якого постійно проявляють дива впорядкованості (це стосується найперше людських істот, але не лише їх), і новий євангелічний поворот до світу з метою наблизити Христа до людей. Очевидно, що ці поштовхи добре сполучаються один з одним; євангелічний поворот до суспільства чи суспільного прошарку, якого раніше Євангеліє торкалося недостатньою мірою, сам по собі закликав нас побачити, як Бог уже є присутнім у житті цих людей, аби ми краще могли звертатися до них. Найкраща практика місіонерів після Реформації постійно враховувала це, намагаючись пристосувати Євангеліє до культури та традицій тих, кому вона проповідувалася. Можна вивести з цього загальне правило: якщо проповідування Євангелія не має навіювати відчуття зверхності вчителя, воно вимагає саме такого пильного й шанобливого ставлення до життя тих, до кого звертається проповідь, оскільки це життя первинне стосовно Божої ласки, що її несе з собою Євангеліє. Знов-таки, нас не має дивувати, що деякі з великих формул нового розуміння природи як автономної прийшли від членів ордену, чиєю офіційною назвою є *Ordo Predicatorum*[14].

[14] «орден проповідників», тобто домініканський орден. – *Прим. перекл.*

Безумовно, формування цієї подвійної нової орієнтації було щільно пов'язане з соціологічною еволюцією цих століть – зокрема розвитком нового міського середовища, відносно вільного від феодальних структур суспільства з новими осередками самоуправління містом – гільдією, братством, а також з новим відчуттям горизонтальних зв'язків, які виходили за межі місцевої громади. Ба й більше: нові ордени, що складалися з мандрівних проповідників, чимало зробили для охоплення цим відчуттям ширших зв'язків також і сільської місцевості. Вони стали провідниками нових ідей та образів, а також відчуття зв'язку з іншими людьми, які перебували в подібному стані деінде. У певному сенсі мандрівні брати стали засобом масової комунікації, через який у пересічних людей формувалася більш жвава суспільна уява (*social imaginary*[15]) їхніх взаємозв'язків – аж до того часу, коли винайдення друку виштовхнуло цей процес на якісно новий рівень[16].

Але розуміння цього суспільного підґрунтя не применшує видатної ролі дотичних до ситуації релігійних мотивів. Новий інтерес до природи не був навіть частково кроком убік від релігійного погляду; це була зміна всередині самого релігійного погляду. Історія прямого шляху до модерної секулярності тут не підтверджується. Я ж убачаю в цьому радше зигзагоподібний шлях, сповнений непередбачуваних наслідків. Те, що автономія природи (після численних наступних змін, про які ще йтиметься далі) згодом стане зерном для млина виключального гуманізму, є безумовно слушним. Те, що встановлення автономії природи було вже кроком у цьому напрямі, є глибоко хибним. На той час цей рух мав зовсім інше значення, і за інших обставин у

[15] Переклад «суспільна уява» (а не «суспільне/суспільні уявлення») має підкреслити, що йдеться насамперед про загальну здатність людей певним чином уявляти себе як суспільство, і вже як похідне від цього – також про конкретні змістовні прояви цієї здатності. Тейлор докладно пояснює своє розуміння «суспільної уяви» в підрозділі 2 четвертого розділу. – *Прим. перекл.*

[16] Див. обговорення цього питання в: Chenu, *Nature, Man, and Society,* chapter XI.

жодному разі не набув би того сенсу, який він має для сучасних невіруючих.

Інший спосіб висловити ту саму думку – сказати, що інтерес до самої по собі природи в науковому досліді, художньому зображенні чи етичній рефлексії є не завжди однаковим. Різниця тут може бути величезною залежно від засадничого розуміння світу, в межах якого ми розглядаємо природні речі. В останньому ствердженні, безумовно, є відгомін Гайдеґґера, і це зроблено навмисно. Адже саме Гайдеґґер порушив питання про «сенс буття» як загалом невисловлюване засадниче розуміння єства предметів, що може змінюватися від епохи до епохи.

У той період, що цікавить нас зараз, було само собою зрозуміло, що природні речі створені Богом і являють собою факт їхнього творіння. Як часто казав Гайдеґґер, за доби середньовіччя речі розумілися крізь призму засадничого опису *ens creatum* (створеної речі). При цьому він, здається, мав на увазі здебільшого схоластичний період, якому було присвячене його перше дослідження. Та насправді, як ми вже бачили, цьому засадничому описові відповідав більш ніж один спосіб розуміння світу. Зосередження на речах як проявах дивовижних дій Бога також визнавало факт їхнього створення, але робило це відчутно інакше порівняно з поглядом на них як на частки впорядкованого космосу.

Для нас важливо зазначити, що ці альтернативні способи розуміння та опису світу розвивалися, причому в різний спосіб. Я вже згадував про вплив нового звернення до світу на образотворче мистецтво. Але споріднений із ним погляд на природу, як на сталий лад і впорядкований космос, здійснював свій вплив поступово. Мистецтву, що залишається в межах розуміння речей як осередків трансцендентної сили, немає потреби цікавитися відносним розташуванням цих речей у межах єдиного порядку. Неважливо, якщо на зображенні не зберігається пропорція розмірів голови та тулуба, або тіла та навколишніх предметів. Однак у картинах XV ст., після опанування законів перспективи,

ми отримуємо об'єкти, які безумовно розташовуються в єдиному зв'язному просторі[17]. Цей новий спосіб наслідування природи явно випливає з відчутно іншого способу розуміння того, що таке річ і що є важливим у речовинності.

Зв'язність простору мала означати також і зв'язність часу. Раніше, як ми вже згадували, панувало складне розуміння часу. Крім секулярного часу, часу звичайного існування, де події траплялися одна за одною в сталому ритмі, були також вищі часи як модуси вічності. Була вічність, яку я назвав Платоновою: вічність незмінних сутностей, бліднми відбитками яких були завжди плинні речі. Була вічність Бога, де Він перебуває сучасно з усім перебігом історії – час *nunc stans*. І був також первинний час як вищий час засадничих подій, до якого ми можемо наново наближатися в певні вищі моменти життя.

Останнє речення вказує, що ці вищі моменти при цьому розуміються як вплетені в секулярний час і такі, що перетинаються з простим зв'язним порядком секулярного часопростору. Дві події, дуже далекі одна від одної в секулярному часі, можуть виявитися близькими, оскільки одна з них наближається до первинного часу. Ця пасхальна служба, наприклад, наближає нас до первинної Пасхи більше, ніж звичайний літній день минулого року, хоча в термінах самого лише секулярного часу ближчим є той день, а не цей. Первинна Пасха в Єгипті і Таємна Вечеря типологічно близькі, хоча в секулярному часі їх розділяє величезна відстань. І так далі.

Але негомогенність часу тягне за собою негомогенність простору. Деякі священні місця – церква, рака, місце прощі – ближчі до вищого часу, ніж звичайні місця. Насправді, щоб осягнути цю складність чи радше цю ієрархію, нам потрібно або помислити простір переривчастим, або не намагатися уявити його зв'язним.

Друга з цих можливостей зберігається в традиції іконопису, яка істотно вплинула на доренесансний церковний живопис. Що ж до першої можливості, то вона виходить на перший план уже

---

[17] Див.: John Hale, *The Civilization of Europe in the Renaissance* (New York: Atheneum, 1993), pp. 219 ff.

після того, як зв'язність простору усталюється в живописі. Це можна бачити на деяких зображеннях доби католицького бароко. Візьмімо, наприклад, «Воскресіння» Тинторетто в Скуолі Сан-Рокко. Фігура Христа, Який постає з могили, розміщена в просторі, який різко відрізняється від решти картини, де перебуває варта. Це добрий приклад того, як той самий глибокий релігійний сенс може знову виникнути в дуже інакшій формі, коли автономію природи вже встановлено.

Є ще одна серія змін, які загалом скеровують засадничий опис світу як *ens creatum* у цілком новому напрямі, що є принципово важливим для нашої теми. Ці зміни починаються з номіналістської революції проти панівної томістичної ідеї автономії природи. Знов-таки, головний мотив тут богословський. Аристотелічне розуміння природи, як видається, визначає для кожної речі її природну досконалість, властиве їй благо. Це благо не залежить від Божої волі, за винятком того факту, що Бог створив відповідну річ саме в такий спосіб. Але після її створення може видатися, що Бог вже не може перевизначити, чим є благо для цієї речі. Є спокуса сказати, що Бог, як найвище благо та істота, яка завжди необхідно воліє блага, змушений воліти X для об'єкта O, якщо X – це природне благо O.

Зрозуміло, що найважливіше O – це людська істота, бо зі сказаного випливає, що Бог, створивши людей, не може не воліти того, що їхня природа визначає як їхнє благо. Проте деяким мислителям цей висновок здався неприйнятною спробою обмежити Божественне всевладдя. Бог має бути завжди вільним у визначенні того, чим є благо. Благо – це все, чого воліє Бог, а не Бог має воліти всього, що (відповідно до природи речей) є благом. Саме цим був найпотужніший мотив Оккама та його послідовників, аби відкинути «реалізм» сутностей.

Тут на перший план виходить інша надзвичайно важлива риса всього цього виміру людського мислення. Розуміння смислу буття стосується не просто картини світу, а й розуміння стану дієвця в цьому світі. Реалізм стосовно сутностей передбачає

такий стан дієвця, коли правильна дія є дотриманням патернів (сутностей), які йому треба розпізнати в речах. Натомість в номіналізмі найвищий дієвець, себто Бог, ставиться до речей як таких, що можуть вільно використовуватися відповідно до Його автономних цілей.

Та якщо це вірно, ми, як залежні та створені дієвці, також можемо ставитися до речей не в рамках закладених у них нормативних патернів, а відповідно до автономних вищих цілей нашого Творця. Цілі, яким служать речі, є зовнішніми стосовно самих речей. По суті, ця позиція є настановою інструментального розуму.

Звичайно ж, спершу йдеться виключно про служіння Божественним цілям. Але ця зміна швидко доходить нового розуміння буття, згідно з яким усі внутрішні цілі відкидаються, цільова каузальність скасовується, а залишається одна тільки дієва каузальність. Це призводить до так званої «механізації» картини світу – що, своєю чергою, відкриває шлях до такого розуміння науки, коли істина гіпотези перевіряється спроможністю людини відтворити відповідні наслідки. Таким є погляд Бейкона.

Так відбулася радикальна зміна. Ми все ще перебуваємо в царині *ens creatum*; світ усе ще створений Богом; ба більше, цей світ є впорядкованим цілим. Проте порядок вже не є нормативним у тому сенсі, що світ являє собою (більш-менш недосконалі) втілення системи нормативних патернів, за якими ми мусимо моделювати себе. Радше світ є розлогою цариною, частини якої взаємно впливають одна на одну і яка влаштована так, щоби працювати в певний спосіб – себто породжувати певні результати.

Цілі тут є зовнішніми в тому сенсі, що ми не можемо розуміти речі в термінах начебто нормативних патернів, які їх зумовлюють. Але ми можемо збагнути цілі, якщо встановимо, якій меті добре пристосований служити такий механізм. Нормативних патернів уже немає, а є безперешкодний рух речей, коли вони налаштовані на породження певних результатів.

Результати при цьому встановлені Богом. Ми можемо дізнатися про це або з Писання, або з дослідів Його створіння. Наскільки ми зможемо їх осягнути – залежить від нас самих.

Благочестиве життя в цьому світі дуже відрізняється від життя в аристотелічному космосі Томи Аквінського або в ієрархії Псевдо-Діонісія. Уже не йдеться про захоплення нормативним порядком, у якому Бог являє Себе через знаки та символи. Радше ми маємо населити цей світ як агенти інструментального розуму, які змушують цю систему ефективно працювати задля досягнення Божественних цілей – адже саме через цілі, а не через знаки, Бог являє Себе в Своєму світі. Ці світоглядні настанови не просто відмінні одна від одної, вони несумісні. Щоб ефективно засвоїти інструментальну настанову, нам слід облишити спроби прочитати космос як вмістилище знаків, відкинувши цей погляд як ілюзорний. Нам треба розчаклувати Всесвіт не лише на рівні масових вірувань (як світ духів), а й на висококультурному рівні науки, змінивши Всесвіт впорядкованих знаків, де все має значення, на мовчазну, але благотворну машину.

Можна помітити, що цей поворот добре сполучається з тяжінням до розчаклування, притаманним богослов'ю Реформації. Не випадково така наука процвітала саме в Англії та Голландії. Тут, як і в історії остаточних наслідків Реформації, проявляється та сама критична риса: розчаклування, активне інструментальне ставлення до світу, а також слідування Божественним цілям, що означає добродійність. Такими ж є і ключові ознаки новонародженого виключального гуманізму.

Та цей підрозділ нашої історії ще не завершений. Наразі все виглядає так, ніби поворот від символів до механізму був зумовлений здебільшого богословськими потребами. Погляд на світ під кутом зору того, який його устрій сумісний з Божественним всевладдям, завершується новим ставленням до нормативності світу. Безумовно, в такому описі є певна рація, а її близька спорідненість із наголошуванням прибічників Реформації на всевладді Бога незаперечна. І все ж були ще інші сили, які також сприяли новому визначенню людської дієвості в інструментальних термінах. Ідеться про новий опис гуманізму через впорядкування дії. Цей гуманізм, глибоко вкорінений в добі Відродження, щільно припасовується до релігійних вірувань, але частково є незалежним від них.

Спершу ми бачимо нове розуміння того, як людина займається наукою. «Зрозуміти» тут означає подумки утворити відповідний порядок. У XV ст. такий підхід обстоював Микола Кузанський. Тоді цей конструктивізм ще не відкидав погляду на космос як значущий порядок. Такий погляд визнавав і Марсіліо Фічіно, який озвучив дуже впливову версію платонізму спершу у своєму колі, а потім і далеко за його межами:

Оскільки людина спостерігає лад небес, коли вони рухаються, куди і як спрямовуються та що утворюють, хто може заперечити, що людина має, сказати б, майже такий самий геній, що й Автор небес? І хто може заперечити, що людина також змогла б якимось чином створювати небеса, якби могла здобути інструменти та небесний матеріал – оскільки навіть зараз вона робить це, хоча й з іншого матеріалу, але дуже подібним порядком[18].

Пізніше подібні думки висував Леонардо. Ми маємо знайти в речах *ragioni* (*засади). Але це передбачає друге творіння і навіть два види творіння: перше в розумі (наука), а друге у вибраженні (мистецтво).

Проте розгляд людської дієвості, як активної, конструктивної, здатної формувати речі, не обмежується тими видами діяльності, що сприяють споглядальному осягненню світу – тобто наукою та мистецтвом. Він також поширюється в етиці, у вигляді нового розуміння етичного вдосконалення та методів досягнення доброго життя. Саме це я хочу зараз дослідити.

2

Найважливіший ланцюжок у цій історії починається з ренесансного розуміння цивільності. Ренесансна «цивільність» є предком нашої «цивілізації» і має майже ту саму дієвість. Це те, що ми маємо, але чого не має решта, ті, кому бракує досконалості, вишуканості, важливих досягнень, що їх ми поціновуємо в нашому житті. Ця решта є «дикунами». Як ми бачимо з цих термінів, їхнім підґрунтям є протиставлення життя в лісі та життя в місті.

[18] Ficino, *Platonic Theology*, trans. Josephine I. Burroughs, in *Journal of the History of Ideas* 5 (1944), p. 65; цитовано в: Stephen Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare* (Chicago: University of Chicago Press, 1980), p. 18.

Місто, за античною традицією, розглядається як осередок людського життя в його найкращих та найвищих проявах. Аристотель чітко вказував, що люди сягають повноти своєї природи лише в полісі. Італійське слово *civiltà* пов'язане з латинським *civitas*, яким перекладалося грецьке «поліс». Ба більше, похідні від цього грецького слова за модерної доби вживалися в дуже подібному сенсі: так, у Франції XVII ст. казали про *état policé* (*цивілізований, впорядкований суспільний стан) як щось таке, що мають французи і чого не мають «дикуни».

Відповідно, частиною змісту зазначеного терміна був спосіб урядування – впорядкований відповідно до законів, за якими правителі та «магістрати» виконували свої обов'язки. Оскільки на них накладався образ «природної людини», вважалося, що дикунам усього цього бракує. Але чого їм здебільшого справді бракувало, так це того, що ми розуміємо під модерною державою: тривкого інструменту уряду, в руках якого зосереджувалася велика влада над суспільством, через що він міг у деяких важливих аспектах переформовувати це суспільство[19]. У процесі розвитку такої держави ця риса почала розглядатися як визначна ознака *état policé*.

Крім того, потрібний для цивільності спосіб урядування забезпечував певний рівень внутрішнього спокою. Він не був сумісний з бешкетуваннями, випадковим і несанкціонованим насильством або публічними чварами – чи то між молодими аристократами, чи то між простолюдом. Певна річ, за ранньомодерної доби всього цього було предосить. І це попереджає нас про важливу різницю між цивільністю в ренесансному дискурсі й тим, що для нас означає «цивілізація». Коли ми читаємо в газетних новинах про масові вбивства в Боснії чи Руанді або про падіння уряду в Ліберії, ми схильні до заспокійливого відчуття нашої належності до так званої «цивілізації» (хоча нам може бути трохи соромно вимовити це вголос). Повстання на расовому ґрунті в нашій власній країні може стурбувати цю незворушність, але ми швидко відновлюємо рівновагу.

[19] Серед іншого це передбачає важливу «монополію на легітимне застосування насильства», про яку говорить Вебер у своєму славнозвісному творі «Politik als Beruf» («Політика як професія/покликання»).

За часів Відродження еліти, серед яких відбувався обіг цього ідеалу, були прекрасно свідомі того, що він не лише відсутній деінде, а й надто недосконало реалізований на їхніх власних теренах. Пересічні люди, хоча й не дорівнювали американським дикунам і навіть значно перевершували європейських дикунів-маргіналів (таких як ірландці чи росіяни)[20], все ще були надто далекі від довершеності. І навіть члени панівних еліт мали суворо виховуватися в кожному новому поколінні – як це запропонував у 1551 році венеціанський закон про громадську освіту[21]. Цивільність не була чимось таким, чого ви набуваєте на певній історичній стадії і потім спочиваєте – як ми схильні думати про цивілізацію.

Такої зміни європейські суспільства зазнали близько 1400 року. Новий (або відновлений) ідеал відбивав новий спосіб життя. Якщо ми порівняємо життя, скажімо, англійської знаті та дрібної шляхти до Війни Троянд із їхнім життям під рукою Тюдорів, різниця буде разючою. Бійки вже не були частиною повсякдення цього суспільного класу, за єдиним винятком війн під проводом Корони. Процес відповідного перетворення тривав більше, ніж чотири століття, аж доки близько 1800 року усталилося розуміння нормальної «цивілізованої» країни, як такої, де триває внутрішній спокій, а торгівля загалом витіснила війну як найвищий клопіт політичного суспільства (чи принаймні зрівнялася з нею у важливості).

Але ця зміна відбулася не без опору. Молоді шляхтичі були спроможні на спалахи бешкетування; карнавали вагалися на тонкій межі удаваного та справжнього насильства; бандитизм процвітав; волоцюги могли бути небезпечними; крім того, нерідко виникали міські бунти та селянські повстання, спричинені нестерпними життєвими умовами. Тому до певної міри цивільність мала бути войовничим гаслом.

---

[20] John Hale, The Civilization of Europe in the Renaissance (New York: Macmillan, 1993), pp. 362.

[21] Ibid., pp. 367–368.

Упорядкований уряд був однією з ознак цивільності. Але були й інші. Серед них слід зазначити певний розвиток наук і ремесел, який ми сьогодні назвали б «технологією» (знов-таки, це нагадує нашу «цивілізацію»), розвиток розумного морального самоконтролю, а також неодмінно смаку, манер, вишуканості – словом, належної освіти та чемних манер[22].

Ці властивості вважалися плодом дисципліни та виховання не меншою мірою, ніж упорядкований уряд і внутрішній спокій. Поширеним було розуміння цивільності як наслідку чи то виховання, чи то приборкання початково дикої, грубої природи[23]. Ось що лежить в основі неймовірної для нас етноцентричності наших предків. Вони розглядали свою відмінність від, скажімо, американських індійців не як різницю двох культур (як ми сказали б сьогодні), а як різницю між культурою та природою. Ми сформовані освітою та вихованням, а вони – ні. «Сире» зустрілося з «обробленим»[24].

Важливо пам'ятати, що в цьому протиставленні була своя неоднозначність. Багато хто спокушався думкою про те, що цивільність розслабляє нас, робить кволими. Можливо, що найвищі чесноти слід шукати саме в незіпсованій природі[25]. Крім того, були й славетні винятки з цього етноцентричного погляду, такі як Монтень[26]. Однак загальне розуміння тих, хто бачив світ крізь це протиставлення «дике/приборкане», хоч би на чиєму боці вони виступали, визначило процес переходу з одного боку на інший як суворе привчання до порядку. Юст Ліпсій описав його як «жезл Цирцеї, який вгамовує людей і тварин, коли торкається їх, тож у них вселяється благоговіння й належна слухняність, хоча раніше вони були несамовитими і некерованими»[27]. «Жезл Цирцеї» – це великий літературний

[22] Ibid., p. 366.

[23] Ibid., p. 367. Див. там статую Карла V, який тріумфує над дикістю.

[24] Автор натякає на відому структурну опозицію Леві-Строса, яка стала назвою його книги *Le Cru et le Cuit* («Сире та оброблене»). – *Прим. перекл.*

[25] Ibid., pp. 369–371.

[26] Див. Розділ XXXI «Про канібалів» у першому томі його «Проб».

[27] Justus Lipsius, *Six Bookes of Politickes,* trans. William Jones (London: 1594, p. 17); цитовано в: Hale, *Civilization of Europe,* p. 360.

образ, який надає легкості всьому сказаному, але остання частина речення засвідчує, що перетворення насправді було важкою працею. Цивільність передбачала самовдосконалення; ми мали не залишити речі такими, як вони є, а перетворити їх наново, включно із самими собою.

Я вже зазначав, що цей наголос на боротьбі частково відбивав сприйняття цивільності як ідеалу, який доводиться виборювати: до певної міри й серед еліти, але безумовно серед простолюду. Але можна запитати: до чого тут простолюд? Багато еліт в історії людства відчували зверхність своєї манери життя й задовольнялися його розбудовою на засадах контролю чи експлуатації нижчих суспільних верств, яких вони ніколи й не мріяли бачити учасниками власного життєвого стилю. Так будувалися всі рабовласницькі суспільства, але було й багато інших. Добрим прикладом є рання ісламська імперія, арабські правителі якої аж ніяк не почувалися покликаними навертати до власної віри своїх християнських підданих. Їм було достатньо самим жити за новим одкровенням. Масові навернення виникли пізніше, і то за ініціативи підданих.

Безумовно, спершу члени елітних прошарків тяжіли до такого самого ставлення до цивільності. Проте звертає на себе увагу, як від XVI ст., слідом за Реформами, набирають обертів спроби втягнути в це перетворення нижчі прошарки. Вони аж ніяк не залишаються у своєму попередньому стані; натомість їх цькують, до них чіпляються, їм проповідують, їх навчають і організовують, аби вони облишили свої неохайні та невпорядковані народні звичаї й долучилися до тих чи інших форм цивільної поведінки. На початку, звісно ж, немає й думки про їхню повну відповідність ідеалу цивільності; але так само неприйнятно й залишити їх такими, як вони є. Наприкінці цього процесу ми потрапляємо в наш світ, де «цивілізованими» маємо бути ми всі.

Навіщо ця настанова перетворення? Її рушійні чинники видаються складними. Один легко зрозумілий з позицій будь-якої еліти: людей треба привчати до порядку, бо безлад загрожує

еліті. Це особливо унаочнилося в тій хвилі реформ, яку в Англії прозвали «законами бідноти»: умови допомоги нужденним чітко визначалися, жебрацтво заборонялося чи суворо обмежувалося, бурлакування проголошувалося поза законом тощо. Тут дався взнаки ріст чисельності населення, поєднаний зі складнішими економічними умовами XVI ст., внаслідок чого зростали і кількість нужденних, і також їхня мобільність: адже вони прагнули дістатися великих міст у пошуках допомоги та підтримки, яких вже не могли здобути вдома. Ця велика, нужденна та мобільна суспільна група створювала умови, що загрожували громадському порядку, сприяли збільшенню злочинності й поширенню хвороб. Зазначені мною спроби контролювати допомогу нужденним, заборонити вільне жебракування, обмежити людську мобільність, можливо, були реакцією на ці загрози.

Втім, пізніше така негативна мотивація змінюється на радше позитивну. Реформа суспільства починає сприйматися як істотна складова державного управління, необхідна ланка здійснення та зміцнення державної влади. Таке ставлення підказувалося дедалі виразнішим усвідомленням того, що, по-перше, урядові дії можуть сприяти економічному процвітанню, а, по-друге, економічне процвітання є істотною передумовою військової могутності. Ця остання все ще була вирішальною цариною державної політики, бо правителі або мали опиратися загарбницьким діям інших, або самі прагнули розширення зони своєї влади. Проте рушійною силою війни стали податки, а підвищувати податки в довготерміновій перспективі можна було лише завдяки підвищенню продуктивності чи пожвавленню торгівлі. Раніше володарі переймалися здебільшого тим, що ми назвали б питаннями розподілу: нестача зерна в столиці могла різко підняти ціни з важкими наслідками для громадського порядку; нестача працівників могла зробити це саме з цінами на робочу силу, унеможливлюючи її купівлю дрібною шляхтою та міщанами, через що міста заповнювалися масами злидарів, які вимагали собі полегшення. Усе це потребувало заходів контролю над цінами чи процесом продажу товарів.

Але від XVII ст., із вдосконаленням військової технології та на тлі очевидних успіхів деяких держав, які плідно скористалися з вищої продуктивності праці (Голландія, Англія), уряди були змушені звернутися не так до розподілу, як до постачання. Тепер вони опікувалися продуктивністю, вживаючи цілу низку заходів контролю за чисельністю, здоров'ям, процвітанням і навіть моральним станом свого населення. Усе це мало потужний прямий і непрямий вплив на військову міць.

Урядам того часу потрібно було здорове, численне й дисципліноване населення, з якого можна набирати добрих бійців; численні та продуктивні працівники, дохід від праці яких був потрібний, щоб озброїти й утримувати тих бійців; тверезе, впорядковане та працьовите населення, щоб продуктивність праці залишалася високою. Тому уряди дедалі пильніше та всебічніше опікувалися станом своїх підданих, а не просто підтриманням порядку; йшлося не про запобігання бунтам, а про можливість робити дедалі вищі ставки у грі на утримання балансу військових сил у Європі.

Втручання за таких умов викликалося страхом та амбіціями: з одного боку, зменшити безлад, з іншого – посилити владу. Негативний і позитивний мотиви підтримували одне одного. Але мені здається, що ця картина ще не є повною. Був також інший страх й інша позитивна мета.

Спершу про інший страх, який також був поширений серед еліт. Ми відчуваємо щось подібне, коли щосили намагаємося приборкати самих себе й водночас бачимо, як інші хизуються своєю неприборканою поведінкою; або коли побоюємося, що відкрита сексуальна розпуста охопить і тих, хто намагається вгамувати сексуальні потяги у власному житті. Якщо прямий страх злочинів, хвороб і безладу можна пов'язати з поганими законами, що тоді пояснює спроби придушити такі складові народної культури, як карнавал, «свята неслухняності», різноманітні танці тощо?

Тут ми вочевидь підходимо до ситуації, де метою вже не є лише цивільність. Подібні зміни часто були викликані потребами релігійних реформ. Однак це веде нас до однієї з

головних моїх тез. Хоча цілі цивільності та релігійної реформи (і протестантської, і католицької) можна чітко розрізнити в теорії, вони нерідко виявлялися щільно переплетеними на практиці. Спроби привчити людність до дисципліни та порядку майже завжди мали релігійну складову: наприклад, вимоги до людей вислуховувати проповіді або вивчати катехизу; та й як могло бути інакше в цивілізації, де добра поведінка була невіддільною від релігії? З іншого боку, релігійні реформи мали складову, що стосувалася громадського порядку, і це видавалося неминучим, оскільки серед очікуваних наслідків релігійного навернення завжди було впорядковане життя, яке, своєю чергою, передбачало також відповідність до певного суспільного ладу. Деякі з найуславленіших спроб реформувати людське життя в XVI ст. – Женева Кальвіна з протестантського боку, Мілан кардинала Борромео з католицького – були комплексними зусиллями, в яких питання релігії, моральності та доброго громадського порядку виступали всі купно. Через це для багатьох вжитих ними заходів було одразу багато причин, тож ми не можемо чітко відокремити питання релігії від питань доброго цивільного порядку. Кардинал Борромео боровся з карнавалом і танцями, а також намагався впорядкувати життя бідних – усе це були складові єдиної програми його реформ.

Не можна сказати й того, що дві концептуально різні програми реформ просто з'єднувалися в певних контекстах. Я переконаний, що ці два ідеали взаємно впливали й змінювали одне одного. Релігійна реформа, як я стверджував вище, надихалася потребою, що відчувалася дедалі гостріше впродовж пізнього середньовіччя та ранньомодерної доби: а саме, що не лише еліта, а й, наскільки можливо, всі віруючі мають жити відповідно до вимог Євангелія. Ця вимога висувалася й раніше: щось подібне стояло за середньовічними спробами реорганізувати практики та побожність мирян. Але з реформаціями XVI ст. така вимога здійснила якісний стрибок – аж до того, що з протестантського боку пролунало принципове заперечення будь-якої ієрархії видів побожності. Усі були покликані жити за своєю вірою сповна. А це означало, що життя та практики пересічних людей не можна

було залишати такими, як є. Цих людей треба було напучувати, скеровувати, а подеколи силою примушувати відмовитися, наприклад, від шанування святих, поклоніння причастю, танців довкола весняного дерева тощо. Усе це супроводжувалося палким прагненням зробити певні норми універсальними, що частково виправдовувалося вимогами добродійності стосовно ближніх, але також підбурювалося думкою про те, що Бог покарає нашу спільноту за блюзнірство її заблудлих членів.

Моя теза полягає в тому, що деякі з цих заходів збіглися зі світською метою вселяння всій людності певних вимог цивільності. Ці дві мети загалом не розглядалися як суперечливі (крім особливих контекстів, про які я згадаю далі), як це можна було б очікувати сьогодні від будь-якої «секулярної» та «релігійної» мети, поставлених поряд. Загалом вони сприймалися як цілком сумісні частини єдиного нормативного світогляду. Було б не дивно, якби певне відчуття обов'язку універсалізувати, що супроводжувало релігійну реформу, збіглося з секулярною реформою. Отже, на додачу до двох видів страхів, згаданих вище, програма впровадження цивільності також частково втілювалася заради уявного блага самих людей – і не просто як удавана раціоналізація (хоча цього завжди було предосить), а й як відчутий обов'язок.

Проте зміна просувалася також і в протилежному напрямі. Я вже казав, що релігійне навернення, звичайно ж, мало потягнути за собою впорядковане життя. Це саме можна висловити в заперечній формі: неминучим наслідком гріха є безлад та чвари. Кальвін вважав, що грішна людина постійно намагається брати гору над іншими. «Я кажу, що природа людини така, що кожний хоче бути паном і господарем своїх ближніх, і ніхто добровільно не хоче бути підданим»[28]. Проте громадський порядок не мусить бути визначною складовою того, чого ми очікуємо від особистої святості – принаймні не в цьому грішному світі.

Скажімо інакше. Якщо наша модель апостольського життя – це монахи, які мешкають у монастирі, ми не будемо очікувати,

[28] Jean Calvin, *Job*, Sermon 136, p. 718, цитовано в: Michael Walzer, *The Revolution of the Saints* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965), p. 31.

що навіть найвищий ступінь святості неминуче покладе край насильству та безладу в цьому світі. Але ситуація стає зовсім іншою, коли ми розглядаємо християнське життя не як справу окремих спільнот меншості, а як таке, що стосується кожного. Втім, навіть це не означає, що громадський лад має поставати зі святості; адже ми маємо пам'ятати, що в період Реформації всі сторони, і надто протестанти, дотримувалися гіпертрофованого Августинового погляду, за яким лише невелика меншість людей будуть спасенними. Таким чином, упорядкування суспільства в дусі християнського життя не могло прагнути святості кожного. Останнє було шляхом секти сепаратистів, але його твердо відкидали і Лютер, і Кальвін. Радше все виглядало так, наче благочестива меншість має контролювати суспільство й належно скеровувати його.

Певну підставу для цього погляду ми можемо знайти у віруванні, про яке я вже згадував вище: що Бог покарає нас колективно за хиби наших заблудлих співвітчизників. Та попри це все ж важко стверджувати, ніби з християнської віри неминуче випливає обов'язок благочестивих упорядковувати ціле суспільство. Середньовічні монахи дивилися на речі дещо інакше: хай меншість залишається меншістю[29].

Таким чином, нам треба пояснити той факт, що принаймні деякі відгалуження протестантизму (зокрема, кальвіністи) брали на себе відповідальність за навколишній світ. І нам слід очікувати, що певна частина цього пояснення збігатиметься з поясненням мотивів політичних еліт того часу, коли вони прагнули суспільних та економічних реформ.

Інакше кажучи, добрий порядок цивільності та добрий порядок благочестя не залишалися наглухо відокремленими. Навпаки, вони до певної міри з'єднувалися та взаємно змінювали одне

[29] Щоправда, це не означає, що вони зовсім не втручалися у справи більшості. Ідеться лише про те, що успішне наведення ними порядку не було знаком освячення. Навпаки, їхній погляд передбачав постійний розрив між моральністю світу та монастиря. Те саме можна сказати про візантійських монахів, сумнозвісних своїми втручаннями в мирські справи, часто із погрозами й навіть насильством.

одного. Прагнення побожності, прагнення забезпечити цілком благочестиве життя для всіх справжніх християн (які, звісно ж, були меншістю спасенних, до якої не входили всі приречені на прокляття, навіть якщо вони номінально були членами Церкви), впливало на програму суспільних реформ, надаючи їй універсалістсько-філантропістського поштовху. А вимоги цивільності, тягнучи за собою певну реорганізацію суспільства, своєю чергою, надавали нового суспільного виміру благочестивому, впорядкованому життю.

Цей міцний зв'язок побожності та громадського порядку знайшов свій вираз у книзі одного з мандрівних апостолів Реформи середини XVI ст., польського монаха Яна Ласького-молодшого. Він стверджував, що в належно реформованому суспільстві

> ...князі та магістрати будуть миролюбнішими; війни між шляхтою припиняться; амбіції прелатів каратимуться; всі виконуватимуть свій обов'язок за покликанням. Діти змалку навчатимуться святій науці; християнське вчення проповідуватиметься в чистоті; таїнства відправлятимуться як годиться; голота триматиметься в покорі; чеснота нагороджуватиметься; гріхи виправлятимуться; справжня покута відновлена, а впертим і бунтівним буде виголошене відлучення від Церкви; Божа слава поширюватиметься разом із належним закликом до Його святого імені; найповажніша інституція шлюбу буде відновлена у своїй первинній формі; будинки розпусти будуть скасовані; бідні знайдуть опіку, а все жебрацтво зникне; хворим буде надано допомогу та втіху; а мертвим віддадуть пошану чесним похороном, позбавленим забобонів[30].

Ця глобальна програма перетворень була, напевно, більш виразною в кальвіністських суспільствах, а з найбільшою силою вона проявилася в англійських та американських пуритан кінця XVI та XVII ст. Пуритан лякали ті самі проблеми, які в той чи інший час лякали майже кожного: безлад, насильство, волоцюги, «некеровані люди». Природно, вони розглядали ці проблеми крізь призму гріха: справді, від грішної людини годі було очікувати чогось іншого. Але вони також вважали реформу

[30] Цитовано в: Philip Benedict, *Christ's Churches Purely Reformed* (New Haven: Yale University Press, 2002), p. xvi.

життя після навернення дієвим заходом проти безладу. І таке розуміння наслідків освячення, як ми вже бачили, не доконечно випливало з їхнього погляду на наслідки гріха. Інші вважали, що вірний християнин має триматися осторонь, або жити милостинею, або засвоїти квієтистський погляд, або визнати анархізм. Не лише Макіавеллі вважав, що вірні християни є поганими громадянами.

На противагу цьому, пуританське уявлення про добробут передбачало, що «святий» є оплотом нового громадського порядку. На тлі млявості й безладу монахів, жебраків, волоцюг і ледачих джентльменів, він «вдається до якоїсь чесної та підхожої праці, не дозволяючи ледарству втихомирити свої чуття»[31]. Ідеться не просто про будь-яку діяльність, а про таку працю, якій людина віддає все своє життя. «Той, хто не має чесної справи, якою він опікується постійно, не має встановленого спрямування, якому він може віддатися, не може втішити Бога», – ці слова належать пуританському проповіднику Семюелеві Гієрону[32].

Такі люди працьовиті, дисципліновані, роблять корисну справу; на них завжди можна покластися. Вони порядні, а отже, їхня поведінка взаємно передбачувана. На їхніх угодах можна збудувати міцний і надійний громадський лад. Вони не спокушаються лиходійством, оскільки головним живильним ґрунтом усіх видів зла є неробство. «Мозок ледачого швидко стає майстернею диявола... Звідки постають заколоти та гомін проти магістратів? Для цього немає більшої причини, ніж неробство»[33].

З такими людьми можна збудувати безпечне, добре впорядковане суспільство. Але, звісно ж, усі не можуть бути такими. Втім, пуританський проект може подолати цю складність: благочестиві мають керувати, а ті, хто не зазнав віднови, – триматися в покорі.

---

[31] Henry Crosse, *Virtue's Commonwealth*; цитовано в: Walzer, *Revolution of the Saints*, p. 208.

[32] Цитовано в: Walzer, ibid., pp. 211–212.

[33] Dod and Cleaver, *Household Government*, sig. X3; цитовано в: Walzer, *Revolution of the Saints*, p. 216.

Магістрат, як гадав Бакстер, має примушувати всіх «вивчати слово Боже, поводитися чемно та тихо... аж доки вони не дійдуть довільного, особистого сповідування християнства»[34]. По суті, саме цей порядок впроваджував і Кальвін у Женеві.

Як бачимо, кальвіністська революція, визначаючи шлях до справжньої християнської покори, водночас пропонувала і спосіб розв'язання важких, навіть жахливих суспільних криз того часу. До рішення віддатися вірі, яка й відновила б віруючого і також, можливо, захистила нас від загрози безладу, підштовхувала, крім жадоби спасіння та страху прокляття, також звичайна людська турбота. Духовне відродження й порятунок громадського ладу йшли пліч-о-пліч.

Інакше кажучи, поки середньовічні еліти – звісно ж, церковні, але з дедалі більшою домішкою мирян – напрацьовували ідеали інтенсивнішої побожності та зрештою дійшли вимоги церковних реформ, члени тих самих еліт (інколи інші, інколи ті самі) розвивали/відновлювали ідеал цивільності з його вимогами впорядкованішого й менш насильницького суспільного існування. Між цими двома ідеалами було певне напруження, але було і співіснування, і навіть взаємний вплив, аж до створення єдиних планів суспільних перетворень.

Отже, той факт, що ідеал цивільності перетворився на активну програму суспільних змін, був зумовлений великою кількістю чинників. З часом до цього безумовно спричинилися зрослі потреби у військовій, а отже, й фіскальній владі, і відповідно також в економічних успіхах працьовитого, освіченого, дисциплінованого населення. Проте частково це було також наслідком співіснування та взаємовпливу з програмою релігійних реформ, де «вдосконалення» розглядалося як самоцінний обов'язок – як ми це побачимо в етиці неостоїцизму.

У негативному плані це частково була спроба відгородитися від реальних загроз громадському порядку і частково реакція на такі практики (карнавал, «свято неслухняності» тощо), які

[34] Baxter, *Holy Commonwealth* (London, 1659), p. 274; цитовано в: Walzer, *Revolution of the Saints*, p. 224.

визнавалися в минулому, але тепер почали глибоко турбувати прибічників нових ідеалів. Тут знову вочевидь спрацювала єдність секулярних і релігійних реформ, оскільки вразливість щодо відкритої демонстрації гріха була також важливою ознакою суворої релігійної свідомості.

Яскраві приклади цього можна знайти в галузі морального врегулювання статевих стосунків. За часів середньовіччя в багатьох частинах Європи толерувалася проституція, в якій вбачали розумний профілактичний засіб проти подружньої зради та зґвалтування з усіма їхніми руйнівними наслідками[35]. Навіть Констанцький собор організовував тимчасові будинки розпусти для численних учасників собору, які заполонили місто. Але нова течія побожності наголошувала на статевій чистоті, частково послабивши увагу до гріхів насильства та суспільного розділення. Тому ставлення до проституції змінилося. Дозволяти її тепер видавалося немислимим, але вона також глибоко турбувала. У поширених численних спробах врятувати заблудлих жінок відбилося щось на кшталт подвійного почуття, в якому змішувалися захоплення та огида. У кожному разі, не можна було просто проходити повз, треба було діяти.

Наслідок цього був такий, що в ранньомодерному періоді еліти під об'єднаним впливом двох зазначених ідеалів дедалі більше та ширше виступали проти народних звичаїв. Їхня толерантність до того, в чому вони вбачали безлад, бешкетування, неконтрольоване насильство, неухильно зменшувалася. Те, що раніше вважалося нормальним, тепер ставало неприйнятним і навіть скандальним. Уже впродовж XVI ст., і також трохи пізніше, описані мною складні мотиви призвели до впровадження п'яти типів програм.

1. Першою був новий вид згаданих вище «законів бідноти». Тут стався важливий поворот, і навіть перевертання того, що відбувалося раніше. Адже за часів середньовіччя бідність оточувала аура святості. Звісно ж, це надзвичайно ієрархічне

[35] Див.: John Bossy, *Christianity in the West: 1400–1700* (Oxford: Oxford University Press, 1985), pp. 40–41.

суспільство мало здорову зневагу до нужденних і безсилих, які перебували найнижче на суспільній драбині. Але саме тому бідна особа мала нагоду для освячення. Відповідно до розділу 25 Євангелія від Матвія, допомогти злиденному – це допомогти Христу. Сильні світу цього задля відшкодування своєї гордості та своїх зловживань нерідко влаштовували роздачі для бідних. Це робили королі, монастирі, а пізніше також багаті буржуа. Багатії вказували в своєму заповіті, що на їхньому похороні треба роздати милостиню такій-то кількості жебраків, які, своєю чергою, мали помолитися за душу померлого. Усупереч євангельській історії, молитва Лазаря, почута на небі, могла пришвидшити прибуття багатія на лоно Авраама[36].

Таке ставлення докорінно змінилося в XV ст., зокрема, внаслідок зростання чисельності населення та неврожаїв, через що злиденні потягнулися в міста. У відповідь була прийнята нова серія «законів бідноти», метою яких було суворе відокремлення працездатних від тих, хто справді міг жити лише на пожертви. Перші виганялися чи залучалися до робіт за дуже низьку платню і часто в суворих умовах. Непрацездатним надавалася допомога, але знов-таки під суворим контролем, що нерідко завершувалося утримуванням таких людей в особливих місцях, які скидалися на в'язниці. Робилися також зусилля реабілітувати дітей жебраків, навчити їх професії, аби зробити їх у такий спосіб корисними та працьовитими членами суспільства[37].

Усі ці заходи – забезпечення роботою, доброчинна допомога нужденним, навчання та реабілітація – могли супроводжуватися обмеженням свободи, як задля економії, так і з метою контролю. Це було початком періоду, який з подачі Мішеля Фуко тепер називають *le grand renfermement* (*«велике ув'язнення»). Обмеження свободи поступово поширювалося також на інші групи безпорадних, зокрема, на божевільних[38].

---

[36] Див.: Bronislaw Geremek, *La potence et la pitie: l'Europe et les pauvres du Moyen Age a nos jours*, trans. Joanna Arnold-Moricet (Paris: Gallimard, 1987), p. 32.

[37] Ibid., pp. 180 ff.

[38] Michel Foucault, *Folie et deraison: Histoire de la folie a l'age classique* (Paris: Plon, 1961).

Втім, хай би якими були мотиви, незаперечним є самий факт глибокої зміни ставлення. Можна сказати, що змінився весь регістр розуміння бідності. За часів середньовіччя, як вказує Геремек[39], шляхом до святості була добровільна бідність. Ненавмисна бідність загалом не пов'язувалася зі святістю. Такі злидарі, замість терпіти свою долю як годиться, могли піддатися заздрості або вдатися до злочину. І все ж нужденний був приводом для освячення. Даючи йому, давали Христу. Нове ж ставлення, рішуче відкинувши все це, розглянуло бідняка в цілковито новому подвійному регістрі. З одного боку, перевіряли, чи він заслуговує на допомогу: він справді потребує підтримки, або ж може і повинен сам працювати на себе? З іншого боку, поводження з ним скеровувалося інструментальною раціональністю. Велика увага приділялася ефективності відповідних грошових витрат. В Англії XVII ст. влаштовували спеціальні «робітні будинки», де людей змушували працювати на суспільні потреби. Вони пряли вовну, що було «вузьким місцем» тодішньої промисловості, й у такий спосіб відпрацьовували своє утримання, а також допомагали суспільству. З такою ж суворістю здійснювалася реабілітація. В амстердамській в'язниці звиклих до ледарювання зачиняли в камерах, де вода поволі піднімалася, допоки вони залишалися без діла. Їхній відпочинок не міг тривати довго, бо інакше...[40]

Крайній пуританський погляд був ще жорсткішим: жебраків там зустрічали кам'яною ворожістю. На думку Перкінса, жебраки нагадують «згнилі ноги та руки, які відпадають від тіла»[41]. У добре впорядкованій спільноті для них не було місця.

Ця докорінна зміна ставлення викликала певний опір. У католицьких країнах цьому опиралося духівництво, зокрема жебрущі ордени, виходячи з доктринальних засад. А в Іспанії, «відсталішій» стосовно економічного розвитку, подібні

[39] Geremek, *La potence et la pitie*, pp. 40–41.

[40] Ibid., pp. 277–278. Див. також: Philip Gorski, *The Disciplinary Revolution* (Chicago: University of Chicago Press, 2003), pp. 63–64.

[41] Perkins, *Works* (London, 1616), I, 755; цитовано в: Walzer, *Revolution of the Saints*, p. 213.

реформи зупинилися повністю[42]. Розрив з усім середньовічним богослов'ям бідності був надто великий. Проте в більшості країн католицької Європи цього було не досить, щоб зупинити просування нового ставлення. Воно застосовувалося в Парижі й було складовою програми реформ кардинала Борромео в Мілані.

Друге джерело опору було ще менш здатне зупинити зміни. Це були самі пересічні люди, які подеколи протестували, коли жебрак зазнавав насильства, або навіть захищали чи ховали його.

2. Національні уряди, магістрати, церковна влада нещадно виступали, окремо чи разом, проти певних складових народної культури: шаріварі, карнавалів, «свят неслухняності», танців у церкві. Тут ми також бачимо перевертання. Те, що раніше вважалося нормальним, у чому готовий був брати участь кожен, тепер розглядалося як гідне суворого осуду і також, у певному сенсі, викликало глибоку турботу.

Еразм засуджував карнавал, який він бачив у Сієні 1509 року, як «нехристиянський», вказуючи дві підстави: по-перше, той містив «рештки стародавнього поганства», і по-друге, «люди надто віддавалися вольнощам»[43]. Пуританин єлизаветинських часів Філіп Стаббс проклинав «страшенний гріх смердючих танців», який призводив до «брудних скупчень і нечистого поводження» й у такий спосіб ставав «запрошенням до розбещення, приготуванням до розпусти, підбурюванням до нечистоти та прославленням усілякої непристойності»[44].

Безумовно, як вказує Берк, церковники критикували ці сторони народної культури впродовж століть[45]. Новим було те, що (а) релігійний наступ посилився через нове занепокоєння щодо місця священного, і (б) ідеал цивільності, з його вимогами впорядкованості, довершеності та вишуканості, відчужив панівні класи від цих практик.

---

[42] Geremek, *La potence et la pitie*, pp. 186, 201.

[43] Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe* (New York: New York University Press, 1978), p. 209.

[44] Ibid., p. 212.

[45] Ibid., p. 217.

Сама по собі цивільність могла призвести до того, що Берк називає «відходом вищих класів» від народної культури:

> 1500 року... народна культура була культурою всіх: другою для освічених і єдиною для решти. Втім, напередодні 1800 року в більшості країн Європи духівництво, знать, торгівці, фахові робітники – а також їхні дружини – залишили народну культуру нижчим класам, від яких вони тепер відокремилися, як ніколи раніше, глибокою різницею світогляду[46].

Цивільність передбачала, що в XVI ст.

> ...знать засвоїла більш «витончені» манери, новий і свідоміший стиль поведінки, змодельований за посібниками з чемності, серед яких найвідомішим був *Courtier* Кастільоне[47]. Представники знаті навчалися самоконтролю, вмінню поводитися з продуманою байдужістю, пестували в собі відчуття стилю та вміння гідно рухатися, неначе танцюючи. Посібники з танців також поширювалися, а придворні танці відокремилися від сільських. Знать припинила їсти у великих залах разом зі своїми васалами й відокремилася у своїх особливих їдальнях (не кажучи вже про «вітальні», які фактично стали місцями аристократичного усамітнення). Знать припинила змагатися з боротьби зі своїми селянами, як це бувало в Ломбардії, і публічно вбивати биків, як це бувало в Іспанії. Знать навчалася говорити й писати «правильно», відповідно до формальних правил, уникаючи технічних і діалектних слів, які вживалися ремісниками та селянами[48].

Самого по собі ідеалу цивільності було б уже досить, щоб спричинити цей розрив, який у XVIII ст. дійшов дистанціювання вже й від складових традиційної побожності, які вважалися надто «захопленими». Однак у сполученні з релігійною реформою справи пішли далі відокремлення й вилилися в спроби пригнічення та перетворення народної культури. Спроби такого роду робив Максиміліан Баварський, програма реформ якого на початку XVII ст. забороняла, серед іншого,

---

[46] Ibid., p. 270.

[47] Йдеться про трактат Балтазара Кастільоне «Придворний» (1514–1524).

[48] Ibid., p. 271.

магію, маскаради, короткі сукні, спільні купання чоловіків та жінок, ворожбу, надмірне захоплення їжею та питтям, а також «ганебні» промовляння на весіллях[49].

3. Упродовж XVII ст. ці два перші види програм були підпорядковані третьому, а саме спробам встановлення державних структур абсолютистського штибу у Франції та Центральній Європі. Такі держави формували своїми декретами економічний, освітній, духовний та матеріальний добробут власних підданих в інтересах влади, але також задля забезпечення поступу. Ідеал добре організованого *Polizeistaat*[50] найбільше розвинувся в Німеччині з XV по XVIII ст. Поштовхом до цих контролерських дій держави стала ситуація після Реформації, коли правитель кожної території мав самотужки забезпечити реорганізацію Церкви (на протестантських територіях) і домогтися послуху (на всіх територіях). Проте контролерські зусилля продовжилися в наступному столітті, охоплюючи тепер уже економічні, суспільні, освітні та моральні цілі. Частково ця діяльність відповідала тому, що ми вже розглянули в пунктах (1) та (2): врегулювання допомоги нужденним, а також заборона деяких традиційних святкувань і традицій[51]. Але в XVI ст. до цього додалися зусилля щодо заснування шкіл, підвищення продуктивності праці, а також прищеплення підданим раціональнішого світогляду, зорієнтованого на наполегливу працю, старанність і продуктивність. Суспільство треба було дисциплінувати, але кінцевою метою було привчити його до самодисципліни[52].

Коротко кажучи, це означало прищеплення деяких рис ідеалу цивільності дедалі ширшим верствам населення. Безумовно,

[49] Ibid., p. 221.

[50] Звичайно, це не означало «поліцейської держави» в сучасному сенсі. Німецьке *Polizei*, що також походить від грецького «поліс», «мало конотації адміністрування в найширшому сенсі – себто інституціональних засобів та процедур, необхідних для забезпечення мирного й упорядкованого існування населення цієї землі» – Marc Raeff, *The Well-Ordered Police State* (New Haven: Yale University Press, 1983), p. 5.

[51] Ibid., pp. 61, 86–87, 89.

[52] Ibid., p. 87.

важливим мотивом тут було формування такого населення, з якого можна рекрутувати слухняних і дієвих солдат, а також отримувати ресурси для їхнього озброєння та утримання. Однак чимало таких врегулювань розглядали вдосконалення (яким вони його бачили) як самодостатню мету. З переходом у XVIII ст. метою законодавства дедалі більше ставало втілення ідей Просвітництва, зі щоразу сильнішим наголосом на продуктивних, матеріальних сторонах людської діяльності заради нагромадження благ окремими людьми та суспільством загалом[53].

4. Ці суспільні реформи уможливив розвиток дієвих урядових структур, сповнених праведного духу та дисципліни. Такі структури могли бути локальнішими та довільнішими, як у Нідерландах, чи поширюватися на централізовану державну бюрократію дедалі раціональнішого штибу. Можливо, найпоказовішим проявом останнього була Пруссія, яка з кінця XVII ст. спромоглася здобути місце серед найбільших європейських влад, спираючись на значно скромніші економічні та демографічні ресурси, ніж в інших країн цього елітного клубу.

Своєю чергою ці структури уможливила суміш дисципліни та відданості, яка дала, приміром, Пруссії змогу здобувати більше грошей та рекрутувати більше солдатів (на кількість населення та економічну базу), ніж будь-хто з її суперників. Філіп Горський переконливо довів, що джерела цього надзвичайного успіху слід шукати у філософії неостоїцизму, яка була дуже поширеною серед еліт, але ще більше в кальвіністській чи пієтистській вірі представників правлячої династії та провідних політичних постатей. Таким чином, прагнення Реформи було ключовим чинником цієї надзвичайної історії[54].

---

[53] Ibid., p. 178.

[54] Див. Philip Gorski, *The Disciplinary Revolution* (Chicago: University of Chicago Press, 2003), глави 2 та 3. Навіть Фридрих Великий був вражений, коли після важкої перемоги під Лейтеном його солдати спонтанно заспівали гімн *Nun Danket alle Gott* («Тепер ми всі дякуємо Богові». – *Прим. перекл.*). «Господи! – сказав вільнодумний монарх, – яку силу має релігія!». Див.: Hans-Joachim Schoeps, *Preussen* (Frankfurt: Ullstein, 1992), s. 74.

5. Ми побачимо все це під іншим кутом, якщо завважимо розквіт різноманітних способів (само)виховання, «метод» і процедур. Деякі з них постали в приватній царині: зокрема, методи самоконтролю, інтелектуального та духовного розвитку; деякі засвоювалися колективно, як це було з політичними елітами в Голландії та Пруссії; ще інші насаджувалися та прищеплювалися засобами ієрархічного контролю. Фуко помічає в XVI ст. різке збільшення програм тренування, заснованих на докладному аналізі фізичних рухів, розбиванні їх на фази, а потім навчанні людей стандартизованій формі цих рухів. Найпершим місцем таких програм, звісно ж, була армія, де встановилися нові способи військової підготовки; але згодом деякі з цих принципів застосовувалися також у школах, лікарнях, а пізніше й у промисловості[55].

Серед методичних програм, спрямованих на перетворення себе, однією з найвідоміших була програма духовних вправ Лойоли: система медитацій заради духовних змін. Але ці дві ключові ідеї – медитація, скерована методом, – також вигулькнули століттям пізніше у філософській програмі Декарта (який, зрештою, отримав освіту в єзуїтському коледжі в Ла-Флеш).

3

Ідеал цивільності, центральним образом якого було приборкування дикої природи, вже передбачав те, що ми можемо назвати настановою на перетворення самих себе. Ця настанова втілилася в програмах та методах «самовиховання»[56], як ми це бачили в щойно описаному п'ятому типі суспільних програм. Ми поводимося з нашою первинною природою як із грубим матеріалом, який треба контролювати, переформовувати, а в деяких випадках усувати, щоб встановити на його місці вищі форми нашого життя. Звісно, тут є спорідненість із традиційними етичними вченнями християнства та античності,

[55] Michel Foucault, *Surveiller et Punir* (Paris: Gallimard, 1975), Part III, chapter 1.

[56] Stephen Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning* (Chicago: University of Chicago Press, 1980).

які всі до певної міри передбачали контроль чи усунення нижчого заради найвищого. Але особливістю нового світогляду стало наголошування на вольовому зусиллі, яке накладає форму на бездіяльну чи вперту матерію.

Великі етичні системи античності (Платона, Аристотеля, стоїків) закликали до підпорядкування чи навіть, у разі стоїків, до усунення нижчих бажань (у системі стоїків пристрасті розцінюються як різновид хибних думок і геть зникають з душі мудрого). Однак панівним образом чесноти тут є душевна гармонія. Головною була ідея форми, яка вже присутня в людській природі, тож доброчесній людині треба лише сприяти її встановленню. Ця форма не є патерном, який накладається ззовні. У цій етиці були відсутні ті образи переформування матерії, накладання на неї зовнішньої форми, які відіграють ключову роль в осмисленні продуктивної діяльності людини. «Праксис» та «поеза» чітко відрізнялися; до того ж, як неодноразово зазначалося, в стародавніх етичних системах не було місця для того, що ми позначаємо модерним терміном «воля».

Цей останній вживається нами у двох вимірах. Ми розрізняємо добру та злу волю, а також сильну та слабку волю. Перше протиставлення безумовно успадковане нами від християнства; на Заході його найвідомішим формулюванням стало Августинове протиставлення двох видів любові: любов-милосердя і любов-хтивість[57]. Але головна вісь модерного інтелектуального клімату полягає в другому протиставленні. Чеснота вимагає сильної волі, з якою слід впроваджувати благо, долаючи потужний опір. Це не лише відступ від античності через виведення в центр поняття волі, а й зміна осі всередині цього поняття відносно головного спрямування християнської думки.

Провідна роль волі не завжди унаочнюється у формулюваннях модерного етичного світогляду. З іншого боку, це поняття не цілком відсутнє в античних уявленнях про гармонію (як ми невдовзі побачимо, розглядаючи етику неостоїцизму). Але зсув у тій чи іншій формі є цілком очевидним.

---

[57] лат. amor/concupiscentia. – *Прим. перекл.*

Моя теза полягає в тому, що це вторгнення настанови «поези» в царину «праксису» зумовлювалося спільною дією тих змін, про які я згадував у попередньому підрозділі. До переліку важливих чинників слід ще додати погляди Кузанського, Фічіно та Леонардо, згідно з якими наука уможливлюється нашою власною творчою активністю, і той поворот у природознавстві, який Шелер назвав *Leistungswissen* (*букв. «наука результату) – наука, істини якої підтверджуються інструментальною дієвістю. Певна річ, цій останній зміні сприяли також описані мною вище богословські чинники і крім того, ретроспективно, самий успіх цієї нової науки (хоча здобути цей успіх у термінах інструментальної дієвості, звісна річ, вдалося не одразу). Тепер ми можемо бачити, що певну роль тут відігравало ще й сузір'я ключових уявлень про добре життя. Дві моделі «поези» – настанова на переформування в етиці, а також інструментальне, а не споглядальне розуміння науки – взаємно підтримували одне одного.

Ця епохальна зміна в нашому розумінні зовнішньої та внутрішньої природи і ставленні до неї стала багатократно зумовленим результатом численних і незалежних одна від одної змін. Її не можна приписати якомусь одному ключовому чиннику. Ясно, що відчуття необмеженої Божої влади допомогло зруйнувати старий погляд на космос як втілення Форми. Ми бачимо це у номіналістів, а потім у багатьох провідних теоретиків нової науки XVII ст., на кшталт Декарта та Мерсенна. Якщо Бог має *potentia absoluta* (*абсолютну владу) над Творінням, а отже, Бог не обмежений властивостями речей, якими вони були створені, то реальність може перетворюватися Ним до нескінченності. Найкраще такому поглядові на реальність відповідає бачення природи як механізму, без жодної домішки внутрішньої телеології.

Проте якщо такою є природа речей, відповідно змінюється й наше ставлення до неї. Ми не просто мусимо змінити наше розуміння науки, яка замість Аристотелевих чи Платонових форм має шукати стосунки дієвої каузальності. Придатний для орудування Всесвіт запрошує нас розвинути *Leistungswissen*,

тобто науку контролю. Відповідно до відомого висловлювання Декарта, такий Всесвіт пропонує нам роль «господарів і власників природи»[58]. Він навіть закликає нас наслідувати Богові – з усією слухняністю до Нього, – використовуючи речі з тією метою, яку Він обрав для нас.

Може бути спокусливим відшукати тут ключ до епохального переходу від пошуку нашого місця в космосі до розбудови порядку всередині Всесвіту. Останнє може бути або новим шляхом наслідування Богові, або певною реакцією на Його всепроникну владу, яка начебто не залишає нам жодного місця і яка справді зруйнувала попереднє відчуття нашого перебування в належному місці всередині впорядкованого космосу. Мені здається, що чимось подібний до останнього припущення опис, із наголосом на «реакції» та людському «самоствердженні», обстоював Блюменберг[59].

І все ж видається цілком ясним, що потяг до перетворення мав також інші джерела й був зумовлений ще іншими мотивами, крім зазначеної реакції. Не треба було чекати руйнування старого космосу. Навіть у межах платонічної ідеї про світ як утворений Формою виникла ідея про те, що людські істоти мають брати участь у цьому формуванні й навіть покликані довершити його. У цьому плані Відродження надавало визначну роль митцеві.

---

[58] «maîtres et possesseurs de la nature» – *Discours de la Méthode,* Part II, in *Œuvres de Descartes,* ed. Charles Adam et Paul Tannery (в подальших посиланнях A&T) (Paris: Vrin, 1973), Volume VI, p. 62.

[59] «Das mittelalterliche System endet in einer solchen Phase der verselbständigten Objektivierung, der vom Humanen isolierten Verhärtung. Was hier 'Selbstbehauptung' genannt wird, ist der Gegenzug der Rückholung der verlorenen Antriebe, der neuen Konzentration auf das Interesse des Menschen an sich selbst». Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt: Suhrkamp, 1983), Volume 1, p. 209. Translation: *The Legitimacy of the Modern Age,* trans. Robert M. Wallace (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1983), pp. 177–178. («Середньовічна система завершилася такою фазою відокремленої об'єктивізації, ізольованого людського утвердження. Вищезгадане "самоствердження" стало тут рухом віддачі втраченого стимулу, рухом нового зосередження на зацікавленості людини в самій собі». – *Прим. перекл.*).

Марсіліо Фічіно висловлював цю ідею так: *Homo omnia divinae naturae opera imitatur et naturae inferioris opera perficit, corrigit et emendat* («Людина наслідує всі справи божественної природи, а справи нижчої природи вдосконалює, виправляє та поліпшує»). Саме такою бачив свою працю Мікеланджело. Леонардо вважав, що митець має підкоритися *ragioni*, які ми знаходимо в природі, але наше завдання полягає в тому, щоб цілковито виявити їх у своїй раціональній творчій діяльності. Досвід потребує розуму, *maestra e tutatrice della natura* (*«наставника та опікуна природи»). Отже, людина-митець також «творить» у власний спосіб. Ідеться не про якесь рабське наслідування природі, а про змагання з нею. Як висловився Піко делла Мірандола, *non servi naturae, sed aemuli* (*«не служити природі, а наслідувати»)[60].

Аналогічно, напередодні революції модерної науки ми бачимо ренесансних *magi* – людей на кшталт Ді, Бруно, Фладда, а також різноманітних алхіміків – які поєднували міцну віру в першість Форми (чи навіть душі) в природі з програмою суспільних перетворень і покращень. Здобуття філософського каменя дозволить нам і робити золото, і вдосконалити людське життя[61].

Звичайно ж, важливо, що ці модуси немеханістичної «поези» не визначили собою майбутнього, а були невдовзі змінені ставленням до природи в дусі Галілея та Бейкона (хоча згодом, у відчутно іншій формі, вони відновилися в поколінні європейських романтиків). Але їх, купно з багатьма іншими явищами, достатньо, щоб показати, що потяг до перетворення

---

[60] Усі цитати в цьому абзаці наведені за: Dupre, *Passage to Modernity*, pp. 48–49, 51, 124–125. У своєму теперішньому викладі я спираюся на його проникливий аналіз.

[61] Нам слід визнати таку саму численність чинників впливу і тоді, коли йдеться про механізацію картини світу. Можна стверджувати, що гомогенізація простору та часу, яку ми бачимо в розвитку перспективи в італійському живописі XV ст. і яка вже обговорювалася мною раніше, серед іншого, також сприяла новому розумінню Всесвіту лише в межах секулярного часу. Але звідси не слід виводити, що причини цієї зміни в способах зображення мали щось спільне з потягом до механізації чи відкиданням космосу, утвореного Формою.

не був нерозривно пов'язаний ані з рухом убік механіцизму, ані з повстанням проти абсолютної влади Бога.

Якщо ми бачимо, що ця багатогранна «поеза» є центральною ланкою ідеалу цивільності, нам уже неважко зрозуміти, наскільки виразнішою стає настанова на перетворення, коли практика самовдосконалення поширюється на все суспільство, коли новонароджена держава дедалі більше стає інженером моралі та суспільних практик.

Щоб проілюструвати цю зміну, я хочу розглянути погляди Юста Ліпсія – найвпливовішого представника неостоїцизму XVI ст. Для мене він є ключовою постаттю не лише тому, що висуває етичну теорію цього нового, перетворювального штибу, а й тому, що він першим спробував показати, як застосувати цей погляд у політико-військовій царині.

Ліпсій винайшов щось на кшталт християнізованого стоїцизму, ґрунтуючись на вченні античних стоїків. В етичній царині між християнством та стоїцизмом є дві разючі відмінності. По-перше, християнство бачить нас такими, що потребують Божої ласки та Його допомоги, аби звільнити добру волю, яка є потенційно нашою, тоді як стоїцизм апелює суто до наших здатностей розуму та самоконтролю. По-друге, християнство вважає найповнішим втіленням доброї волі в нас *агапе*, нашу любов до ближнього, коли стоїцизм приписує мудрій людині здобуття стану *апатії*, тобто безпристрасності. Звісно ж, тут немає обов'язкової несумісності: *агапе* можна зрозуміти і як рід безпристрасної настанови енергійної доброзичливості. Але християнське богослов'я далеко відійшло від такого стоїчного тлумачення, маючи для цього добрі біблійні підстави. Христос у Євангелії зображується як такий, що відчуває «нутряну жалість» (таким є значення грецького σπλαγχνίζομαι), а Його крик на хресті навряд чи є проявом стоїчної апатії. Це створило чималі труднощі для християнського богослов'я перших століть, саме через навіяну греками ідею про те, що Бог має бути безпристрасним; очевидна невідповідність Ісуса цій вимозі

стала навіть аргументом на користь аріанства. Та зрештою християнська ортодоксія відкинула стоїчний погляд.

Втім, саме його й підтримав Ліпсій. Він відкинув *miseratio* чи *misericordia* – тобто, милосердне співчуття – замінивши його співчуттям активного втручання, але на основі цілковитого внутрішнього відчуження. Цей нюанс не минув непоміченим для богословів того часу, тож в іспанському перекладі *De Constantia* були викреслені речення, в яких містилася критика *miseratio*[62].

Що ж до другої розбіжності, то неостоїцизм нічого не каже з приводу нашої потреби в Божій ласці. Але звідси ще далеко до виключального гуманізму. Як і в класичній моделі, Бог відіграє тут центральну роль; Він є джерелом того *ratio*, на якому ґрунтується наше життя. «Підстава йде з небес, від самого Бога – Сенека вихваляв його як частину божественного духа, вселеного в людину». Адже *Deus ipse per hanc sui imaginem ad nos venit, imo quod proprius est, in nos* («самий Бог цим Своїм образом приходить до нас, або радше входить у нас»)[63].

Тут стоїчна ідея висловлена в біблійних термінах образу Божого. Ліпсій також робить великий наголос на іншому спільному вченні стоїцизму та християнства: вченні про Божественне провидіння. Усе, що трапляється, зумовлено провидінням Божим. Бог має власні цілі, піддаючи нас випробуванням і стражданням. Опиратися марно й нерозсудливо. Радше нам слід підкоритися, як солдатам у таборі чи на полі битви. Цитуючи Сенеку, «ми народжені в царстві; свободою є підкорення Богові»[64].

А що означає підкорятися Богові чи розуму? Відповідь розкриває нам саме єство стоїцизму: гадка, що йде від землі та тіла, спантеличує нас; зовнішні лиха, втрата майна, здоров'я і навіть життя – все це стосується лише плинних речей, які все одно неминуче підуть у небуття. Розум же приписує нам триматися лише незмінного. Цитуючи попередника та співвітчизника Ліпсія, який здійснив один з найбільш засадничих впливів на

---

[62] Gerhard Oestreich, *Neostoicism and the Early Modern State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp. 29, 35.

[63] Ibid., p. 19.

[64] «In regno nati sumus; deo parere libertas est» – *De vita beata*, VII, 15, 7.

гуманізм XVI ст.: «Зверніть свою любов на щось стале, щось небесне, щось нетлінне і ви полюбите прохолоднішою любов'ю цю скороминущу та плинну форму тіла»[65]. Зберігаючи вірність незмінному, ми здобудемо сталість, яка для Ліпсія є центральною чеснотою. *Constantiam hic appello rectum at immotum robur animi, non elati externis aut fortuitis non depressi. Robur dixi et intelligo firmitudinem insitam animo, non ab Opinione, sed a judicio et recta Ratione* («Сталістю тут називаю правильну та нерухому душевну міць, яка не захоплюється зовнішнім і не пригнічується випадковим. Силою ж називаю і під нею розумію вселену в душу твердість, яка йде не від гадки, а від судження та правильної раціі»)[66].

Сталість надає нам критерій правильного шляху. Але на цьому шляху ми також здобудемо гармонію. І якщо ми оберемо своїм провідним принципом слідування Богові, ми також станемо на той самий шлях – як і тоді, коли скеровуватимемося природою чи розумом. Усі ці критерії збігаються.

Добра людина проявляє *constantia, patientia, firmitas* (*«сталість, терплячість, твердість»). Її не зворушують хаос, безлад, насильство чи страждання. Однак це означає лише те, що вона не засмучується, не турбується. Це не означає, що вона не реагує. Навпаки, Ліпсій, у типовому для всієї модерної доби стилі, обстоює активізм, спираючись на засади стоїцизму. Ми можемо сказати, що в цьому він ближчий до римської версії стоїцизму Сенеки, ніж до стоїцизму Епіктета, хоча у своїх творах він спирається на обох авторів. Але насправді він іде далі навіть за римлян. Ідеться не просто про виконання власного обов'язку в світі, а про ведення активної боротьби за благо. Книга Ліпсія сповнена військових метафор, а деякі з його перших захоплених читачів, як ми невдовзі побачимо, опікувалися військовими справами.

Водночас у Ліпсія є одна важлива доктринальна відмінність від античних стоїків. Він твердо вірить, що ми маємо свободу волі. Ми відповідальні за наш світ. Розум має збудити волю, а

[65] Erasmus, Enchiridion, chapter 14, p. 104.

[66] Цитовано в: Oestreich, *Neostoicism*, p. 19.

воля впроваджує дисципліну, яка озброює нас на боротьбу зі злом та безладом. Твердість чи завзятість не просто визначають пасивну силу переносити страждання; вони надають силу для участі у невблаганній боротьбі за благо.

Чому цей (напів)християнізований стоїцизм набув у цей час впливовості, причому по обидва боки конфесійного бар'єру? Ліпсія читали не лише на його батьківщині в Нідерландах, а й у Німеччині та Франції; ним захоплювалися кальвіністи, лютерани та католики. Він спромігся на рідкісний для того часу здобуток, викладаючи в університетах, що належали до всіх трьох зазначених віросповідань (Лувен, Єна, Ляйден).

Дві причини цього є очевидними. По-перше, якщо багато представників еліти під впливом ідеалу цивільності почали толерувати насильство та безлад менше за їхніх предків, їх ще більше лякала перспектива того, що справа Реформи замість більшого миру та ладу в багатьох випадках спричиняла більші розбрати та суперечки, нерідко особливо злісного штибу. Ці люди шукали такої версії їхньої віри, яка б менше переймалася конфесійною ортодоксією й більше зосереджувалася на спільних засадах усіх церков. У певному сенсі ці люди також поділяли деякі ідеї Еразма відповідно до власних обставин. Дедалі частіше вони ставали тими, кого у Франції називали *les politiques*. Понад усе вони дбали про мир та компроміси й були рішуче налаштовані проти сектантських фанатиків Ліги. Такими були, зокрема, двоє найвидатніших французьких послідовників Ліпсія, католики Шаррон та дю Вер, один з яких був священиком, а другий єпископом.

По-друге, як і *les politiques*, читачі Ліпсія хотіли зробити щось більше, ніж просто оплакувати злісні конфлікти. Вони прагнули покласти їм край і розбудувати новий політичний лад. Часто ці люди посідали важливі військові чи урядові посади; серед них були правителі, генерали та громадські службовці. Вони були (чи збиралися бути) учасниками програм тих п'яти типів, про які я згадував раніше. Їм потрібна була філософія, яка б скеровувала їх у цій справі, і багато хто з них знайшов таку у творах Юста Ліпсія.

Я хочу ненадовго зупинитися на з'ясуванні того, чому цей модернізований стоїцизм надавав підґрунтя для такого типу державного активізму. Але спершу я хочу окреслити зміну, що відбувалася – фактично убік пізнішого деїзму, а зрештою й виключального гуманізму.

Знов-таки, нам треба уникнути анахронізмів, а отже, не слід бачити в цьому прояв односпрямованого поступу. Погляд Ліпсія був істотно теїстичний, і його Бог не був Богом деїзму XVIII ст., який милостиво головує в гармонійному Всесвіті. Однак затьмарення деяких істотних складових християнства – а саме Божої благодаті та *агапе*, – вже докорінно змінило центр тяжіння його світогляду. Може навіть видатися, що єдиним істотним способом вшанувати Бога тут було культивування розуму та сталості. У певному сенсі в цьому й полягала сила його філософії, оскільки саме довкола вшанування Бога розгорталися головні баталії XVI ст. Мовчання з цього приводу можна було розглянути як дозвіл належати до «Церкви за власним вибором», якщо згадати цей трохи анахронічний вислів (точніше було б сказати, до Церкви за вибором вашого володаря). Але так само в цьому можна було побачити відведення вшанування Бога на другий план як чогось в остаточному рахунку непотрібного та недоречного.

Бог усе ще був надзвичайно важливий, бо Він був джерелом розуму, тож ми, дослухаючись до розуму, тим самим дослухались до образу Божого в нас. Проте видавалося, що для виконання Його волі нам було цілком досить стати досконалими людськими істотами. Це готувало ґрунт для антропоцентризму пізнішого деїзму, а у віддаленішій перспективі сприяло відокремленню наших розумових здібностей від праці Бога в нас. Важливий поворот вже відбувся. Неостоїцизм став «зігом», а пізніший деїзм – його «загом».

Праця Ліпсія була важливим джерелом програм військових і суспільних перетворень, які впроваджувалися наприкінці цього століття, оскільки його етичні погляди закликали до активного втручання в громадське життя, і також тому, що він запропонував ключове поняття дисципліни.

Політичне вчення Ліпсія в його *Politicorum sive civilis doctrinae, libri sex* (1589) ґрунтується на настанові, притаманній *les politiques* – тобто він опікувався відновленням порядку та стабільності в умовах, коли на більшій частині території Європи панувала конфесійна громадянська війна. Він віддавав перевагу монархічній формі правління й приділяв мало уваги зазіханням місцевої влади. Однак уявлений ним володар мав скеровуватися суворими моральними принципами та присвячувати свої зусилля громадському добробуту.

Втім, праця Ліпсія виходить за межі загальних порад: вона містить докладні рекомендації для військової реформи. У них наголошується важливість муштри та порядку для формування дієвої військової сили. Але його розуміння дисципліни сягає глибшого: він хоче прищепити солдатам також моральні зміни. Його ідея полягала в тому, щоб створити професійну армію, в якій старі цінності особистої честі та грабунку відсунуті на другий план, а солдатів надихають стоїчні принципи *continentia, modestia, abstinentia* – самоконтроль, поміркованість і стриманість[67].

Інакше кажучи, метою військової підготовки є не лише навчання дисципліні узгоджених дій та виконання команд, а й моральне вдосконалення солдат, прищеплювання їм професійної етики служби та самоконтролю. Безвідповідальні армії найманців, які часто загрожували своїм працедавцям не менше, ніж їхнім ворогам, треба було замінити дисциплінованим військом, яке вважало б справою честі утримуватися від пограбувань.

Важливість цього є подвійною, на більш частковому та більш загальному рівні. Частковим результатом було впровадження ідей Ліпсія організаторами військової реформи в Нідерландах 1590-х років, серед яких були колишні його учні (особливо слід згадати Морица Оранського). Завдяки суворим тренуванням вони створили таку дієву військову силу, що їхній приклад потім наслідували в усій Європі – наприклад, у шведській армії Густава Адольфа, а також в «Армії нового зразка» Кромвеля.

На більш загальному рівні Ліпсій задав тон серйозним високоморальним реформаторам наступного століття – правителям,

[67] See ibid., p. 53.

або (частіше) громадським службовцям, адміністраторам, генералам – які розпочинали реформи задля перетворення різних вимірів суспільства. Насамперед він запропонував високу моральну мету служіння загальному добробуту, засновану на особистій етиці аскетизму та самодисципліни; вона мусила стати підґрунтям далекосяжного перетворення інституційного й громадського життя завдяки дисципліні та тренуванню підданих, які мали привести до засвоєння ними цінностей самоконтролю та працьовитості.

Одним словом, треба було створити щось подібне до того, що пізніше отримало назву «протестантської трудової етики», в атмосфері, близькій до «внутрішньосвітової аскези» (innerweltliche Askese), про яку казав Макс Вебер[68], але переважно завдяки активним перетворювальним зусиллям політичної влади. Насправді можна стверджувати, що ця етика активного державного втручання в період абсолютистських урядів зробила для впровадження раціоналізованого, дисциплінованого та професіоналізованого способу життя не менше, ніж кальвіністська етика покликання. Неостоїцизм, істотно зміцнений кальвінізмом, запроваджувався в деяких місцях засобами державної бюрократії, прагнучи тих самих змін, які в інших місцях кальвінізм та пієтизм напрацьовували «знизу», силами самовідданих підприємців і добровільних асоціацій[69].

Неостоїцизм та кальвінізм були дуже схожі своїм активізмом і самовідданим аскетизмом. Ба більше, Кальвін замолоду надрукував коментар до одного з творів Сенеки. Попри доктринальні відмінності мешканцям кальвіністських суспільств, які не мали потужного відчуття богословської ортодоксії, було легко дотримуватися того та іншого водночас. (Не так складно було це і для багатьох католиків та лютеран того часу). Поштовхи до впорядкування були дуже подібними: створити в суспільстві сталий порядок, привчаючи людей до «встановленого напрямку» через відданість певній професії,

[68] Max Weber, *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (Weinheim: Beltz Athenaum, 2000), p. 119.

[69] Див.: Oestreich, *Neostoicism*, pp. 72–73.

мета якої визначалася в термінах служіння нашим ближнім: у приватному секторі через плідну працю, а в громадському – через урядову відданість благу своїх підданих. Щоправда, в політичній царині кальвінізм набував трохи інших форм, і деякі з них були цілком протилежні абсолютистському правлінню. Але уявлення про громадський лад, про потрібний для його впровадження активізм і про необхідність панування благочестивих/доброчесних господарів задля досягнення цієї мети, були надзвичайно подібними.

Крім того – зовсім не дивно – подібним було і переконання в тому, що всього цього можна справді досягти. Як же було можливо, що люди на тлі такого масштабного насильства й безладу в історії та сьогоденні, маючи справу з таким вочевидь упертим людським матеріалом, плекали серйозні надії на звершення вирішальної, навіть необоротної зміни на краще?

Тут явно сталася кардинальна зміна світогляду. Середньовіччя, здається, цілковито підтримувало погляд, який розділяють більшість людей мало не всіх часів, а саме що можливості викорінення гріха та безладу в нашому світі доволі суворо обмежені. Звичайно, багато людей та епох вірили в існування якогось минулого «золотого віку»; іноді навіть здавалося, що якусь подобу цього за сприятливих обставин можна відтворити. Так ренесансні гуманісти ставилися до розквіту античної культури. Але таким самим був і дух каролінґського відродження «Римської імперії», а візантійські імператори довго мріяли про відновлення часів царювання Юстиніана.

Втім, ця висока мета нечасто визначалася аж так амбіційно, як це робилося в кальвіністських чи неостоїчних програмах XVII ст. Амбіційність проявлялася у двох вимірах: по-перше, в тому, що їхньою метою було цілковите подолання насильства та суспільного безладу, залишаючи на одному полюсі тільки особисті злочини, а на іншому легітимне насильство держави під час війни та заради боротьби зі злочинністю; по-друге, в тому, що метою було також прищеплювання бодай деяких норм цивільності та належно впорядкованого життя буквально *кожному*. Звичайно ж, такі цілі були пов'язані між собою тим, що

лише з досягненням чогось на кшталт другої з них можна було сподіватися на реалізацію першої.

Така амбіція є безпрецедентною в європейській історії (хоча подібні спроби, здається, в різні часи робилися також у Китаї). Європейці, що плекали цю амбіцію, були добре свідомі своєї новації. Хоча вони надихалися різними уявленнями про «золотий вік» минулого, вони також усвідомлювали, що у важливих моментах пропонують перевершити це минуле, а не просто відтворити його наново.

Отже, кальвіністи оглядалися на епоху ранньої Церкви. Здаючи собі справу, що вони не можуть зрівнятися з християнами тієї доби у святості, вони також знали, що за тих ранніх часів було неможливо створити цілком християнське суспільство. Ось чому ми виявляємо, що вони часто знаходили собі взірці в старозавітному Ізраїлі, який принаймні здавався образом благочестивого суспільства, з усіх боків оточеного ворогами. Але те, в чому вони намірялися перевершити Ізраїль, визначалося в термінах центральних догматів християнського богослов'я.

Щось подібне можна сказати і про ставлення Ліпсія та його неостоїчних послідовників до Римської імперії, її великих правових, військових та політичних здобутків. У певному сенсі можна стверджувати, що тут відбувся зсув гуманістичних інтересів: від латинської та грецької літератури до римських істориків, включно з греком Полібієм і з особливим зосередженням на Тациті. Стосовно риторики стилеві Тацита також віддавалася перевага над менш гнучким стилем Цицерона. Головним же джерелом стоїцизму був Сенека. Люди навіть казали про XVII ст. як «римське століття»[70]. Та попри все захоплення римським державотворенням, військовою дисципліною та стоїчною філософією, Ліпсій і його послідовники дедалі більше усвідомлювали, що їхні програми зміни моральності та світогляду всієї людності відкривали нову царину.

Іншу модель, в якій поставало ціле суспільство носіїв високої та суворої моралі, у певному сенсі надавали ранній республіканський Рим і (менш часто) грецькі поліси періоду

[70] Див.: ibid., p. 8.

їхнього розквіту. Ці приклади відігравали визначну роль в інші моменти європейської модерної історії: серед цивільних гуманістів італійських міст періоду Відродження, а також, звісна річ, за часів американської та Великої Французької революцій наприкінці XVII ст. Однак і тут, принаймні в другому з цих періодів, люди гостро відчували, що неможливо просто повернутися до цих дрібних самоврядних спільнот[71] і навіть що одна з причин цієї неможливості, окрім великого розміру модерних держав, полягала саме в тому, що античні республіки *не* охоплювали всієї своєї людності, залишаючи осторонь значну частину робочої сили, яку становили раби[72].

То ж як ці люди набралися впевненості для вторгнення на цілком незнайомі терени? Нам це питання може видатися дивним, бо ми багато в чому живемо саме у створеній ними добі. У нашому північноатлантичному світі ми вважаємо самоочевидним, що «зазвичай» насильство та безлад можна ефективно долати, виштовхуючи їх на протилежні полюси особистого злочину та очолюваної державою війни. Повстання в південному Лос-Анджелесі чи передмістях Парижа не лише шокують і ранять нас, але також є для нас ознакою прикрої несправності у функціонуванні нашого суспільства. Ми з жахом дивимося на деякі країни, що постали на території колишнього СРСР, і бачимо в них дещо дуже подібне до нашого домодерного минулого. У певному сенсі ми таки досягли мети прищеплення «цивільності» кожному: здебільшого письменна людність, багато років шкільного навчання, деякі спільні норми дисциплінованої праці, впорядковане мирне життя. Тим більше нас шокують і лякають знаки того, що деякі молодики впадають у насильство й такий спосіб життя, де немає місця сімейним

[71] Див.: James Madison in the *Federalist Papers*, no. 10. Медісон, звісно ж, стверджував, що ця нова ситуація переважала попередню.

[72] На цьому наголошували Гегель і Бенджамін Констан. Див.: Charles Taylor, *Hegel* (Cambridge:

Cambridge University Press, 1975), pp. 395–396; Benjamin Constant, «De la liberté des anciens comparée a celle des modernes», in Constant, *De l'Esprit de Conquête et de l'Usurpation* (Paris: Flammarion, 1986), pp. 265–291.

цінностям і трудовій етиці. Наше спонтанне уявлення про норму є навіть вищим за те, що спершу ставили своєю метою реформи кальвіністських богословів та неостоїчних служителів чотири століття тому.

І все ж нам треба, долаючи анахронізм, усвідомити, наскільки важливою і навіть дивовижною була описувана нами зміна. Тож знову постає запитання: як ці люди перейнялися впевненістю, що вони спроможні це зробити?

Відповідь полягає в тому, що в основі всіх цих програм та зусиль щодо їхнього втілення лежала надзвичайна впевненість у спроможності перетворювати людські істоти. Нас не може не вражати щире прагнення деяких пуританських ініціатив контролювати грішну природу силою закону. Вільям Стаутон проголошував у своєму трактаті 1604 року: «Немає злочину проти будь-якої заповіді, що міститься в кожній із двох таблиць святого закону Божого, крім... тих, які були одвіку, а тепер переслідуються королівською та світською юрисдикцією». Це означало криміналізацію всього Декалогу. Далі Стаутон обговорює єресі та перебування поза Церквою; інші ж пуритани того часу пропонували закони, які забороняли травлю ведмедя, танці, присягання, недільні заняття спортом, розпивання пива в церквах тощо[73].

Не менша амбіція проявилася в інший спосіб у декретах *Polizeistaat*. Прагнення переформувати підданих через докладне регулювання деталей їхнього життя виявляє майже необмежену впевненість у спроможності формувати людей за новими зразками. Як каже Раєв, «інтуїтивною, хоча і майже ніколи не висловлюваною так багатослівно, була... впевненість у піддатливості людської природи». Ідея полягала в тому, «що людська природа істотно є ковкою, тож їй можна надати форми за допомогою воління та зовнішніх обставин»[74].

Безумовно, деякі люди дивилися на це переформування лише як на принципову можливість, не надто сподіваючись,

[73] Див.: Walzer, *Revolution of the Saints*, pp. 225, 227.

[74] Raeff, *Well-Ordered Police State*, p. 177.

що цього можна справді домогтися, маючи справу з масами. Проте загальним переконанням усе ж було те, що цій соціальній інженерії в принципі ніщо не перешкоджає.

А що, власне, могло перешкодити? По-перше, традиційне розуміння речей, яке встановлювало межі можливостей тотальної реформи. У культурі європейського середньовіччя воно висловлювалося у формулюваннях Августина. Два суспільства, «місто Боже» та «місто земне», існували разом і вперемішку одне з одним. Місто земне було місцем гріха; йому було істотно притаманне тяжіння до насильства та розбрату. Загалом і сам уряд міг сприйматися як агент насильства. І все ж це було необхідно. Лише такий потужний агент міг тримати в страху менш потужних дієвців, які в іншому разі перетворили б громадське життя на нестерпний хаос.

Цей доволі невтішний погляд на державу бачить її роль у втриманні певного порядку всередині гріховного світу. Але межа його впливу полягає в тому, що воно не в змозі справді прищеплювати громадянам чесноти.

Безумовно, в християнських землях поряд із нами є також місто Боже. Може, через це християнська держава здатна на більше? Августин, житель християнської імперії, не поділяв цієї віри. Християнська держава може сприяти Церкві, придушувати єретиків і хибні культи, але не може вдосконалити своїх громадян; цього може прагнути лише місто Боже, представлене на землі Церквою.

До того ж і співвідношення чисельності аж ніяк не свідчило на користь міста Божого. Для Августина, якого в цьому наслідували і пізньосередньовічний католицизм, і (навіть ще більше) кальвінізм, кількість спасенних була вкрай малою. Це нечисленна еліта, оточена масою проклятих.

Враховуючи, що Августин був володарем думок прибічників Реформи, як вони уявляли собі, що зможуть вийти за настільки переконливо встановлені межі? Відповідь полягає не в тому, що вони вірили у більшу чисельність спасенних, але – як ми бачили вище – в знайденому ними розподілі функцій: обрані мають правити й упорядковувати ціле суспільство.

Пізніше, звісно ж, вони пересунулися в трохи іншу позицію, коли межа небагатьох спасенних і багатьох проклятих розділяла вже не людей всередині кожного суспільства (приблизно однаковим чином), а благочестиві суспільства (вважалося само собою зрозумілим, що більшість у них становлять обрані) та суспільства, що перебувають під проводом Риму та його наслідувачів або в мороку поганства. У суспільствах цього другого типу можуть знайтися кілька мужніх душ, на яких чигають переслідування; але більшість там явно прямує до загибелі. Такий зсув був неминучим: адже було вкрай важко проповідувати людям і не визнати бодай як робочу гіпотезу, що всі присутні принаймні мають шанс опинитися серед обраних. До того ж, нечисленність багатьох кальвіністських спільнот і їхнє перебування у ворожому оточенні також сприяли поширенню цього погляду «ми проти них», який ще додатково заохочував аналогію зі стародавнім Ізраїлем.

Такими були Августинові межі, перейдені кальвіністами. У менш ортодоксальному кліматі неостоїцизму ці межі радше зблякли і зникли з очей.

Але потенціал змін складався не лише зі зміни переконань. Насправді для формування нової впевненості мало зблякнути все невисловлене розуміння суспільної будови та її стосунків зі злом.

Я вже згадував деякі глибокі зміни в ставленні до певних ознак суспільства – такі як зміна регістру ставлення до бідності, а також відчуження від старих суспільних ритуалів і відкидання їх як розсадника гріха та безладу. У кожному такому прикладі за формуванням відповідної настанови стояла не просто доктрина, а радше ціла система поглядів.

Ми можемо спробувати сформулювати її, сказавши, що вона тяжіла до бачення суспільства як упорядкованого наказами, ієрархічно структурованого й такого, де функції окремих членів є взаємно доповнюваними. Нам знайомі приклади відкрито проголошених учень, що відбивають це розуміння: наприклад, учення про суспільство трьох станів, які, відповідно, за всіх моляться (монахи та священики), воюють (знать) і працюють

(селяни), або різноманітні аналогії між королівством і людським тілом, де кожний стан пов'язаний з якоюсь тілесною частиною (король – голова, знать – руки тощо).

За такими поглядами завжди стояло переконання про те, що попри очевидно відмінну гідність різних станів – ідеться зрештою про ієрархічний устрій, – не може бути й мови про вдосконалення суспільства через скасування нижнього стану чи перетворення всіх на, скажімо, монахів чи лицарів. Кожний стан по-своєму необхідний для цілого.

Я припускаю, що десь подібно усвідомлювалися також інші відмінності, навіть коли з їхнього приводу не висувалося явного вчення. Зокрема, ставлення до бідних було таким, яким було, оскільки ґрунтувалося на невисловленому переконанні «бідні завжди поряд». Це мало сенс ще й тому, що бідні, отримавши допомогу своїх більш щасних сусідів, також ставали підставою спасіння цих останніх. Тут була взаємодоповнюваність функцій поряд із різницею гідності. (Втім, ця різниця могла діяти в обох напрямках: пан чи бюргер, який подавав милостиню жебраку, в земному ранжирі безумовно стояв вище за жебрака, але цей останній міг стояти вище в релігійному вимірі). У межах такого розуміння світу спроба справжнього скасування бідності була б просто немислимою.

Гадаю, щось таке можна сказати і про співвідношення суворої святості та нестриманого прояву нестямного духу (або чуттєвого задоволення плотськими втіхами). Звичайно, в цьому разі взаємодоповнюваність довести складніше, оскільки тут, на відміну від прикладу з бідними, немає жодного окремого вчення. Але щось схоже, здається, вписане в самий ритуал карнавалу або різноманітних «свят неслухняності», та й усіх інших ритуалів, які ставили світ «шкереберть», після чого порядок речей відновлювався. Принаймні так я стверджував у попередньому підрозділі цієї книги.

Звичайно, можна пояснити все це за допомоги теорії «запобіжного клапану»: суспільству були потрібні ці тимчасові вільноші, аби стравити пару, що накопичувалася утисками звичайного життя – щоб потім повернутися з новими силами

до стандартних обмежень. Але можливо розтлумачити цей ритуал й інакше. Гра карнавалу з їжею, сексом і (здебільшого удаваним) насильством була визнанням того, що цих потреб плоті, хоча вони й є нижчими за аскетизм Великого Посту, все ж неможливо цілком позбутися. Натомість їм треба було віддати належне. Звісно, це враховує і тлумачення карнавалу через ідею «запобіжного клапану». Проте я вважаю, що цим потребам давали вихід не лише тому, що інакше діжка могла луснути, а й тому, що ці потреби були складовою незмінного балансу речей, принаймні до другого пришестя Христа. Вони мали свою частку в перебігу світових подій. А отже, ми святкували їхнє місце у відведений для відповідних ритуалів час, добре розуміючи, що ці нижчі потреби мають поступитися місцем вищим, коли світ знов усталиться у звичний спосіб.

Можливо й таке, що баланс насправді відбивав щось ще глибше – якусь ідею в дусі Тернера, що суспільство має два регістри, порядок і *communitas*; воно є структурою, але ця структура має періодично вкорінюватися в антиструктурі. Цю останню не можна цілковито втрачати з очей, їй треба давати вихід.

У кожному разі, карнавал (як я стверджував у першому розділі) передбачає розуміння часу як кайротичного та багаторівневого.

У багатьох сенсах це розуміння було дохристиянським, а за походженням нехристиянським; але це не означає, що воно неодмінно було антихристиянським. В Євангелії можна знайти й підставу для тези про те, що зло настільки нерозривно пов'язане з добром, що неможливо просто усунути зло до того, як настане край цього світу. В євангельських термінах це можна висловити так: до жнив пшениця та бур'ян ростуть разом.

Цілком очевидно, що в модерну добу еліти цілковито втратили зв'язок із таким розумінням. Натомість поступово виникло нове розуміння світу та часу, відповідно до якого взаємодоповнюваність порядку та хаосу вже непотрібна. Надання місця цьому хаосу вже не вважається неминучим поворотом подій у кайротичні моменти часу, а розглядається як безпідставна поступка тому, що ми намагаємося винищити – інакше кажучи, як компроміс зі злом. Тому критичні оцінки таких складових народної культури

лунають дедалі частіше, перетворюючись на заглушливий хор голосів серед еліт XVI–XVII століть.

За цим стоїть довга історія; але, кажучи гранично коротко, ми можемо побачити, як це нове розуміння світу та часу, що спершу виникло всередині християнського світогляду, породжує свої секулярні версії. Ще краще було б сказати, що воно поступово зсувається в секулярний бік, починаючи, можливо, якраз із неостоїцизму Юста Ліпсія. Справді, ми можемо стверджувати, що воно допомагає усталити модерний секулярний світогляд, ключовою складовою якого є «гомогенний, порожній час». Поруч іде також нове безкомпромісне розуміння порядку в нашому житті та порядку в суспільстві.

Серед іншого модерні версії цього останнього значно менш толерантні до насильства та громадського безладу, ніж попередні варіанти. У XVI ст. відбувається приборкання буйної військової аристократії та привчання її до порядку – в придворній службі, присутності при дворі чи управлінні власним маєтком. У XVIII ст. починається приборкання всієї людності. У північно-західній Європі дедалі рідшають повстання, селянські бунти та громадський безлад – аж доки ми не сягаємо зрештою доволі високих стандартів ненасильницької поведінки, що їх більшість атлантичних суспільств намагаються підтримувати у своєму внутрішньому ладі. (У цьому, як і в іншому, Сполучені Штати є цікавим поверненням у попередню епоху).

Також крізь усі ці зміни – почасти сприяючи їм, почасти зміцнюючись ними – зростало відчуття нашої *спроможності* встановити такий порядок у нашому житті. Ця впевненість є осереддям різноманітних програм особистого та суспільного впорядкування – в релігійному, економічному і політичному плані – які почали захоплювати нас від XVI–XVII ст. Така впевненість єдиносутня з вірою в те, що нам не треба йти на компроміс, нам не потрібна взаємодоповнюваність, а спорудження порядку не потребує визнання жодних меж у вигляді якогось протилежного принципу хаосу. Саме тому традиційні торжества перевертання були кривдою та загрозою для такого прагнення порядку. Це прагнення не могло перетравити «світ шкереберть».

Отже, стало легше втратити відчуття того, що є принципова межа ковкості людей, межа поширення вищого на нижче. Груба дика природа може опиратися цивільності, але немає такої речі, як непоправна втрата, фатальний дисбаланс, руйнування чогось істотно важливого для цілого. Ви просуваєтеся настільки далеко, наскільки зможете. Це так само стосується єзуїтських утопій у Парагваї, як і *Polizeistaate* у Центральній Європі.

Пізніше виникнуть психологічні теорії, які будуть освячувати цей погляд. Людська істота – це жмут звичок, відбитих на *tabula rasa*; тому для реформи немає меж. Але необачне нехтування межами зароджується не тут. Радше воно постає з новим розумінням порядку, в якому істотне місце надається довільним конструктивним зусиллям перетворення людського життя.

Ми зрозуміємо все це краще, якщо спитаємо: що дало тим елітам підставу сподіватися, що вони справді зможуть перетворити суспільство? У прикладі кальвіністів ідеться про віру в те, що Божественне провидіння дасть їм владу, принаймні в тих суспільствах, які були обрані Богом. Проте в інтелектуальному кліматі, що склався під впливом неостоїцизму, сформувалася нова ідея природного порядку, яка начебто давала підставу сподіватися на реформований світ.

Здається, що ідея природного порядку є традиційною. Зрештою, хіба не цього вчили Платон чи Аристотель, а також їхні послідовники доби середньовіччя й пізнішого часу? Але цей порядок був зовсім іншого ґатунку. Він був нормативний, але в цілковито інший спосіб.

Старе розуміння порядку, виведене, в остаточному рахунку, з Платона, – хай би це був відроджений Томою аристотелізм або світ Псевдо-Діонісія – передбачало існування форм, які вже впорядковували реальність. Видимий нами навколишній світ виражає чи проявляє ці форми – або як наслідок якоїсь еманації, або, більш ортодоксально, завдяки створенню світу на основі ідей у розумі Бога.

Ідея постійного впливу цих форм була істотною для античної етичної традиції, якій я вище протиставив модерну ідею

реконструкції, коли форма накладається на природу ззовні волею людини. Нове розуміння природи також тримається в межах цієї реконструктивістської перспективи. Порядок сам по собі не впроваджується й не прагне реалізації. Радше це спосіб, яким речі взаємно узгоджуються відповідно до Божого задуму. Відповідно, коли речі підкоряються Божественному плану, вони просто служать так, як годиться. Але сам по собі цей план не накладається на природу з невідпорною силою. У певних царинах він лише співвідноситься з тим, як речі працюють *de facto;* в інших же царинах його можуть впровадити винятково розумні та вольові істоти.

Серед царин останнього типу принципове значення має людське суспільство. Тут Божественний план постає як норма, запропонована розумові, а не така, що її вже впроваджено в буття. І тут також вона може бути запровадженою лише вольовими зусиллями розумних істот. Тому природа не лише сумісна з настановою перетворення світу та суспільства, а й вимагає такої настанови[75].

---

[75] Це відповідає важливій стадії зникнення старого розуміння, яке зародилося задовго до нашої цивілізації і яке Ремі Браг описав у своїй цікавій книзі «Мудрість світу» (*La Sagesse du Monde* – Paris: Seuil). У тій формі, в якій ми успадкували його від греків, ідеться про те, що ми є частиною космосу, де це останнє слово означає більше, ніж наше сучасне слово «Всесвіт». Воно означає, що ціле є впорядкованим, і цей порядок підтримує сам себе, а також що форми самі впорядковують реальність (як я це висловив раніше). Це так само справедливо стосовно людей та їхнього життя, як і стосовно будь-чого іншого у Всесвіті.

Безумовно, в людському житті є недосконалості, і в Аристотелевій версії те саме стосується всього підмісячного світу. Лише вищий світ, «небо», втілює порядок досконало, тому варто закликати нас наслідувати його, тим самим відвертаючись від наших девіантних практик (ibid., pp. 128–136, 152–171). Славнозвісне місце Платона з цього приводу – «Політея», книга VII, 500.

І все ж, наслідуючи небеса, ми водночас слідуємо схильностям власної природи, працюємо з формою, яка сама себе реалізує. Нова настанова перетворення відкидає цю останню ідею. Людський порядок має споруджуватися зусиллям волі. А от ідея надлюдського космосу як взірця може тривати навіть і після наукової революції, яка вщент зруйнувала погляд на світ як прояв чи вияв форм (ми побачимо це в наступному підрозділі).

Дуже впливовою концептуальною формою виразу цієї ідеї в XVII ст. стало поняття «природного закону». Воно відігравало важливу роль у томістичній думці й продовжувало робити це у великих іспанських мислителів, на кшталт Суареса, та їхніх послідовників. Проте мислителі, яких ми вважаємо фундаторами модерної теорії природних законів – зокрема, Ґроцій, Пуфендорф та Лок, – надали цьому концептові нового звучання.

Ґроцій виводить поняття природного закону не з аристотелічно-томістичного визначення кінцевої мети людської природи. Він просувається майже *more geometrico*[76]. На перших сторінках *De jure belli ac pacis*[77] Ґроцій виводить природний закон як те, що «пасує» (convenit)[78] істоті, яка є водночас раціональною та соціальною. Його виведення надзвичайно стисле, але в розлогішій формі воно може розвиватися так: раціональна істота – це істота, яка скеровується правилами, законами та принципами; раціональна та соціальна істота схильна мати закони, які уможливлюють спільне життя. Із цієї основи можна вивести більшість стандартних заборон і приписів традиційного природного закону. Тут не працює жодна «готова» форма, а натомість є спосіб, яким речі (наразі люди) можуть «раціонально» узгоджуватися між собою, і цей спосіб висувається як обов'язкова норма.

Ґроцій як послідовник Ліпсія вважає, що цей закон є обов'язковим лише в розумі (звідси його уславлена теза про те, що

Можна, наприклад, стверджувати, що вона втрималася в деяких екологічних рухах. Утім, упродовж останніх століть їй кидають дедалі потужніший виклик антимоделі, які описують «природу з кривавими зубами та пазурами» (*Nature, red in tooth and claw* – відома цитата з поеми Теннісона *In Memoriam A.H.H.* – *Прим. перекл.*). Крім того, механістична концепція Всесвіту вже не може розглядати ідею справжньої «мудрості космосу» як щось більше, ніж слабку метафору (ibid., Part IV).

[76] «в геометричний спосіб», тобто шляхом дедуктивних доказів, як, приміром, побудовано «Етику» Спінози. – *Прим. перекл.*

[77] «Про право війни та миру». – *Прим. перекл.*

[78] Hugo Grotius, *De jure belli ac pacis*. Translation: *The Rights of War and Peace*, trans. A. C. Campbell (New York and London: Walter Dunne, 1901), Book I, Introduction, paragraph 10, p. 21.

Закон був би чинний *etsi Deus non daretur* [*навіть якби Бог не був даний])[79], коли Пуфендорф та пізніше Лок вважають закон обов'язковим, як Божу заповідь. Але основний аргумент є тим самим. Бог створив людину розумною та соціальною і надав їй інстинкт власного самозбереження. Звідси вже очевидно, які норми Він поставив обов'язковими для Своїх створінь. Ясно, що вони мусять поважати життя, свободу та майно одне одного.

Ці закони обов'язкові для нас, оскільки Творець може встановлювати правила для своїх створінь. Однак нам не потрібне одкровення, аби дізнатися, якими є ці правила. Вони цілком очевидно присутні в природі самих створінь.

Ця концепція природного закону, або природного порядку, формується одночасно з програмами перетворення, які змінили будову європейських суспільств. Лок виводить цю настанову перетворення на новий рівень, висуваючи свою психологію людського розуму як *tabula rasa*, на якій мають відбитися звички. Він жваво цікавився перетвореннями власного суспільства, публічно виголошував свої погляди (зокрема, з питань освіти). Не випадково він став однією з визначних постатей модерної традиції осмислення природного закону.

Чому ці дві ідеї збіглися? Чому перетворювачам суспільства знадобилося щось на кшталт природного закону? Чому вони не обмежилися просто поглядом на людську природу як таку, що піддається перетворенням (як це найбільш переконливо обстоював Лок)?

Тому що їм були потрібні тверді узгоджені засади громадського порядку. Не забудьмо, що неостоїцизм народжувався в середовищі лютої та жорстокої міжконфесійної боротьби. Серед його найважливіших здобутків мала бути основа для раціональної згоди щодо засад політичного життя, яка була б глибшою за і чинною попри всі конфесійні розбіжності. Гроцій слідом за Ліпсієм розвинув повноцінну теорію, яка передбачала не лише підкорення державі, а й міжнародний закон, що мав бути чинним понад конфесійний поділ. Метою природного

[79] Hugo Grotius, *On the Law of War and Peace (De jure belli ac pacis)*, trans. Francis W. Kelsey (Oxford, 1925); Prolegomena, paragraph 11, p. 13.

закону було забезпечити раціональний ґрунт для порозуміння, який не лише замінив би однобічні теорії представників екстремістських релігійних угруповань, а й пізніше, в Локовому варіанті, також усунув би інші загрозливо хибні реакції на релігійний розбрат (як-от теорія суверенної влади, не обмеженої жодними законами).

Я згадую про це, оскільки нам слід пам'ятати, що порядок, виведений з природного закону, має альтернативи, створені також і з метою подолання релігійного розбрату й надання підґрунтя для перетворювальної активності держави. Ми забуваємо такі речі, оскільки історично програшні версії поступово зникають із нашої картини минулого; але насправді найвизначнішою відповіддю на релігійний безлад у Європі XVII ст. була абсолютистська влада, яка ґрунтувалася на власному розумінні порядку. Це також не завжди помічають, оскільки це розуміння менш радикально відрізнялося від домодерних ідей. Насамперед воно було також ієрархічним: суспільство розглядалося тут як сукупність взаємопов'язаних класів чи станів, які загалом розумілися в середньовічному дусі. Також тут підтримувалося старе органічне розуміння суспільства як ієрархічної взаємодоповнюваності серед пересічних громадян. Але це розуміння було дуже модерним у тому, як його сутність формулювала еліта (що можна побачити, наприклад, у творах Боссюе).

Ці формулювання відштовхувалися від модерної ідеї дієвого спорудження порядку, а не відповідності до порядку, який уже присутній у «природі». Як і в теорії природного закону, політичний порядок тут є розв'язанням проблеми втримання миру та цивільності серед різних і потенційно конкуруючих дієвців. Відповідь не надавалася природою космосу, а встановлювалася через абсолютну владу та фіксовану суспільну ієрархію. Перша з них підпорядковує всіх одній незаперечній волі, де зосереджується «суверенність» – без якої відповідно до цього волецентричного погляду суспільство взагалі не може існувати. Ієрархія же служить меті порядку, приписуючи кожному властиву йому ситуацію та роль, а також установлюючи

ланцюжок підпорядкування, через який поштовхи згори можуть поширюватися вниз на все суспільство.

Для багатьох представників XVII ст. ця відповідь на загрозу безладу була й інтелектуально переконливішою, й політично ефективнішою, ніж ті, що ґрунтувалися на теоріях природних прав. Це призвело до того, що ранні (до Лока) версії теорії природного закону приєдналися до ідеалу ясної, неподільної суверенності: метою суспільного договору для Гроція та Пуфендорфа було саме встановлення такого типу суверенного правління.

Ба більше, ця ієрархічно-командна концепція порядку також спиралася на доктрину Провидіння. Підкоряючись такій суверенній владі, людина підкорялася Божій волі. Найяскравіше це проявилося в тому варіанті цих поглядів, який є добре відомим ще й сьогодні у вигляді теорії «Божественного права королів».

Із нашого теперішнього погляду ця командна концепція виглядає як щось посередині між середньовічною взаємодоповнюваністю станів і модерністю з її пануванням природного закону. Однак у певному сенсі таке судження є анахронічним, оскільки за тієї доби цей погляд був переважним і зовсім не видавався перехідною формою. Але це судження правдиве в тому, що командна концепція справді зберігала певні риси середньовічних поглядів на суспільний лад, а також вважала себе наступницею королівських режимів минулого.

Як командна структура, що вважалася наступницею суспільств минулого (де більше наголошувалося на взаємодоповнюваності), абсолютна держава була в чомусь схожою на посттридентську Католицьку Церкву. Ця паралель могла призводити до суперництва, але могла й ставати основою спорідненості між Церквою та тими монархіями, де усталився подібний світогляд. При цьому Церква ще глибше втягувалася у фатальний зв'язок із *ancien régime* (*старим режимом). У світлі сказаного було б не надто ризикованим надати цій командно-ієрархічній концепції порядку назву «барокової» – попри те, що в суспільствах, де панувала ця політико-теоретична формула, не був переважним бароковий стиль архітектури та мистецтва

(Франція часів Людовика Чотирнадцятого бачила себе радше як «класичну»). Але барокове мистецтво безумовно відбиває ту саму суміш ієрархії та поштовхів згори вниз, яка притаманна також і зазначеній формулі.

Лок спрямував теорію природного закону в істотно іншому напрямку. Безумовно, в цій теорії також був (і був потрібний) волюнтаристський бік, який наголошував на владі, що перетворює; але тут також була потрібна ідея нормативного порядку, аби спорядити програму перетворення правилами та цілями. Ієрархія та команди не були центральною ланкою цієї теорії; вона радше відштовхувалася від ідеї рівних індивідів, яким властиве прагнення разом утворити суспільство взаємної користі.

Поступово цей нормативний порядок став зразком майбутнього перетвореного суспільства. Раціональні та соціальні істоти, які мали жити разом у взаємній повазі до життя та свободи одне одного, також мали утримувати себе завдяки промисловій експлуатації свого природного середовища[80]. Ця експлуатація, належно впроваджена, веде до економічного зростання. Право власності й випливає безпосередньо з цієї експлуатації природи, а також уможливлює вдосконалення, а отже, й економічне зростання.

Таким чином, з цього розуміння природного закону постає нормативна ідея сталого порядку, в якому працьовиті люди незмінно, відповідно до свого покликання, віддаються зростанню та процвітанню, а не війні та грабункам, сповідуючи моральність взаємоповаги та етику самовдосконалення. Цей порядок видається не просто гарною ідеєю, а раціональним способом життя, що йде від самого Бога. Прагнути його – не забаганка чи просто особистий вибір. Такий порядок відповідає належному ходу речей, є тим ідеальним станом, коли все опиняється на належному місці.

Таким є природний лад речей – не в тому сенсі, що він уже визначає собою хід історії (цю ідею висуне Геґель, поєднуючи модерний конструктивістський погляд із телеологією в

[80] John Locke, *Second Treatise of Civil Government*, chapter 5.

Аристотелевому стилі), а в тому, що він є розумною та навіть провіденціальною метою наших зусиль.

Тепер ці зусилля можна осягнути в довготерміновій перспективі. Тут народжується концепт, відомий сьогодні як «розвиток». Без нього нам тепер уже важко збагнути людське суспільство та його історію. Може навіть здатися, що ми, не володіючи цим концептом, навряд чи знали б, що нам робити і як нам визначити суспільне благо.

Очевидно, що наше розуміння часу докорінно змінилося. Розуміння суспільства на основі ієрархічного балансу відійшло в минуле разом із розумінням часу, в якому важливу роль відігравали цикли, а окремі ділянки часу були якісно різними (тепер настав час карнавалу чи «свята неслухняності», а потім буде час для відновлення порядку). Новий же довготерміновий горизонт часу є лінійним і передбачає «гомогенний, порожній час»[81].

У XVIII ст. ця концепція природного порядку набуде нового розвитку й завершить перехід від старої ідеї «великого ланцюга буття», ієрархічного порядку, чиї форми визначають собою реальність, до Всесвіту природ, створених так, що їхня дія з'єднується в процесі задоволення їхніх потреб. У своїй невпинній зміні вони надають одна одній підтримку та допомогу.

Важливо зазначити, що баланс, притаманний первинній ідеї XVII ст., згодом було втрачено. Спершу відчуття важкої боротьби з непіддатливою природою врівноважувалося гармонією нашої остаточної мети. Однак у XVIII ст. зросло відчуття того, що ця гармонія вже наявна. Гармонія інтересів вписана в людську природу від самого початку. Взаємного співчуття та спільності інтересів мало вистачити для встановлення безконфліктного порядку речей. Це призвело до пошуку зловісних сил, які псують правильний порядок речей. Хто вони – королі, священики, землевласники?

Звісно ж, тут не слід перебільшувати: зміна далеко не була тотальною. Але про важку працю забували дедалі частіше. Це відбивало нову ситуацію, в якій для багатьох представників дедалі

[81] Benedict Anderson, *Imagined Communities* (London: Verso, 1991), p. 24, цитата з: Walter Benjamin, *Illuminations* (London: Fontana, 1973), p. 263.

ширших кіл європейських еліт «цивілізація» вже наставала: цілком реформоване суспільство було не довготерміновим проектом, а справою найближчого майбутнього, для довершення якої було потрібно лише впровадити ще один пакет реформ: політичних (наприклад, представницький уряд), економічних (зокрема свобода торгівлі) та суспільних (приміром, скасування каст і привілеїв). Щоправда, деякі з цих програм остаточних реформ навіть спрямовувалися проти «цивілізації» в її тодішньому розумінні (цей напрямок добре помітний у багатьох творах Жан-Жака Руссо).

Саме в такій ситуації, коли відчувалося, що порядок уже здобуто, а програми суспільного перетворення успішно впроваджуються, міг розцвісти антропоцентризм. Тут, нарешті, було створено підстави для народження в лоні історії життєздатної можливості виключального гуманізму.

4

Але перед тим, як звернутися до цього, я хочу знов озирнутися назад, аби зрозуміти, як деякі з засад цього гуманізму виникли в межах неостоїчної традиції.

Я вже зазначав важливе місце неостоїцизму в настанові на суспільне перетворення. Наголос переноситься з ідеї форми, яка тяжіє до самореалізації, але потребує нашого сприяння, до ідеї форми, накладеної на наше життя ззовні вольовим зусиллям. У XVII ст. цей крок убік етики «поези» завершується створенням нової послідовної теорії відстороненого дієвця, а також новим розумінням чесноти, як панування волі над пристрастями. Одне з найвпливовіших формулювань цього надав Декарт.

Декарт безумовно належить до неостоїчного напрямку думки. Він зазнав впливу двох французьких послідовників Ліпсія – дю Вера та Шаррона; немає також сумнівів, що він знайомився з думками Ліпсія, коли навчався у своїх єзуїтських наставників у коледжі в Ла-Флеш. Ми вже бачили, що неостоїцизм, як його подавав Ліпсій, уже відрізнявся від своєї первинної моделі наголосом на волі та дуалізмом розуму/тіла. Декарт просунув ці ідеї ще далі, створивши істотно новий погляд.

Цю зміну можна зрозуміти як перехід від етики, заснованої на порядку, що вже визначає собою дійсність, до етики, яка розглядає порядок як запроваджений вольовим зусиллям. Декарт геть знищує всі мислимі підстави для першого, приймаючи послідовно механістичний погляд на будову матеріального Всесвіту. Уже немає сенсу говорити про природні речі як вираз чи реалізацію певної форми. Каузальні пояснення речей у таких термінах уже не є зрозумілими. Форми та їхні вирази належать лише до царини розумів. Матерію треба пояснити як механізм.

До того ж, чітке прояснення цієї відмінності важливе для етики. Адже чеснота міститься в розумі, у формі воління, яке здійснює суверенний контроль над тілом і над цариною тих речей, що постають від єдності душі та тіла (зокрема, пристрасті). Хто не розуміє ясно цього розрізнення, той не може чітко побачити, що і чим має контролюватися.

І наука, й чеснота вимагають від нас розчаклування світу. Ми маємо провести чітке розрізнення розуму та тіла, відправивши всі думки та значення в царину внутрішньорозумового. Ми маємо встановити чітку межу, яка – ми це вже бачили раніше – визначає ізольоване «я». Для Декарта погляд на реальність, як чистий механізм, був необхідним способом встановлення вказаної межі.

В етичному вимірі, коли ми маємо справу з «праксисом», ми мусимо бути в змозі *ставитися* до всього зовні розуму як до механізму – тобто обійняти щодо нього інструментальну настанову, настанову на його перетворення. Ця настанова має охоплювати не лише тілесне, а й усе, що не є чистим розумом – тобто має поширюватися на все те, що виникає в розумі лише через єдність душі та тіла (що насамперед означало пристрасті).

У такий спосіб Декарт розвиває теорію пристрастей, істотно відмінну від стоїчної. Для стоїків пристрасті дорівнювали хибним гадкам. Коли ми сягаємо мудрості, ми цілковито їх позбуваємося. Вони зникають, як і будь-які ілюзії. Декарт же розуміє пристрасті в зовсім іншому регістрі: не в термінах навіяних ними думок, а в термінах їхніх функцій. Це відповіді, якими наділив нас Творець, аби допомогти нам зреагувати з належною силою за певних

відповідних обставин. Наша мета не в тому, щоб їх позбутися, а в тому, щоб піддати їх інструментальному контролю з боку розуму.

Мало того, що пристрасті не потрібно знищувати; в найкращих людях вони навіть потужніші, ніж в інших. Утім, ключовим моментом тут залишається контроль над пристрастями з боку волі. Декарт пишається «найвеличнішими душами», чиє «розумування є таким сильним і потужним, що, хоча вони також мають пристрасті й часто навіть більш несамовиті, ніж зазвичай, їхній розум усе ж завжди залишається господарем»[82]. Тож замість позбуватися пристрастей «достатньо підпорядкувати їх розуму, й вони, щойно приручені в такий спосіб, інколи виявляються тим більше корисними, що більше вони тяжіють до надмірності»[83].

Що Декарт великою мірою зберігає у вченні стоїків та неостоїків, так це нормативна вимога відсторонення. Розум каже нам, що є найкращим, і ми діємо відповідно. Але водночас ми цілком відсторонені від наслідку. Тому цитоване вище міркування Декарта про «найвеличніші душі» продовжується таким чином:

> ...elles font bien tout ce qui est en leur pouvoir pour se rendre la Fortune favorable en cette vie, mais néanmoins elles l'estiment si peu, au regard de l'Éternité, qu'elles n'en considèrent quasi les événements que comme nous faisons ceux des Comédies.
>
> Вони роблять усе, що в їхніх силах, аби зробити Фортуну сприятливою до них у цьому житті, й усе ж оцінюють її настільки низько порівняно з вічністю, що ставляться до подій саме так, як ми ставимося до театральної вистави.

Із цього постає певний різновид стоїцизму. Тут залишаються центральні для стоїків ідеї відсторонення, сталості, непохитності

---

[82] «les plus grandes âmes... ont des raisonnements si forts & si puissans que, bien qu'elles ayent aussi des passions, & mesme souvent de plus violentes que celles du commun, leur raison demeure neantmoins tousiours la maistresse» – лист Єлизаветі 18 травня 1645, A&T, IV, 202.

[83] «il suffit qu'on les rende sujettes a la raison, & lorsqu'on les a ainsy apprivoisées, elles sont quelquefois d'autant plus utiles qu'elles penchent vers l'excès» – лист Єлизаветі 1 вересня 1645, A&T, IV, 286-287.

та раціонального контролю. Але засаднича антропологія зазнала разючої зміни.

Різниця стане ще яснішою, коли ми спитаємо, що є добрим у доброму житті – або, під дещо іншим кутом, якою є природа радості чи задоволення, що вони притягують нас до такого життя.

В античній етиці дієвих світових форм відповідь може бути знайденою на двох рівнях. По-перше, оскільки ми є втіленнями форми людської істоти, добре життя відповідає справжній схильності нашої природи. Тому ми уникаємо розділень, душевної метушні й насолоджуємося гармонією. Нас уже не розривають протилежні сили, тож тепер ми спроможні на постійність. Ми вже не тужимо за тим, що нам не пасує, й у такий спосіб усвідомлюємо власну самодостатність.

На другому рівні форми також діють у навколишньому космосі як цілому, й у деяких етичних теоріях це відіграє певну роль. Наприклад, для Платона розум у нас – це просто спроможність побачити й полюбити космічний лад. Наша любов до нього спонукає нас наслідувати його, а отже, й самим провадити впорядковане життя[84]. Рушійна сила добра йде не лише від форми, яку ми втілюємо собою, а й від усього цілого, впорядкованого Формою Блага. Інакше кажучи, радість чи задоволення походять не лише від нашого слідування власній природі, а й від нашої гармонії з цілим.

Не всі версії античної етики зверталися до цілого в подібний спосіб. Наприклад, таке навряд чи можна знайти в етиці Аристотеля. Однак у стоїків була власна версія такого звернення. Мудрець щасливий, бо слідує власній природі; але він також тішиться з усього, що трапляється, бо це частинки розгортання Божественного провидіння.

Для Декарта майже все це або втрачає силу, або отримує цілком іншу підставу. Залишається, безумовно, непохитність, а також ідея Провидіння. Проте Всесвіт уже не нагадує картину порядку, який постійно діє в речах. Ми можемо взяти з нього лише розуміння того, як речі мають функціонувати, а потім

[84] «Політея», 500.

нам ще треба застосувати це розуміння на практиці – як ми це бачимо зі взірцевого прикладу з пристрастями.

Що тут найважливіше, то це доля внутрішніх радощів. Вони вже не стосуються гармонії чи відсутності внутрішнього розбрату. Адже добра людина постійно перебуває в стані внутрішньої боротьби, де їй треба напружувати всі свої сили. У царині пристрастей, більш несамовитих, ніж у пересічної людини, її розум «усе ж завжди залишається господарем». Вона не підкоряється природним схильностям, а в боротьбі з ними впроваджує порядок, для якого вона справді призначена, але якого можна досягнути лише цим тріумфом волі[85].

Тепер найвищою чеснотою стала не безконфліктна гармонія, а виборена зверхність; радість же, яка випливає звідси, стала втіхою з приводу перемоги розуму. Адже на найбільш засадничому рівні я – це раціональна воля. Як пише Декарт:

> ... outre que le libre arbitre est de soi la chose la plus noble qui puisse être en nous, d'autant qu'il nous rend en quelque façon pareils à Dieu et semble nous exempter de lui être sujets, et que, par conséquent, son bon usage est le plus grand de tous les biens, il est aussi celui qui est le plus proprement nôtre et qui nous importe le plus, d'où il suit que ce n'est que de lui que nos plus grands contentements peuvent procéder[86].
>
> Крім того, що вільний розсуд у собі є найбільш гідною річчю, яка може в нас бути, оскільки він у певний спосіб робить нас рівними Богові та звільняє нас від перебування його підданими, і що, відповідно, його добрий ужиток є найбільшим з-поміж усіх наших благ, також саме він є найбільш нашим і найбільш для нас важливим, з чого випливає, що саме і лише з нього можуть вийти наші найбільші задоволення.

---

[85] Я вповні усвідомлюю обертони останньої фрази («Тріумф волі» – назва славнозвісного фільму Лені Ріфеншталь про з'їзд нацистської партії в Нюрнберзі. – *Прим. перекл.*). Я зовсім не прагну змішати модерність із найгіршими збоченнями XX ст., але хочу зазначити той факт, що ці збочення стали одним із поворотів засадничої теми нашої доби.

[86] Лист королеві Швеції Христині 20 листопада 1647, A&T, V, 85. Див. також трактат Декарта «Про пристрасті душі» (*Traite des Passions de l'ame*, далі цитований як *TPA*), стаття 152.

«Задоволення» тут дорівнює відчуттю того, що я живу відповідно до моєї гідності як розумної істоти, яка вимагає від мене керуватися розумом.

Наступний крок думки Декарта може видатися несподіванкою: саме тут він вводить ключовий для етики честі термін *générosité*[87]. У XVII ст. значення цього слова дещо відрізнялося від теперішнього. Воно позначало живе відчуття свого суспільного рангу та притаманної йому честі, що спонукало особу жити відповідно до вимог її статусу. Герої Корнеля завжди виголошують свою *générosité* як підставу для надзвичайних, хоробрих і часто жахливих вчинків, які вони збираються здійснити.

Але Декарт переводить це поняття з громадського простору та зони суспільно визначених рангів у внутрішню царину знання про себе. Справжня *générosité*

> ...qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer, consiste seulement partie en ce qu'il connaît qu'il n'y a rien qui véritablement lui appartienne que cette libre disposition de ses volontés, ni pourquoi il doive être loué ou blâmé sinon pour ce qu'il en use bien ou mal, et partie en ce qu'il sent en soi-même une ferme et constante résolution d'en bien user, c'est-à-dire de ne manquer jamais de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'il jugera être les meilleures[88].
>
> ...яка спонукає людину оцінювати себе найвище з того, як вона може легітимно себе оцінити, полягає лише: частково в усвідомленні того,

[87] Шляхетність, щедрість, великодушність. – *Прим. перекл.*

[88] *TPA*, art. 153, A&T, XI, 445–446. У цій інтеріоризації етики честі Декарт наслідує дю Веру. Саме останній проторував цей шлях. *Le vraie honneur est (...) l'esclat d'une belle et vertueuse action, qui rejalist de nostre ame à la veuë du monde, et, par reflexion en nous-mesmes, nous apporte un tesmoignage de ce que les autres croyent de nous, qui se tourne en un grand contentement d'esprit* («Справжня честь є... сяянням прекрасної та доброчесної дії, яка відбиває в нашому сумлінні погляд тих, із ким ми живемо, і через внутрішню рефлексію ми отримуємо свідчення того, як інші думають про нас, що перетворюється на велике душевне задоволення». – *Прим. перекл.*); тому *L'ambition... est une bien douce passion qui se coule aisément és esprits plus genereux* («Амбіція... це доволі м'яка пристрасть, яка легко прослизає в найшляхетніші душі». – *Прим. перекл.*) – *La Philosophie Morale*, pp. 267–268.

що їй насправді не властиво нічого, крім цієї вільної схильності її волінь, і що вона заслуговує на пошану чи осуд лише за добре чи погане використання цієї схильності, й частково в тому, що вона відчуває в собі самій тверду та постійну рішучість використовувати її добре, тобто ніколи не відмовлятися з власної волі розпочинати й виконувати все те, що вона розцінює як найкраще.

Ранг, відповідно до якого я мушу жити – це не суспільний ранг, а статус раціонального дієвця. Саме це чуття власної гідності, за словами Декарта, є *comme la clef de toutes les autres vertus, & un remède général contre tous les dérèglements des Passions*[89] («ніби ключем до всіх інших чеснот, а також загальним засобом проти всіляких розладів пристрастей»). Інакше кажучи, центральне місце чесноти, яка може підтримати й зміцнити всі інші, – місце, яке, зокрема, Сократ віддавав мудрості, а інші поміркованості, – у Декарта дістається *générosité*. Ключові мотиви для цього – вимоги, які накладає на мене мій власний статус раціональної істоти, і задоволення від того, що моє життя відповідає гідності цього стану.

Тепер нами рухає вже не відчуття відповідності щодо природи (нашої власної та/або космосу). Радше це щось на кшталт відчуття нашої внутрішньої вартості, щось таке, де ми явно покликаємось самі на себе. Звідси вже недалеко до Кантового *Würde* (*гідності). Тим самим усталюється ще одна засаднича складова виключального гуманізму[90].

Ми вже бачили, що ця нова етика раціонального контролю передбачає розчаклування. Насправді це одна з тих сил, які викликають це розчаклування, діючи в цьому плані разом із відкиданням старого священного прибічниками Реформації. У такий спосіб вона сприяє створенню нової ідентичності, яку я назвав ізольованим «я». Але вона також посилює цю ідентичність.

[89] *TPA*, статті 161, A&T, XI, 454; H&R, I, 406. Див. також статті 156 та 203.

[90] Більш докладно я обговорював ці ідеї Декарта в: *Sources of the Self* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), chapter 8.

Ізольоване «я» – це дієвець, який уже не боїться демонів, духів і магічних сил. Ще радикальніше: він уже не наражається на них; для нього вони не існують; хоч би які загрози чи інші значення вони становили, його це «не стосується». Аналогічну операцію відсторонений дієвець здійснює з бажаннями.

Безумовно, ми продовжуємо наражатися на власні бажання як наші фактичні схильності. Однак тепер вони позбавлені будь-якого вищого смислу чи аури. Це просто фактичні підбурювання. Ми мусимо мати спроможність відсторонитися від них усіх і раціонально визначити, як нам найкраще їх розташувати. Словами Декарта:

> Le vraye usage de nostre raison pour la conduite de la vie ne consiste qu'a examiner & considérer sans passions les valeurs de toutes les perfections, tant du corps que de l'esprit... afin qu'estant ordinairement obligez de nous priver de quelques unes, pour avoir les autres, nous choisissions tousiours les meilleures[91].
>
> Справжнє застосування нашого розуму для поводження в житті полягає лише в безпристрасному розгляді та зважуванні цінностей усіх досконалостей, і тілесних, і духовних... аби ми, зазвичай змушені позбавити себе одних, щоб здобути інші, завжди обирали найкраще.

Щоправда, такі викривальні операції мусить вводити кожна вища моральність, яка пропонує контролювати пристрасті. Адже фактично наші «нижчі» пристрасті часто оточує дуже потужна аура. Поштовх до насильства, наприклад, нерідко підсилюється відчуттям особливості моменту. Мене образили, зачепили мою гордість; або я наміряюся вчинити насильство заради доброї мети. Понад усе це, насильство може й надихати, начебто піднімаючи нас над банальністю щоденного існування в іншу, більш піднесену площину. Саме тут насильство наближається до царини сексуального потягу, через що вони нерідко переплітаються. Окремо чи разом вони дають нам відчуття звільнення від повсякдення, від монотонності звичайного світу. Ось чому вони, разом чи окремо, з'являються в ритуалах – наприклад, таких як карнавал.

---

[91] Лист Декарта Єлизаветі, 1 вересня 1345, A&T, IV, 286, *Letters*, p. 170.

Важливою темою, що проходить крізь усі традиційні етичні погляди, є викриття хибного престижу цих потягів, розвіювання їхньої аури. У цьому плані етика раціонального контролю нічим не особлива. Платон та стоїки також намагалися показати, що позірне світло в цих темних царинах є лише ілюзією, а при холодному світлі дня ця аура цілковито зникає. Це викриття є ще виразнішим у довгій атаці проти етики честі – від Платона, через стоїків та Августина, аж до сьогодення. Я маю на увазі етику в її первинній формі, яка вважає гідною метою громадське визнання та славу; я не кажу про її сублімовані, інтеріоризовані форми, як-от у Декарта, що мають заступити місце оригінальної етики публічності. Слава картається, як чиста видимість (Платон), як мета, продиктована гордістю, джерелом зла (Аристотель), як «марна слава» (Гобс).

Однак у старих теоріях це викриття все ж таки залишає бажанням певну ауру. Для Платона мій сексуальний потяг до прекрасної особи – це тьмяне, спотворене визнання ідеї краси, якої прагне моя душа. У своїй теперішній формі це бажання треба показати як таке, що нездатне реалізувати свою обіцянку, але обіцянка не була геть хибною. В етиці раціонального контролю не залишається нічого подібного. Є тільки царина фактичних підбурювань, яка не більшою мірою, ніж зовнішній, механічний світ може претендувати на статус осереддя вищих смислів, бодай заплутаних і перекручених. Ця царина геть позбавлена всіх таких смислів. Уже не йдеться про те, що хибний престиж бажання перекручує реальний ґрунт його аури. Уся аура є суцільною ілюзією.

Звідси випливає, що для розвіювання цього престижу непотрібне жодне особливе осяяння. Потрібно просто раз і назавжди опанувати правильне ставлення (а саме ставлення інструментального, раціонального контролю), і цей світ чуттів стане експресивно мертвим, що насправді означає – покаже свою справжню розчакловану природу.

У певному сенсі такий дієвець є надізольованим. Він не лише не «одержимий» демонами та духами, а й цілковито незворушний для аури бажання. У механістичному Всесвіті, а також у царині функціонально розтлумачених пристрастей для такої

аури взагалі немає онтологічного місця. Їй просто немає з чим співвідноситися. Це лише дратівливе, перевантажене почуття, що у якийсь спосіб охоплює нас, допоки ми не отямимося й не набудемо нашої повної, ізольованої ідентичності.

Годі й нагадувати собі, що модерність не зупиняється на етиці раціонального контролю. Це лише одна з больових точок того незадоволення цим прочитанням модерної ідентичності, яке втілилося в широку течію думок і чуттєвості, що її інколи називають «романтизмом». Сама ідея того, що почуття може бути геть позбавленим аури, стала видаватися не лише хибною, а й жахливо збідненою – фактично видаватися запереченням нашої людяності.

Але всередині цієї ідентичності відстороненого розуму розчаклування та інструментальний контроль щільно збіглися. І саме це допомогло підготувати ґрунт для нової можливості виключального гуманізму.

5

Це відсторонене, дисципліноване ставлення до себе та суспільства стало частиною істотного визначення репертуару модерної ідентичності. Воно також є центральною ознакою секулярності в моєму третьому розумінні. Таке дисципліноване ставлення допомагає збудувати другу грань того, що я назвав ізольованим «я». Вище я вже казав про те, що розчаклування передбачає проведення меж і покладає край пористості стосовно світу духів.

Тепер можна додати, що відсторонене ставлення також призводить до проведення меж і відмови від певних модусів інтимності, а заодно й до дистанціювання від деяких тілесних функцій. Це блискуче дослідив Норберт Еліас у своїй майстерній книзі[92].

---

[92] Norbert Elias, *Uber den Prozess der Zivilisation* (Frankfurt: Suhrkamp, 1978); англійський переклад: *The Civilizing Process* (Oxford: Blackwell, 1994). (Пор.: Норберт Еліас. Процес цивілізації. Соціогенетичні і психогенетичні дослідження. – К.: «Перун», 2003. – *Прим. перекл.*) Цифри в дужках далі в основному тексті вказують на сторінки німецького видання. Цитати з англійського видання позначені в основному тексті номером сторінки та літерою «E».

Ми перебуваємо в інтимних стосунках із кимось, коли між нами відбувається потік почуттів, коли наші бар'єри зникають і ми можемо відчути емоції одне одного. Зазвичай такими є наші стосунки з членами сім'ї та близькими друзями.

У плані онтогенези ці стосунки є вирішальними, оскільки в нашому дитинстві потрібне для розвитку нашої людяності визнання надходить до нас саме через інтимні стосунки. Якщо нам істотно бракує таких стосунків, ми не можемо дізнатися, якими ми є або світ довкола нас вмирає.

Тепер зважимо на те, що наша ідентичність, наше відчуття того, що справді важить, може істотно пов'язуватися з певними стосунками, без яких ми не можемо справді збагнути, ким ми є і що для нас є найважливішим. Це можуть бути любовні стосунки або ставлення до героя, святого, гуру чи рольової моделі. Тому, коли щось трапляється з цими стосунками, наша ідентичність підважується. Коли такі стосунки вмирають, нам важко, але нерідко нам вдається пережити це, зберігаючи живу пам'ять про них. Найгірше трапляється, коли такі стосунки псуються, наш партнер зрікається нас або ми змінюємо своє ставлення до нього. Такими є ознаки визначальних стосунків.

Звісно, все це надзвичайно справедливо для нас, допоки ми лишаємося дітьми. Але пізніше деякі люди здобувають собі ідентичність, відокремлену від цих ранніх, щільних, інтимних стосунків. Приміром, молоді люди у войовничих суспільствах у певному віці відокремлюються від жінок. Їм усе ще потрібне визнання, але тепер уже від інших – тобто від військових лідерів, – і їхні стосунки з ними абстрагуються від певних вимірів інтимності. Так само змінюються стосунки з їхніми однолітками. На місці ніжної відкритості та вразливості, властивих відносинам між дітьми та жінками, з'являються хвастощі, грубуваті жарти та розваги. Попередні стосунки вже не є визначальними.

Розчаклування просуває нас ще на крок у цьому напрямі. Насправді тут є певна спорідненість із войовничою етикою (як ми бачимо у зверненні Декарта до *générosité*)[93]. Проте зараз

[93] Див. обговорення цього питання в моїй книзі *Sources of the Self*, chapter 8.

уся дисципліна формується довкола безособового принципу. Остаточно припис тепер має бути таким: якнайбільше покладатися на себе; мати стосунки лише з Богом або з самим цим принципом. Вам дозволено ніжність, але не у визначальних стосунках. Усі визначальні стосунки мають зрештою «охоплюватися» (*aufgehoben*) Богом/принципом.

Звісно ж, дістатися цієї межі дуже важко, тож вона може бути лише метою прагнення, а не його відправним пунктом. Нам усім потрібне визнання, щоб ми могли від початку затвердитися у своїй ідентичності, і більшість з нас не може без цього обійтися, вибудовуючи свою ідентичність у стосунках з лідерами чи колегами. Але ці все ще визначальні стосунки є негнучкими, грубуватими, обмеженими, не інтимними. До того ж у характері цих стосунків уже відбито нашу мету: щось на кшталт самовпевненості, самодостатності, автаркії, автономії. Ми потребуємо визнання, щоб дістатися цього стану, але потім ми намагаємося трансцендувати це визнання, відкидаючи від себе драбину[94].

Таким чином, відсторонена дисципліна визначає новий досвід себе як спрямований до автаркії. Прикладом цього є Фройдове відчуття гордої самотності *ego*. Простір між людськими істотами менш важливий, усі наші великі емоції всередині.

Пізніше, як реакція на подібне дисциплінування, ми наново відкриваємо свої глибокі емоції, свою інтимність, як відкривають загублений континент. Ми відчуваємо все це в новий спосіб, бачимо у новому світлі. Згадаймо хоча б переможне нове відкриття емоційної глибини в романах Девіда Лоуренса. (Можливо, тут є бентежна паралель з нашим захопленням історіями про привидів, коли ми вже не можемо справді вірити в їхнє існування).

Еліас побачив та описав величезну зміну в манерах, яка супроводжувала розвиток ідеалу цивільності, а згодом цивілі-

---

[94] Метафора «відкидання драбини» впізнавано відсилає до вчення античних скептиків (Секст Емпірик, AM II 481), а також до останніх рядків Вітґенштайнового «Трактату» (6.54). Тейлор, відповідаючи на запит перекладача, підтвердив, що алюзія на «Трактат» у цьому місці була для нього свідомою. – *Прим. перекл.*

зації. Звісно, все починається серед еліт, але впродовж XIX ст. поширюється практично на все суспільство. Зміна, зокрема, стосувалася постійного та помітного підняття порогу збентеження – чи, можливо, навіть огиди. Тут було пройдено такий значний шлях, що стан подій у 1500 році сьогодні нас уже радше дивує, ніж шокує.

Перші книжки з етикету умовляли людей не сякати носа в скатертину (143–144). Книга 1558 року каже нам, що не є «дуже гарною звичкою», коли один вказує іншому на лайно на вулиці, та ще й піднімає це лайно, щоб той інший міг його понюхати (177). Людям радили не випорожнятися в громадських місцях (177). Стандарти тієї доби явно були дуже далекими від наших власних.

Еліас досліджує не раптову зміну, а повільне зростання порогу збентеження. Коли перші стандартні книжки з етикету радили вам не сякати носа в скатертину, пізніші вимагали від вас користатися хусткою, не сякати носа на стіл тощо. Спершу вам радили не випорожнятися в коридорі, а згодом стало вважатися нетактовним навіть згадувати про такі речі в книзі з етикету. Такі речі вкрила «завіса мовчання». Подібні тілесні функції не слід було навіть називати вголос (183–184).

Еліас пояснює весь цей рух двома головними чинниками. По-перше, вимоги спільного проживання великої кількості людей при дворі підштовхнули до впровадження жорсткіших правил. Цей рух було продовжено, бо люди жили в дедалі більш щільному та взаємодійному суспільстві. Таке впорядкування поведінки було складовою «процесу цивілізування» (E332).

Однак Еліас вбачає водночас іншу динаміку, яка стосується класової чи статусної диференціації. Вимоги більшої вишуканості мали відрізнити вищі суспільні верстви від нижчих. Це стало ще нагальнішим, коли знать була змушена переселитися в міста, ближче до двору, коли їхні ресурси та можливості вже не увиразнювали їхню відмінність від буржуа. Звичайно ж, така зміна викликала ланцюгову реакцію у вигляді бажання наслідувати вищі верстви з боку «міщан-шляхтичів» та інших; у відповідь знадобилося наступне підняття стандартів вишуканості знаті,

щоб дистанція залишилася незмінною (136–139). Еліас надає добрий приклад: тимчасове поширення серед британської знаті французької мови, аж до її цілковитої переваги над англійською (145–152).

Як на мене, обидва ці пояснення мають рацію. Але описані Еліасом події можна також розглянути у двох інших взаємопов'язаних контекстах. Я бачу в них відбиток того способу, яким відсторонене, дисциплінoване ставлення спершу обмежує інтимність, а потім віддаляє нас від наших потужних емоцій та тілесних функцій.

Якщо ми подумаємо про те, чим нас вражають описані зміни, на перший план одразу виходить підняття порогу перебірливості. Ми відчуваємо це особливо виразно, читаючи про найогидніші звички, на кшталт згаданих мною вище. Проте перші книги з етикету, здається, не лише виходять з того, що їхній пересічний читач не ставиться до цього з відразою, а й радять відмовитися від подібних звичок зовсім не через їхню огидність. Ідеться про щось інше, і це інше має зв'язок із дозволеними стосунками інтимності.

Насправді очевидний зв'язок з інтимністю мають чимало питань, порушених у цих книгах, як-от: чи ходити голяка в присутності інших, чи дозволяти іншим бачити задоволення власних тілесних потреб або чи їсти кільком із однієї тарілки. Вочевидь такі речі неможливо заперечувати, коли люди перебувають в інтимних стосунках одне з одним. Заперечення на «змішування рідин» зі сторонньою людиною – коли, скажімо, двоє користаються однією ложкою – геть зникає, якщо йдеться про коханців. Та й самий статевий акт є саме що невимушеним «змішуванням рідин».

Складається враження, що перші застереження проти такої поведінки в дорадчих книгах пізнього середньовіччя й ранньомодерної доби часто опікуються невиправданим припущенням інтимності. Тут немає суспільної симетрії: нижчі застерігаються проти припущення близьких стосунків з вищими.

Приміром, у дорадчій книзі XVI ст. під назвою «Галатео» знаходимо: «Я також не вірю, що годиться частувати з тарілки,

призначеної для всіх гостей, хіба що той, хто пригощає, належить до вищого рангу, через що той, кого пригощають, має особливу честь. Адже коли це робиться між рівними, може видатися, що той, хто пригощає, частково ставить себе вище за решту» (E114). Тут заборона вочевидь обступає припущення інтимності. Якщо хтось вищий за вас пропонує вам таку близькість, жодної відрази: навпаки, вам надано честь. Але саме з цієї причини абсолютно неприйнятно ініціювати такі речі самому. «Галатео» також не радить демонструвати іншим інтимні частини свого тіла, але далі завважує: «адже такі та подібні речі не робляться, хіба перед людьми, яких не стидаються. Правда, що великий пан може зробити це перед одним зі своїх слуг чи в присутності друга нижчого рангу; адже в такому разі він покаже не свою гордовитість, а радше особливу приязність та дружність» (E113).

У звичаях цієї доби можна знайти безліч прикладів асиметричних обмежень інтимності в таких ситуаціях, де сьогодні приписується цілковита обопільність. Королі вдягаються в присутності своїх придворних; навіть на стільчаку вони можуть сидіти на очах у інших. Ту саму ієрархічну асиметричність маємо й тоді, коли коханка Вольтера маркіза де Шателе постає голою перед своїм слугою під час купання: він бентежиться, а вона сварить його за те, що він незграбно ллє гарячу воду (E113).

З поступом рівних стосунків ці заборони не послаблюються, а, навпаки, узагальнюються як норма для людей рівного статусу. Зрештою така норма стає універсальною. Обмеження на тілесну інтимність, які спершу приписувалися як прояв поваги до вищих за рангом, пізніше інтеріоризуються як табу універсального змісту. Тепер ми вже навчилися соромитися оголення і навіть ставитися з огидою до певних видів тілесного контакту (скажімо, коли хтось починає їсти ложкою іншої людини). Про оголення знаті перед слугами у XVIII ст. ми дізнаємося з подивом: як це *вони* не соромилися, як не почувалися вразливими? Ми уявляємо собі це оголення як жорстоке та свавільне насильство сильного над слабими – аби принизити їх, як тюремники можуть принижувати в'язнів. Думка про те, що сильні світу цього могли робити це з власної охоти, видається нам химерною.

Гадаю, що на одному рівні в цьому перевертанні значення оголення на узагальнене табу проявився відхід від нерозбірливої інтимності, який є частиною модерної настанови дисциплінування. Відтепер інтимна близькість зарезервована лише для вузького кола осіб, здебільшого найближчих членів сім'ї, і навіть тут ці табу частково залишаються чинними. Ви загалом приховуєте різноманітні функції вашого тіла, його рідини та виділення; ви тримаєте чемну відстань від інших і звертаєтеся до них голосом та обличчям, поглядом та звуком, зберігаючи дотик лише для інтимної близькості та певних ритуально дозволених моментів на кшталт рукостискання.

Зворотним боком цього розвитку є більша інтенсивність інтимних стосунків, які формуються в сім'ї або між коханцями, відокремленими від решти світу новими просторами та умовностями приватності. Справді, можна сказати, що в цей час глибоко змінюється саме розуміння інтимності. У попередніх стосунках нерозбірливі контакти, скажімо, між панами та слугами відбивали хіба певну наближеність чи принаймні брак обережності. У новому ж і вужчому колі інтенсивніших стосунків інтимність набуває звичного нам сенсу, який передбачає відкритість та обмін нашими найглибшими та найсильнішими, найбільш «приватними» почуттями. Вимір обміну почуттями, який є складовою нашого теперішнього розуміння інтимності, виникає, звісно ж, тоді, коли наявність певних глибоких та інтенсивних почуттів починає розглядатися як засаднича ознака людини. Новий «гармонійний» шлюб і створена на його основі сім'я потребують такої приватності, якої люди минулого просто не дошукувалися – оскільки лише зараз такий осередок спільних емоцій почав цінуватися як важливе людське благо (для багатьох з нас це істотна складова всього людського життя). Ми наближаємося до сучасної доби, коли сутність шлюбу вже не визначається формуванням злагодженого хатнього господарства, народженням дітей та продовженням традицій наших предків; натомість головною метою шлюбу стає емоційне задоволення, яке вважається одним із найбільших людських благ[95].

[95] Ibid., chapter 17.

Але загалом ми сьогодні вступаємо в стосунки зі світом як більш безтілесні істоти, ніж наші предки – в тому сенсі, що центр тяжіння нашої особистості, якою вона є в процесі взаємодії з іншими, віддалився від нашого тіла. Тепер цей центр розташований поза тілом: він міститься у відстороненому, дисциплінованому дієвці, здатному на безпристрасний контроль. Саме таку особистість ми накидаємо на інших, а вони на нас, і в цьому взаємному накидуванні ми допомагаємо одне одному побачити самих себе як таких, що здобули цю раціональну дистанцію – а отже, сприяємо одне одному в наближенні до цього високого ідеалу.

Ось чому порушник табу викликає в нас стільки неспокою. Він не лише виставляє дурнем себе, а й руйнує спільно підтримувану нами дисципліну. Адже це нелегко. Еліас показує, що «процес цивілізування» передбачає наше відсторонення від цілого спектру потужних емоцій: лють і захоплення насильством, сексуальний потяг, наше захоплення тілесними процесами та виділеннями, яке певним чином пов'язане з сексуальним задоволенням. Наші предки дозволяли собі напади люті, більш щиро пишалися насильством, юрмилися довкола сцен жорстокого покарання людей і тварин – словом, робили те, що сьогодні нас загалом жахає. Усі ці речі були піддані такому самому стримуванню, як і наша тілесна інтимність. Ми не просто прагнемо краще контролювати свій гнів чи принаймні вимагати цього одне від одного; ми також привчаємося пригнічувати наші відчуття люті та обурення. Ми дозволяємо собі тішитися насильством, лише коли воно нереальне – у вигадці чи на телевізійній картинці, яку ми сприймаємо так само, як вигадку (280).

Проте єдиний спосіб утримати цей контроль полягає в тому, щоб пробудити огиду чи перебірливу відразу нашого дисциплінованого чи витонченого «я» до почуттів, які супроводжують наше захоплення тілесністю, сексуальністю чи насильством. У цьому сенсі «цивілізація» йде глибше від простої заборони дій, які самі по собі не викликають відрази, щоб ми віддали належну пошану одне одному. Поступ відстороненої дисципліни вимагає від нас триматися на відстані від такого

захоплення – а для цього наше захоплення має супроводжуватися відчуттям забрудненості чи приниженості на тлі беззаперечної гідності раціонального контролю.

У цьому сенсі ці два відчуття йдуть разом, як два боки однієї монети: з одного боку, піднесене чуття безпристрасної неупередженості, а з іншого – відчуття гніву чи сексуального потягу, як рід ув'язнення, що тягне нас донизу, подалі від тих висот, з яких ми можемо оглядати все. У XX ст. було чимало спроб (не в останню чергу згадаймо самого Бертрана Рассела) усунути табу на грубий сексуальний потяг, щоб ми залишили єдиними забруднювачами безпристрасного розуму тільки лють і насильство, зберігаючи при цьому вірність етиці незацікавленої доброзичливості. Таке не виключено, хоча тут є очевидні небезпеки охолодження та об'єктивації сексуального потягу в самому процесі. Якби це сталося, це була б ще одна інновація модерності. Але насправді процес цивілізування, крізь який ми пройшли протягом останніх століть, однаково відсторонює нас від сексу та насильства.

Таким чином, ця цивілізація просувається шляхом підняття планки перебірливості чи відрази стосовно тілесної інтимності, грубого сексуального потягу та насильства. Чеснотами ґречного суспільства стають «делікатність» чи «Feingefühl» (*чуйність). Очистіть свою ложку перед тим, як лізти нею знов у спільний посуд, каже Куртен у 1672 році, *y ayant des gens si délicats qu'ils ne voudraient pas manger du potage où vous l'auriez mise, après l'avoir portée à la bouche* (154)[96]. Тут ідеться вже не про неприпустиме поводження з вищими за рангом, а про поведінку, що викликає огиду.

Відтепер, як я вже казав раніше, цивілізація стає грою, в яку ми граємося всі разом, контактуючи одне з одним через наші відсторонені особи – а отже, дотримуючись стандартів; коли ми порушуємо одне зі встановлених табу, ми не лише викликаємо обурення, а й самі відчуваємо страшенний сором. У певному сенсі цивілізація якраз і є питанням сорому, який відчувається в належному місці.

---

[96] «/аджс/ є люди настільки делікатні, що вони не схотіли б їсти суп, в який ви її занурили після того, як піднесли до власного рота» – *Прим. перекл.*

У такий спосіб дисциплінований, відсторонений дієвець завершує іншу грань того, що я назвав ізольованим «я». Тут постає не лише твердий кордон, що відділяє внутрішнє «я» від зовнішнього розчаклованого світу, а й додаткові бар'єри, які відокремлюють нас від сильних фізичних потягів і захоплення тілом. Ці бар'єри зводяться в ім'я і силою нашої засадничої ідентичності відсторонених, дисциплінованих дієвців, які тримаються на відстані від цієї зони захоплення. Але оскільки це ще й зона, в якій люди обмінюються почуттями, а певна інтимність взаємного піднесення пробуджується дуже легко, ця дистанція також радикально звужує межі дозволеної інтимності. За межами тих вузьких кіл інтимності, що залишаються, ми привчаємося поводитися один з одним як поважні суб'єкти раціонального контролю, чиї визначальні стосунки вже не є інтимними. Ба більше, ми спільно готуємося до того, аби зрештою трансцендувати визначальні стосунки як такі.

Ізолювання тут спрямоване не лише проти зони тілесного життя, а й, до певної міри, проти інших осіб загалом. Не дивно, що дієвець, навчений цій дисципліні, легко стає жертвою ідеології атомізму, в якій люди так само легко могли б «рости з землі, наче гриби».

6

Тепер ми можемо продовжити нашу основну історію, повернувшися до питання про те, що уможливило поворот до виключального гуманізму. Але перед тим я хотів би зупинитися, щоб оглянути весь розмах подій в іншому важливому для нас світлі. Наше головне запитання таке: як ми від умов 1500 року, коли було важко не вірити в Бога, дійшли нашої теперішньої ситуації після 2000 року, коли для багатьох це стало надзвичайно легко? Наш теперішній стан можна описати, як життя людей, котрі щасливо опікуються суто іманентними цілями й узагалі не думають про щось трансцендентне.

Я розвиваю пояснення цієї ситуації у дві стадії. На першій стадії ми розглянули світогляд та спосіб життя (спершу притаманний головним чином елітам), які чітко відокремлюють іманентне від трансцендентного – або, висловлюючись інтелектуальною

говіркою західного християнства, природне від надприродного. Я маю на увазі не просто той факт, що це розрізнення було проведене в (богословській) теорії – хоча важливим є й те, що латинське християнство зазначило цю межу (доволі рано, за часів високого середньовіччя). Звісно ж, цей факт також варто зазначити, бо в цьому наша цивілізація відрізняється від інших, і це саме по собі стало передвісником майбутніх змін.

Проте важливим для нас є не так теоретичне розрізнення, як розрізнення в досвіді, коли певні реальності вже можна було розглядати як суто «природні», відокремлюючи їх від усього трансцендентного – через що зрештою уможливився розгляд нашого безпосереднього життєвого оточення як такого, що існує виключно в цій «природній» площині, хай би як ми при цьому вірили в те, що воно вказує також і на щось глибше.

Ясно, що неможливо подібним чином сприймати своє довкілля ані в зачаклованому світі, сповненому духів та сил, ані у світі, сформованому Ідеями та Відповідностями, ані у світі, де можна натрапити на зону священного. Тож спершу ці світи треба було зруйнувати чи знищити, відлучити їх від живого досвіду; при цьому рівні іманентного та трансцендентного треба було чітко відокремити один від одного.

Це відокремлення було першою стадією. Та спочатку воно ще було сумісним із продовженням віри в Бога. Ба більше, воно супроводжувалося свідомішою та завзятішою відданістю Богові. Саме ця відданість у багатьох аспектах підживлювала процес розчаклування, в ході якого і здійснювалося відокремлення.

Часто зазначають, що секуляризація розвивалася паралельно з інтенсифікацією релігійної віри. «Рушійна ідея та сила Реформації та Контрреформації» полягала в тому, що «релігія дедалі більше перетворюється на предмет напруженого особистісного вибору». У XVII та XVIII ст. виникло «нове християнство особистої відданості, яке розвивалося в дедалі більш секуляризованому суспільстві»[97]. Однією з причин такого

[97] John McManners, "Enlightenment: Secular and Christian", in J. McManners, ed., *The Oxford History of Christianity* (Oxford: Oxford University Press, 1990), pp. 277, 298.

зв'язку між розчаклуванням та особистою вірою стало те, що на початку процесу друге підштовхнуло перше на «спрагу порядку». Щоправда, згодом каузальність розгорнулася в протилежному напрямі: у світі, який дедалі менше відбиває Бога, християнину не залишається нічого, крім особистих ресурсів.

Але християнське прагнення розрізнити іманентне та трансцендентне зумовлювалося не лише «спрагою порядку». Ця нова, більш особистісна, більш напружена християнська віра також просувалася в іншому напрямі. Від часів високого середньовіччя в західному християнстві невпинно робилися спроби щільніше з'єднати віру з повсякденним життям. Вони часто асоціювалися з заходами щодо зменшення відстані між різними «швидкостями» в Церкві; але насправді це не одне й те саме. Я радше маю на увазі спроби вселити більш напружене побожне життя в ті ніші особистого та суспільного існування, в яких воно доти було відсутнє.

Одним із наслідків цього стало заснування нових орденів, які успадкували деякі чернечі практики, включно з бідністю та целібатом, але винесли їх із монастиря у світ – як жебрущі брати XIII ст., а пізніше також єзуїти. Цей рух продовжується в Католицькій Церкві дотепер (наприклад, в орденах на кшталт того, що заснувала Матір Тереза).

На іншому рівні маємо пізньосередньовічні рухи на кшталт Братства Спільного Життя, які саме що намірялися щільніше з'єднати молитовне життя з повсякденням. Ця мета постає з того, що я назвав ствердженням повсякденного життя й виразно проступає в самій ідеї Реформації. Християнин вшановує Бога у своєму повсякденному існуванні, в роботі та сімейному житті. Ніщо з цього вже не вважається суто мирським.

Мені здається, що існує зв'язок між цим прагненням та деякими глибокими змінами в характері зображення в західному образотворчому мистецтві того часу. Слідом за Луї Дюпре я вже вказував на зв'язок між рухом францисканців та новим «реалізмом», новим інтересом до зображення конкретних навколишніх людей у релігійному мистецтві, який починається з Джотто. Упродовж наступних століть живопис італійського

Відродження, а згодом і Нідерландів, виходить з орбіти іконопису, де Христос, Марія та святі зображувалися як майже архетипічні фігури, розташовані у вищому часі, й зображує тих самих осіб як людських істот, цілковито присутніх у нашому часі – практично як людей, яких ми можемо зустріти десь поруч.

Критики зазвичай подають цей процес як ознаку секуляризації, зсув інтересів убік самодостатніх речей нашого світу. У цьому має бути певна рація – якщо ми, приміром, згадаємо портрети могутніх володарів. Але, на мій погляд, було б помилкою розглядати в цьому світлі релігійне образотворче мистецтво. Навпаки, його слід радше розглянути в контексті спроб наблизити віру до повсякденного життя. Воно швидше виражає потужну духовність Воплочення, спробу побачити/уявити Ісуса та Марію як таких, що справді існують серед нас, освячуючи звичайні контексти життя, в якому живемо також і ми.

Отож, реалізм, ніжність, тілесність, детальність цього мистецтва (приміром, так званого «Північного Ренесансу») слід тлумачити не як відвертання від трансцендентності, а як прояв побожності, потужне ствердження Воплочення і спробу прожити його повніше, вводячи його цілковито в межі нашого світу.

У цьому живописі трансцендентне та іманентне співіснують. Однак природа речей є такою, що мірою зростання інтересу до іманентного, часто заради іманентності як такої, напруження між ними збільшується, а їхній зв'язок може розірватися. Тоді виникає потреба цілком окремого змальовування вищої реальності, як це відбувається в маньєризмі та значній частині барокового живопису. Фігури збільшуються до надлюдських пропорцій або якийсь розрив у зображенні показує нам раптове вторгнення вищого часу в нижчий – як на Тинторетовому зображенні воскресіння Христа, про яке я згадував вище. Або ж зв'язок із трансцендентним встановлюється через алегорію.

Як це стосується нашої історії? Я вважаю, що зосередження на подіях «тут і тепер» зрештою сприяло розділенню іманентного та трансцендентного. Я вже згадував, як відкриття перспективи та інтерес до просторових співвідношень сприяють відчуттю зв'язності простору. Належним чином впорядкована сцена,

побачена з певної точки, неначе крізь вікно – згадаймо відому фразу Альберті про *una finestra aperta*, зроблену з *vetro tralucente* (*«відчинене вікно» з «прозорого скла»)[98], – представляє світ, цілісність якого вже не розривають фігури, що перебувають у вищому часі й не можуть послідовно пов'язуватися з нашим. Так зображений світ дедалі більше наближається до світу, в якому ми живемо і в якому ми дедалі менше безпосередньо стикаємося з духами, силами та вищими часами. Вони всі стають відносно далекими від досвіду об'єктами вірування.

Як бачимо, розриву іманентного та трансцендентного в західному християнстві сприяли різні чинники: не лише «спрага порядку», яка зазвичай була внутрішньо притаманною більш напруженій побожності (тут зв'язок із розчаклуванням цілком очевидний), а й потреба відчути повноту Божественної присутності у повсякденному житті та всіх його контекстах, що спонукало людей надавати цим контекстам нової значущості та ваги.

Іронія полягає в тому, що саме цей – на той момент – плід побожності та віри підспудно готував ґрунт для відпадіння від віри в суто іманентний світ. Як це сталося, ми розглянемо в наступних розділах.

[98] Цитовано в: Erwin Panofsky, *Renaissance and Renascences in Western Art* (Stockholm: Almquist & Wiksells, 1965), p. 120.

Розділ 3

Велике відособлення

Ми побачили, в який спосіб серед важливих суспільних еліт латинського християнства розвивається ізольоване «я», непроникне для зачаклованого космосу. Цей процес підживлював дисципліну думки та поведінки, яка, своєю чергою, зміцнювала це «я». Але дисципліна стосувалася не лише особистої поведінки: вона також мала на меті перетворення всього суспільства, аби зробити його миролюбнішим, впорядкованішим і працьовитішим.

Наново влаштоване суспільство мало недвозначно втілити вимоги Євангелія своїм сталим і – як ставало дедалі зрозуміліше – раціональним порядком. Тут не було місця суперечливим стосункам взаємодоповнюваності, які існували в старому зачаклованому світі: між мирським життям та чернецьким зреченням, між належним порядком та його періодичним призупиненням на час карнавалу, між визнаною владою духів і сил та їхнім вигнанням силою Бога. Новий порядок був послідовним, безкомпромісним та цілісним. Розчаклування призвело до нової одноманітності мети та принципу.

Поступове впровадження цього порядку поклало край нестабільному балансові, що встановився після осьового часу. Компроміс між, з одного боку, індивідуалізованою релігією відданості, покори чи раціонально розтлумаченої чесноти, а з іншого – колективними суспільними ритуалами, які часто покликалися на космос, був порушений на користь першої. Розчаклування, Реформа та особиста релігійність – всі рухалися в одному напрямі. Суспільство переосмислювалося як сукупність індивідів – на кшталт Церкви, що сягає найвищої досконалості, коли всі її члени належать до неї з власної волі (в

деяких місцинах, як-от конгрегаціоністський Коннектикут, така умова належності до Церкви проголошувалася цілком відкрито). «Велике відособлення», яке неявно вже містилося в революції осьового часу, дійшло свого логічного завершення.

Звідси виникло та зміцнилося нове самоусвідомлення нашого суспільного існування, в якому індивіду надавалася безпрецедентна першість. Саме цю історію, в її загальних рисах, я й сподіваюся тепер описати.

Говорячи про наше самоусвідомлення, я особливо опікуюся тим, що називатиму нашою «суспільною уявою» – тобто тим, як ми колективно уявляємо собі, ще на дотеоретичному рівні, наше суспільне життя в сучасному західному світі. Згодом я докладніше поясню це поняття, а також роль суспільної уяви в нашому житті.

Але спершу я хочу розглянути цю революцію нашої уяви, яка відбулася впродовж кількох останніх століть, у ширшому контексті культурно-релігійного розвитку, як його зазвичай розуміють. Увесь розмах цієї епохальної зміни стане для нас зрозумілішим, якщо ми спершу зосередимося на деяких рисах релігійного життя попередніх і менших за розміром суспільств, наскільки ми можемо його дослідити. На певній стадії історичного розвитку всі люди мали жити в таких невеликих за розміром суспільствах, хоча про особливості життя тієї доби ми переважно можемо лише здогадуватися.

Проте якщо ми зосередимося на тому, що я називатиму «ранніми релігіями» (цей термін частково охоплює те, що Роберт Белла, наприклад, називає «архаїчними релігіями»)[1], ми побачимо, як щільно відповідні життєві форми охоплюють дієвця. Це відбувається трояко.

По-перше, в суспільному вимірі. У палеолітичних і навіть певних неолітичних племінних суспільствах релігійне життя нерозривно пов'язане із суспільним життям. У певному сенсі це справедливо не лише для ранніх релігій. Ідеться про той очевидний факт, що доступна дієвцям у тих суспільствах засаднича мова

[1] Див.: Robert Bellah, *Beyond Belief* (New York: Harper & Row, 1970), глава 2.

релігії, категорії священного, форми релігійного досвіду, моделі ритуальних дій тощо – всі містилися в суспільно встановленому релігійному житті. Усе відбувалося так, ніби кожне таке невелике суспільство усталювало якусь спільну людську здібність у свій неповторний спосіб. Звісно ж, ці індивідуальні риси до певної міри поширювалися й запозичувалися, але різниця словника та загальна гама можливостей залишалися надзвичайно варіативними.

У чому полягає ця спільна людська релігійна здібність, чи міститься вона онтично тільки й виключно в душах людських істот, чи вони по-різному реагують на певну надлюдську духовну реальність – ці питання ми можемо залишити відкритими, як і питання про те, чи є щось подібне неодмінним виміром людського життя, чи люди можуть зрештою залишити його цілком позаду (хоча автор цієї книги має власні глибокі переконання з цього приводу). Втім, ми не можемо не зазначити, по-перше, повсюдність чогось на кшталт стосунку до духів, сил чи влад, які визнаються в певному сенсі вищими за звичайні сили та тварин повсякдення, і, по-друге, велике розмаїття способів розуміння й установлення зв'язків із цими владами та силами. Ця різниця не зводиться до розбіжності «теорій» чи «вірувань»: вона відбиває разючу відмінність здібностей і досвіду в людському репертуарі способів проживання релігії.

Наприклад, у деяких людських групах окремі дієвці впадають у стан, подібний до трансу, що вважається одержимістю; в інших (подеколи тих самих) деяким людям маряться дивовижні та потужні сни; ще в інших шамани почуваються перенесеними у вищий світ; хтось за певних умов зазнає дивовижного зцілення – і так далі, і таке інше. Усе це недосяжне для більшості людей у нашій модерній цивілізації, і так само кожна з таких здібностей недосяжна для представників інших ранніх суспільств, у житті яких саме ця здібність не фігурує. Себто для одних можливі дивовижні сни, але не одержимість, для інших – одержимість, але не певні способи зцілення тощо.

Звичайно ж, той факт, що доступні кожному з нас релігійна мова, здібності та способи досвіду надходять до нас з того

суспільства, в якому ми народилися, у певному сенсі залишається вірним для всіх людських істот. Навіть революційні фундатори нових релігій повинні спиратися на релігійний словник, уже наявний у їхньому суспільстві. Зрештою все це зводиться до очевидної властивості людської мови загалом, а саме що ми всі отримуємо її зі своєї мовної групи й можемо виходити за межі даного, лише спираючись на нього ж. Втім, на сьогодні наш світ уже істотно змінився: тепер духовні словники стали дедалі рухомішими, кожній особі доступний більш ніж один такий словник, а кожен словник зазнав впливу багатьох інших. Одним словом, це світ, у якому поступово стираються колись разючі відмінності між релігійним життям людей, які проживають на далекій відстані одне від одного.

Проте критично важливим для «Великого відособлення» є інший вимір суспільності ранніх релігій, пов'язаний із тим, що первинним виконавцем важливих релігійних дій – закликів, молитов, присвячень, утихомирювань богів чи духів, наближення до цих сил, отримання від них зцілення та захисту, віщування під їхнім проводом, тощо – була суспільна група як ціле або якась більш спеціалізована її частина, яка діяла від імені всієї спільноти. Інакше кажучи, в ранніх релігіях ми вступаємо в стосунки з Богом як ціле суспільство.

Обидва ці виміри можна побачити, наприклад, у ритуальних жертвах племені динка, описаних півстоліття тому Годфрі Лінгардом. З одного боку, головні виконавці пожертви – «майстри риболовного гарпуна» – є в певному сенсі «функціонерами», які діють від імені всього суспільства; з іншого ж боку, вся спільнота також бере участь у ритуалі, повторюючи благання майстрів, допоки увага всіх не зосередиться на одній ритуальній дії. Це той кульмінаційний момент, коли «ті, хто беруть участь у церемонії, найбільш явно є членами єдиного нероздільного цілого». Часто така участь набуває форми одержимості божеством, до якого звертається громада[2].

[2] Godfrey Lienhardt, Divinity and Experience (Oxford: Oxford University Press, 1961), pp. 233–235.

Річ не в тім, що так це відбувається в певній спільноті. Насправді така колективність дії істотно важлива для дієвості самого ритуалу. У світі динка ви не можете спрямувати до божеств потужний заклик самотужки. Ця «важливість спільних дій громади, членом якої справді й традиційно є індивід, виявляється причиною страху, що його відчувають динка, коли вони зазнають невдачі далеко від власного дому та роду»[3].

Цей рід колективних ритуальних дій, коли головні дієвці виступають від імені всієї громади, яка також у певний спосіб бере участь у спільній дії, здається, присутній у ранніх релігіях повсюдно, а в якихсь аспектах зберігається й донині. Він, безумовно, посідає важливе місце, допоки люди живуть у зачаклованому світі – як я уже завважував раніше, обговорюючи процес розчаклування. Наприклад, церемонія визначення меж парафії в сільській місцевості відбувалася за участю всієї спільноти й могла бути дієвою лише як її колективна дія[4].

Це поєднання громади в спільному ритуалі зазвичай пов'язується з іншою рисою. Якраз тому, що найважливіші релігійні ритуали мають колективний характер і ключові ролі в них

[3] Ibid., p. 292.

[4] Роберт Белла у своїй нещодавній статті (Robert Bellah, "What is Axial about the Axial Age?" in *Archives européennes de Sociologie* 46 (2005), no. 1, pp. 69–89) висловлює аналогічну думку про те, що він називає «племінною релігією»: «Ритуал у племінному суспільстві передбачає участь усіх чи більшості членів групи» (с. 69). Він протиставляє такі суспільства «архаїчним суспільствам», де останній термін позначає великі держави стародавнього світу, які підкорили собі чимало дрібних локальних спільнот. Архаїчні держави були ієрархічними, а їхні головні ритуали зосереджувалися на головних постатях королів чи священиків. Однак ритуали локальних спільнот тривали і, на думку Белли, тривають ще й дотепер. У своїх міркуваннях я широко спираюся на значно повніші описи розвитку релігії в працях Роберта Белли: спершу в книзі «Religious Evolution» (з його серії *Beyond Belief*), а згодом в щойно цитованій статті. Протиставлення, яке я наміряюся зробити в цьому розділі, значно простіше за описану Беллою послідовність стадій розвитку, а «племінне» та «архаїчне» у мене зливаються в єдину категорію «ранніх» чи «доосьових» релігій. Моя мета полягає в тому, щоб увиразнити роз'єднувальне значення формулювань осьового часу.

здебільшого виконують певні уповноважені особи – священики, шамани, знахарі, віщуни, вожді тощо – суспільний лад, у якому визначаються ці ролі, тяжіє до власної сакралізації. Звісно ж, саме цей бік релігійного життя найпалкіше викривався та засуджувався радикальним Просвітництвом, яке вбачало в ньому очевидний злочин укріплення форм нерівності, панування та експлуатації через їхнє ототожнення з недоторканим, священним ладом речей. Звідси прагнення дочекатися того дня, коли «останній король буде задушений кишками останнього священика». Але зазначене ототожнення насправді є дуже давнім і походить від тих часів, коли ще не розвинулися пізніші, більш кричущі та злісні форми нерівності і ще не було ані королів, ані ієрархій священиків.

За проблемою нерівності та справедливості було щось глибше, що стосується (висловлюючись у сьогоднішніх термінах) «ідентичності» людських істот у цих ранніх суспільствах. Саме тому, що найважливіші дії виконувалися цілою групою людей (плем'я, клан, коліно, родина), які виражали себе у певний спосіб (під проводом вождів, шаманів, майстрів риболовного гарпуна тощо), ці люди не могли помислити себе як потенційно відокремлених від цієї суспільної матриці. Найпевніше, їм ніколи не спадало на думку навіть спробувати щось подібне.

Ми зможемо краще збагнути, що це означає, якщо подумаємо про такі контексти, від яких нам нелегко відволіктися навіть сьогодні. Яким би я був, якби народився від інших батьків? Це питання можна розв'язати на абстрактному рівні (відповідь: я був би таким, як ті люди, що справді народилися від інших батьків). Та якщо я спробую дослідити в подібний спосіб моє відчуття власної ідентичності (за аналогією з питаннями на кшталт «яким би я був, якби не пішов на цю роботу», «яким би я був, якби не одружився з цією жінкою» тощо), моя голова піде обертом. Я надто заглиблююсь у твірний горизонт моєї ідентичності, щоб надати сенсу такому питанню. Для більшості людей щось подібне можна сказати також і про їхній ґендер.

Я намагаюся сказати, що в ранніх суспільствах ця неспроможність уявити себе поза конкретним контекстом охоплювала

також участь в істотному устрої свого суспільства. Для нас це вже інакше: багато питань на кшталт «як би це було, якби я був...?» ми можемо не лише помислити, а й перевести в практичну площину (як-от: «чи варто мені емігрувати?», «чи слід мені перейти в іншу релігію або зректися всякої релігії?»). Ось справжня міра нашого відособлення. А інший плід полягає в тому, що ми здатні проблематизувати свою засадничу ідентичність бодай на абстрактному рівні, навіть коли ми не можемо довести цю думку до рівня живої уяви.

Отже, належність індивіда до суспільства частково є питанням ідентичності. Під кутом зору самопочуття індивіда це означає неспроможність уявити себе за межами певної матриці. Але це явище можна розглянути і як суспільну реальність: тоді воно постає як наш спільний спосіб уявляти собі наше суспільне існування. Наприклад, наші найважливіші дії є діями всього суспільства, яке задля їхнього здійснення має бути влаштовано у певний спосіб. У світі, де панує така суспільна уява, вона встановлює межі нашого відчуття себе.

Таким чином, людина належить суспільству. Проте через нього вона належить також і космосу. Адже в ранніх релігіях духи та сили, з якими ми маємо справу, численними способами пов'язані з навколишнім світом. Ми вже розглядали деякі з цих способів, обговорюючи зачаклований світ наших середньовічних предків: хоча Бог, якому вони вклонялися, перебував за межами світу, вони стикалися ще й із внутрішньо-космічними духами, а також з каузальними силами, притаманними певним речам (реліквіям, сакральним місцям тощо). У ранніх релігіях навіть вищі боги нерідко ототожнювалися з певними властивостями навколишнього світу, а там, де існує явище, пізніше назване «тотемізмом», ми можемо навіть сказати, що певна ознака світу – приміром, окремий вид тварин чи рослин – є визначальною для ідентичності якоїсь людської групи[5]. Може навіть статися, що для нашого релігійного життя визначальним є конкретне географічне розташування. Певні території є священними або ж вигляд ландшафту

[5] Див., зокрема: Lienhardt, *Divinity and Experience*, розділ 3; Roger Caillois, *L'Homme et le Sacre* (Paris: Gallimard, 1963), розділ 3.

промовляє нам про первинне розташування речей у священному часі – тож через цей ландшафт ми з'єднуємося зі своїми предками й отим вищим часом[6].

Окрім цих зв'язків із суспільством та космосом раннім релігіям притаманна ще третя форма належності людини до реальності. Саме це становить найразючіший контраст між ранніми релігіями та тими, про які ми схильні думати як про «вищі». Коли люди закликають до божеств чи задобрюють їх, вони прагнуть процвітання, здоров'я, довголіття, родючості; просять уберегти їх від хвороб, нестачі, безпліддя, передчасної смерті. В усьому цьому ми негайно розпізнаємо певний сталий образ людського процвітання, який – хоч би що ми воліли додати до нього – здається нам цілком «природним». Чого тут немає і що (як я згадував у першому розділі) є істотним для пізніших «вищих» релігій, так це ідея того, що ми маємо докорінно підважити цей звичайний образ процвітання й покликані певним чином вийти за його межі.

Це не означає, що людське процвітання є метою для всіх і вся. Божества можуть також мати інші цілі, зокрема, такі, що позначаються на нас шкідливо. У певному сенсі божества ранніх релігій завжди є чимось більшим за наших доброзичливців: вони також можуть бути байдужими чи ворожими до нас, можуть відчувати до людей заздрість чи злість, яку ми маємо якось відхилити. Хоча доброзичливість божеств до людей загалом може переважати, цю перевагу слід заохочувати, використовуючи заходи примирення чи навіть залучаючи постать «трикстера». Але водночас завжди є справедливим, що добрі наміри божеств стосовно людей визначаються саме в термінах звичайного людського процвітання. Знов-таки, окремі люди (наприклад, пророки чи шамани) можуть

---

[6] Про це багато писали у зв'язку з аборигенними релігіями Австралії. Див.: Lucien Levy-Bruhl, *L'Expérience mystique et les Symboles chez les Primitifs* (Paris: Alcan, 1937), pp. 180 ff.; Caillois, *L'Homme et le Sacre*, pp. 143–145; W. E. H. Stanner, *On Aboriginal Religion*; див. також примітку 14 нижче. Такий самий зв'язок із ландшафтом спостерігали й у племені Оканаган у Британській Колумбії. Див.: J.Mander and E. Goldsmith, *The Case against the Global Economy* (San Francisco: Sierra Club Books, 1996), chapter 39.

здобувати ще інші властивості, які виходять за межі звичайних людських здібностей. Однак і вони зрештою прислуговуються людському добробуту в його звичайному розумінні.

Натомість у християнстві чи, приміром, у буддизмі – як ми вже бачили в першому розділі – є ідея блага, глибшого за людське процвітання. Ми можемо здобути це благо й тоді, коли надзвичайно втрачаємо в плані людського процвітання й навіть *завдяки* подібній втраті (скажімо, коли молода людина вмирає на хресті), або ж тоді, коли геть полишаємо царину процвітання (наприклад, припиняючи цикл перероджень). Парадоксальність християнства на тлі ранніх релігій полягає в тому, що воно, з одного боку, стверджує безумовну доброзичливість ставлення Бога до людей (тут немає амбівалентності, притаманної раннім божествам), але водночас так переосмислює наші земні цілі, щоб скерувати нас на щось вище за людське процвітання.

У цьому сенсі ранні релігії мають певну подібність із сучасним виключальним гуманізмом, і це відбилося у відвертій симпатії до «поганства» багатьох модерних мислителів від доби Просвітництва. Джон Стюарт Міль, наприклад, гадав, що «поганське самоствердження» є значно вищим за «християнське самозречення»[7]. (Подібним, але трохи іншим явищем є симпатія до багатобожжя, яку я обговорюватиму пізніше). Звісно ж, модерний гуманізм при цьому відрізняється безпрецедентною ідеєю того, що людське процвітання не передбачає стосунків із будь-чим вищим.

У своїх міркуваннях я протиставляю «ранні релігії» тому, що багато хто називає «постосьовими» релігіями[8,9,10]: надзвичайний

---

[7] John Stuart Mill, *On Liberty,* in Mill, *Three Essays* (Oxford: Oxford University Press, 1975), p. 77.

[8] Див., наприклад: S. N. Eisenstadt, ed., *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (Albany: State University of New York Press, 1986); див. також: Bellah, "What is Axial about the Axial Age?".

[9] Ідеться про добу, яку Карл Ясперс назвав «осьовим часом» (нім. *Achsenzeit*). – *Прим. перекл.*

[10] Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (Zurich: Artemis, 1949). Вживаючи терміни «осьовий» та «постосьовий», я намагаюся розрізнити

період у першому тисячолітті до нашої ери, коли різноманітні «вищі» форми релігії на позір незалежно одна від одної виникли в різних цивілізаціях завдяки зусиллям таких фундаторів, як Конфуцій, Гаутама, Сократ і юдейські пророки.

Дивною і заздалегідь непередбачуваною ознакою осьових релігій порівняно з їхніми попередницями є те, що вони започатковують розрив у всіх трьох зазначених мною вимірах належності: суспільний лад, космос і людське благо. Звісно ж, це трапляється не скрізь і не одночасно. Можливо, далі за інших тут у певних аспектах іде буддизм, який радикально підважує суспільний вимір: тут піддається сумніву весь світовий лад, оскільки колесо перероджень означає страждання. У християнстві також є щось подібне: наш світ безладний і має бути створений наново. Втім, деякі постосьові світогляди зберігають відчуття зв'язку з уладнаним космосом, як ми це можемо в дуже різний спосіб побачити у Конфуція та Платона; але водночас вони розрізняють досконалий лад космосу і вкрай недосконалий лад реального суспільства, і це робить проблематичним зв'язування з космосом через спільне релігійне життя.

дві дуже відмінні форми релігійного життя, одна з яких є набагато давнішою за іншу. Але це не означає, що я визнаю більшість того, що пов'язував зі своїми термінами сам Ясперс. Наприклад, я не маю остаточного погляду на те, чи можемо ми визнати «осьовим часом» той конкретний історичний період, коли ці важливі зміни більш-менш одночасно сталися в кількох цивілізаціях, географічно дуже віддалених одна від одної. Питання про те, в чому, власне, полягали ці важливі зміни, нещодавно знову привернуло до себе увагу дослідників, разом із оновленим інтересом до визначення різних цивілізаційних традицій – після довгого періоду безпліддя, коли західні мислителі перебували під чарами надзвичайної ідеї, буцімто існує лише один шлях від «традиції» до «модерності», що його рано чи пізно мають пройти всі без винятку суспільства. Див., наприклад: Johann Arnason, S. N. Eisenstadt, and Bjorn Wittrock, *Axial Civilizations and World History* (Leiden: Brill, 2005). Я не хочу втручатися в дуже цікаві сучасні дискусії (зокрема, між Айзенштадтом та Вітроком) щодо того, які зміни відігравали в цьому переході ключову роль. Для моїх теперішніх цілей контраст між до- і постосьовим визначається тими рисами, які я вказую в основному тексті книги.

Картину потрійної належності людини дуже вдало змальовує Френсис Оуклі, обговорюючи історію монархії:

> Царювання... виникло з «архаїчної» ментальності, яка видається цілковито моністичною і такою, що не вбачає жодного нездоланного бар'єра між людським і божественним. Ця ментальність інтуїтивно розглядає божественне як іманентну ознаку циклічних ритмів природного світу, а цивільне суспільство – як певним чином втягнуте в ці природні процеси; відповідно, його первинна функція є докорінно релігійною і полягає у збереженні космічного ладу та «гармонійній інтеграції» людських істот із природним світом[11].

Людські дієвці належать суспільству, суспільство – космосу, а космос утілює божественне. Те, що я описував як перетворення осьового часу, розбиває цей ланцюг принаймні в одному місці, якщо не більше. Оуклі стверджує, що вирішальним і особливо доленосним для розвитку нашого західного світу став розрив «нагорі», пов'язаний із юдейською ідеєю «творіння з нічого» (як ми це формулюємо зараз), яка вивела Бога за межі космосу й розташувала його над ним. Це означало, що потенційно Бог міг вимагати від нас розриву з «мирськими шляхами»: нас уже не стримувало те, що Браг називає «мудрістю світу»[12].

Втім, найбільш засадничою новацією всіх осьових релігій було нове ставлення до людського блага. Усі вони більш чи менш радикально підважують традиційне, на позір незаперечне розуміння людського процвітання, а як наслідок – також і ті суспільні структури та риси космосу, через які має здобуватися це процвітання. Зміна, як я уже згадував, була подвійною. З одного боку, царина «трансцендентного» – світ Бога, богів, духів, Небес, хай би як його визначати, – яка раніше містила і сприятливі, і несприятливі для людського блага складові, тепер

---

[11] Francis Oakley, *Kingship* (Oxford: Blackwell, 2006), p. 7. Мені здається, що Белла висловлює цілком подібне зауваження у своїй нещодавній статті «What is Axial...?»: «І племінні, й архаїчні релігії є "космологічними" в тому сенсі, що надприродне, природа та суспільство тут усі з'єднані в один космос» (с. 70).

[12] Oakley, *Kingship*, pp. 50–57. Див. також Remi Brague, *La Sagesse du Monde* (Paris: Fayard, 1999), pp. 219–239.

стала недвозначно прихильною до цього блага. Але, з іншого боку, в процесі цієї зміни переосмислювалися обидва ці засадничі терміни: трансцендентне та людське благо.

Ми вже завважили зміни в першому терміні. Трансцендентне тепер могло перебувати цілком понад космосом чи за його межами – як Бог-Творець Книги Буття чи нірвана буддизму. Якщо ж воно залишалося космічним, то втрачало свій первинний амбівалентний характер і набувало рис незатьмареного блага, як-от «небо» в ролі гаранта справедливого правління в китайській думці[13] або ієрархія Платонових Ідей, яку очолює Ідея Блага.

Але другий термін також мав неодмінно змінитися. Тепер найвищою людською метою вже не могло бути звичайне процвітання. Тому або встановлюється нова мета – спасіння, що виводить нас за межі людського процвітання в його звичайному розумінні, – або Небо чи Добро вимагають від нас відтворити чи втілити його незатьмарене благо, відповідно змінюючи перебіг земних речей довкола нас. Це може передбачати – і зазвичай передбачає – процвітання в ширшому масштабі, але наше власне процвітання (на рівні особи, сім'ї, родини чи племені) вже не може бути нашою найвищою метою. Звісно ж, це можна виразити в новому визначенні самого «процвітання».

В іншому вимірі це означає також зміну нашого ставлення до зла як руйнівного та шкідливого боку речей. Воно вже не визнається далі як звичайнісінька складова порядку речей. Тепер зі злом треба щось вдіяти. Це може бути уникнення зла через перетворення себе або боротьба за його стримування чи усунення зі світу, але в кожному разі зло не є чимось, з чим просто доводиться миритися, як зі складовою неминучої рівноваги буття. Звісно ж, при цьому також змінюється і саме значення терміна «зло», оскільки зло вже не є просто негативним боком космосу, але таврується як недосконалість[14].

[13] Див.: Cho-Yun Hsu, "Historical Conditions of the Emergence and Crystallization of the Confucian System", in S. N. Eisenstadt, ed., *Axial Age Civilizations*, pp. 306–324.

[14] У цьому плані я згодний із тим, як Шмуель Айзенштадт визначає одну з ключових змін осьового періоду: «виникнення, концептуалізація та інституціалізація засадничого напруження між трансцендентним і земним

Ми можемо спробувати визначити цей контраст так: на відміну від післяосьових релігій, ранні релігії передбачали визнання порядку речей у трьох зазначених мною вимірах. Вільям Станнер у визначній серії статей про релігію австралійських аборигенів говорить про «настрій згоди» як центральний момент їхньої духовності. Аборигени не вдаються до тих «суперечок із життям», які буяють в багатьох постосьових релігійних ініціативах[15]. Під певним кутом зору цей контраст легко пропустити, оскільки аборигенна міфологія, пояснюючи походження теперішнього стану речей із того первинного, який існував «до початку часів», згадує чимало катастроф, викликаних ошуканством, хитрощами та насильством. Після цих катастроф людське життя відновлюється, але вже в пошкодженому та роз'єднаному вигляді. Отже, тут залишається істотний зв'язок між життям і стражданням, а єдність нерозлучна з розділенням. Це може нагадати інші історії гріхопадіння, включно з першим розділом Книги Буття. Але, на відміну від тлумачення цієї останньої версії християнством, для аборигенів необхідність звернення до Первинного й відновлення контакту з порядком «незапам'ятних часів» через ритуал та прозріння не вимагає зречення теперішнього розколотого й пошкодженого стану розділення, в якому переплетені добро та зло. Немає жодної ідеї залагодження первинного розриву, його відшкодування або перетворення первинної втрати на благо. Ба більше, мудрість ритуалу може навіть спонукати його учасників визнати невблаганне і «радісно святкувати те, чого не можна змінити»[16]. Первинна катастрофа не відособлює і не відчужує нас від священного чи Вищого, як це відбувається в

порядками» – передбачаючи, звісно ж, що з появою зазначеного напруження змінюється також і сам «трансцендентний» порядок. Див.: S. N. Eisenstadt, ed., *Axial Age Civilizations*, p. 1.

[15] W. E. Stanner, "On Aboriginal Religion", серія з шести статей в *Oceania*, vols. 30–33, 1959–1963; цитований вислів з'являється в другій статті (article II, vol. 30, no. 4, June 1960, p. 276). Див. також іншу публікацію цього ж автора: "The Dreaming", in W. Lessa and E. Z. Vogt, eds., *Reader in Comparative Religion* (Evanston: Row, Peterson, 1958), pp. 158–167.

[16] Article VI, *Oceania*, vol. 33, no. 4, June 1963, p. 269.

Книзі Буття; вона лише спричиняється до встановлення священного порядку, якого ми намагаємося дотримуватися.

Звичайно ж, осьові релігії не знищили попередніх форм релігійного життя. Його окремі риси у зміненому вигляді багато в чому визначали релігійне життя більшості ще впродовж багатьох століть. Зрозуміло, що ці зміни були зумовлені не лише впливом осьових релігій, а й розвитком більших за розміром, розгалуженіших і часто урбаноцентричних суспільств із більш ієрархічним устроєм та зародками державних інституцій. Деякі дослідники навіть стверджували, що ці інституції також долучилися до процесу відособлення, оскільки саме існування державної влади тягне за собою спроби контролювати і формувати релігійне життя та потрібні йому суспільні структури – що, відповідно, розвіює ореол незбагненності довкола цього життя й цих структур[17]. Я вважаю цю тезу дуже слушною і ще звертатимуся до неї пізніше, але наразі я хочу зосередитися на важливості змін, пов'язаних із самим осьовим часом.

Не можна сказати, що релігійне життя всього суспільства змінюється одразу. Але тепер відкриваються нові можливості «відособленої релігії»: коли пошук стосунків із Божественним чи Вищим передбачає рішучий перегляд чинних уявлень про процвітання чи навіть зречення цих уявлень і може здійснюватися суто індивідуально та/або в нових суспільних групах, не пов'язаних зі встановленим священним порядком. Як наслідок, ченці, бхікшу, саньясі, віддані певному аватару чи Богу, прямують власним шляхом, породжуючи досі небачені форми соціальності: втаємничені групи, секти відданих, санґґа, чернецькі ордени тощо.

В усіх цих випадках маємо відсторонення чи навіть розрив із релігійним життям великого суспільства. Це суспільство також може бути до певної міри розгалуженим на прошарки, касти

[17] Див.: Marcel Gauchet, Le désenchantement du monde (Paris: Gallimard, 1985), розділ 2. Robert Bellah ("What is Axial?", p. 70) також наголошує на важливості цих «архаїчних суспільств».

чи класи, тож новий релігійний погляд може переважно поширюватися в одному з них. Однак дуже часто нова побожність поширюється попри суспільні розбіжності, особливо там, де наявний розрив у зазначеному мною третьому вимірі пов'язаний із формуванням «вищої» ідеї людського блага.

Тут неминуче виникає напруження, але воно часто супроводжується спробами зберегти єдність цілого, відновивши певне відчуття взаємодоповнюваності різних релігійних форм. Тож поборники «вищих» форм релігії можуть суворо засуджувати прибічників більш ранніх форм, які досі благають духів про людське процвітання й водночас допомагати їм та користуватися їхньою допомогою. Миряни годують ченців і так заслуговують свою «гідність», що з певного погляду трохи просуває їх уперед «вищим» шляхом, але також служить їм захистом від життєвих негараздів, сприяючи їхньому здоров'ю, процвітанню та родючості.

Потяг до взаємодоповнюваності був настільки сильним, що навіть коли «вища» релігія охоплювала ціле суспільство, не залишаючи собі в ньому, здавалося б, жодної противаги – як це відбулося з буддизмом, християнством та ісламом – різниця між відданою меншістю релігійних «virtuosi» (за висловом Макса Вебера) та масовою релігією суспільного священного, загалом досі зорієнтованою на земне процвітання, зберігалася чи відновлювалася й далі з тим самим поєднанням напруження та ієрархічної взаємодоповнюваності.

Із позицій нашого сьогодення все виглядає так, ніби духовність осьового часу не могла сягнути повного відособлення, оскільки її стримувало релігійне життя більшості, яка ще цупко трималася давно усталених форм. Нова духовність породила певні форми релігійного індивідуалізму, але це було тим, що Луї Дюмон назвав привілеєм «індивіда поза світом»[18] – тобто способом життя елітарних меншин, які були в певний спосіб маргінальними стосовно «світу» чи перебували в напружених

[18] "l'individu hors du monde" – Louis Dumont, "De l'individu-hors-du-monde à l'individu-dans-le-monde," in Essais sur l'individualisme (Paris: Seuil, 1983).

стосунках з ним, причому під «світом» тут слід розуміти не лише космос, зорієнтований убік Вищого чи Священного, а й суспільство, впорядковане з огляду на космос та священне. «Світ» досі залишався матрицею належності й міцно охоплював індивідів невідворотним порядком суспільного життя, включно з життям тих, хто намагався відвернутися від нього, допоки вони у певному сенсі залишалися в межах його досяжності[19].

Проте надалі цей самий устрій суспільного життя також мав перетворитися відповідно до принципів осьової духовності, внаслідок чого «світ» також поставав як сукупність індивідів. У термінах Дюмона це й було усталенням «індивіда поза світом» – як дієвця, який у своєму звичайному «мирському» житті істотно розглядає себе як окрему особистість, тобто людського дієвця модерної доби.

Саме цей процес перетворення я описував у попередніх розділах як спробу наново владнати суспільство в цілковитій відповідності до християнського порядку, одночасно очищуючи його від будь-яких зв'язків із зачакловaним космосом й усуваючи всі рештки старої взаємодоповнюваності духовного та часового, життя для Бога та життя у «світі», похідного порядку та первинного хаосу.

Цей проект був всебічно відособлювальним уже своєю формою чи способом дії: дисциплінована переробка поведінки та суспільних форм через об'єктивацію та інструментальне ставлення. Але його мета також була істотно спрямованою на

[19] Я хотів би врахувати застереження Стенлі Тамбіа щодо формули Дюмона «індивід поза світом» у застосуванні до буддистського зречення. Див.: S. J. Tambiah, "The Reflexive and Institutional Achievements of Early Buddhism", in S. N. Eisenstadt, ed., *Axial Age Civilizations*, p. 466. Бхікшу перебуває «поза світом», коли йдеться про «суспільство у його стосунках із космосом та богами». Але це не перешкоджає і, можливо, навіть робить неминучими (а) новий рід соціалізації, коли ті, хто зреклися світу, сходяться разом (сангха), і (б) стосунки взаємодоповнюваності між тими, хто зрікається світу, і тими, хто перебуває в ньому, коли останні можуть отримати свою частку в тому, чого безпосередньо домагаються перші («гідність»), чи навіть (хоча це може вважатися й відхиленням) коли духовна сила ченців спрямовується на звичайні життєві цілі мирян.

відособлення. Це добре видно у прагненні до розчаклування, яке руйнує другий вимір належності індивіда суспільству; але ми можемо побачити те саме й у християнському контексті. У певному сенсі християнство тут діє як будь-яка осьова духовність: ба більше, воно діє в сполуці з іншим плодом тієї ж духовності, стоїцизмом. Однак є і особливі християнські способи дії. Новий Завіт сповнений закликів облишити чи релятивізувати солідарність сім'ї, клану чи суспільства, аби увійти до Царства Божого. Ми бачимо, як серйозно ці заклики відбилися в способі дії певних протестантських церков, коли людина стає членом церкви не просто за фактом народження, а лише відгукуючись на особисте покликання. Своєю чергою, це зміцнює бачення суспільства як заснованого на угоді, а отже, як істотно утвореного рішенням вільних індивідів.

Ця спорідненість є доволі очевидною. Але моя теза полягає в тому, що результат християнських або християнсько-стоїчних спроб перетворити суспільство на ґрунті усталення модерного «індивіда в світі» виявився значно глибшим та багатограннішим. Він допоміг підштовхнути спершу моральну, а згодом і суспільну уяву вбік модерного індивідуалізму. Це унаочнюється в новому розумінні морального порядку, яке постає в модерній теорії природного закону, що її я вже згадував у попередньому розділі[20]. Ця теорія багато чим завдячує стоїцизму, а її фундаторами стали, найпевніше, голландські неостоїки Юст Ліпсій та Гуго Ґроцій. Проте це був християнізований і модерний стоїцизм – у тому сенсі, що він надавав першочергового значення довільній переробці людського суспільства.

Ми можемо сказати, що відособленню сприяли й ізольована ідентичність, і проект Реформації. Я вже зазначав, що належність людини суспільству є питанням ідентичності (контекстуальні межі уявлення про себе) та суспільної уяви (як ми можемо помислити чи уявити ціле суспільство). Але нова ізольована ідентичність із її наголошуванням на особистій відданості та дисципліні збільшила відстань між особою та суспільством, сприяючи деідентифікації аж до ворожого ставлення до старих

[20] Розділ 2, підрозділ 3.

форм колективних ритуалів та проявів належності – саме тоді, коли прагнення Реформи активно сприяло їхньому скасуванню. Дисципліновані еліти рушили вбік розуміння суспільного світу як сукупності індивідів і в плані індивідуального розуміння себе, і в плані нових проектів суспільних перетворень.

Таке широкомасштабне історичне тлумачення породжує одну проблему, яка вже порушувалася під час обговорення тези Вебера про розвиток протестантської етики та її зв'язку з капіталізмом. Його теза схожа на те, що я обстоюю зараз; насправді вона виглядає як конкретизація ширшої закономірності, яку я й намагаюся виявити. Безумовно, Вебер є одним з-поміж джерел, на які я спираюся.

Але щодо тези Вебера часто виникають заперечення, що її неможливо верифікувати на рівні чітко встановлюваних кореляцій – скажімо, між конфесіональними об'єднаннями та розвитком капіталізму. Втім, природа згаданого зв'язку між духовним світоглядом та економічними й політичними здобутками є такою, що вплив тут може бути значно більш розсіяним й опосередкованим. Якби ми, дотримуючись найвульгарніших форм марксизму, справді вірили, що всі зміни можна пояснити недуховними чинниками – скажімо, в термінах економічних мотивацій, – а отже, духовні зміни завжди є залежними змінними, це було б геть не важливо. Та насправді стосунки тут значно щільніші та обопільні. Певне моральне розуміння себе втілюється в певних практиках, а отже, воно й поширюється разом із цими практиками, й визначає ці практики, сприяючи їхньому усталенню. Однаково абсурдно вважати, що практики завжди передують, і що «ідеї» у якийсь спосіб рухають історію.

Однак у ширшій перспективі це не забороняє нам розсудливо міркувати про стосунки певних суспільних форм із певними духовними традиціями. Якщо англосаксонські форми капіталістичного підприємництва значно менш пов'язані із сімейними зв'язками, ніж, скажімо, китайські форми – а цей факт видається незаперечним[21] – хіба можна стверджувати, що це не має жодного стосунку до різниці між протестантським розумінням

[21] Див.: Francis Fukuyama, Trust (New York: Free Press, 1995).

індивідуального членства в церкві та центральним місцем сім'ї в конфуціанстві? У таке було б важко повірити, хоча відстежити всі конкретні зв'язки тут і неможливо.

Аналогічно, тут я намагаюся пов'язати незаперечну першість індивідуальності в модерній західній культурі, яку ми невдовзі будемо досліджувати у формі модерної концепції морального порядку, з давнішими радикальними спробами перетворити суспільство відповідно до принципів осьової духовності – тим самим простежуючи джерела походження нашого теперішнього розуміння себе.

Може легко здатися, що нам непотрібно досліджувати таку генеалогію через вплив «описів відлущення». Ці описи справді є впливовими, оскільки індивідуалізм нині видається просто складовою звичайного здорового глузду. Помилка сучасних мислителів полягає в тому, що вони вважають це розуміння індивідуальності надто самоочевидним та «природним». Як модерній епістемології здавалося, що спершу речі просто описуються нами нейтрально, а вже потім до цього опису додаються «цінності», так і тут здавалося, що ми спершу осмислюємо себе як індивідів, а вже потім усвідомлюємо інших людей та певні форми соціальності. Тому так легко осягнути виникнення модерного індивідуалізму в термінах «опису відлущення»: мовляв, старі горизонти розмилися чи спалилися й у такий спосіб звільнили глибинне самовідчуття людей як індивідів.

Натомість я наголошую, що спершу наше розуміння себе було невіддільним від нашого статусу в суспільстві. Наша істотна ідентичність була ідентичністю батька, сина тощо, а також члена племені. Те, що сталося пізніше, було не просто перевертанням нашого нейтрального погляду на себе, а глибинною зміною нашого морального світу, як це завжди відбувається зі зсувами ідентичності.

Це означає, що тут ми також маємо розрізнити формальний і змістовний способи належності людини суспільству відповідно до перших двох вимірів, описаних мною раніше. На формальному рівні ми завжди належимо соціуму: ми пізнаємо власну ідентичність лише в діалозі, разом із засвоєнням певної мови.

Але на змістовному рівні ми навчаємося бути індивідуальністю, мати власні думки, встановлювати власні стосунки з Богом, здобувати власний досвід навернення.

Отже, «велике відособлення» відбувається як революція в нашому розумінні морального порядку і супроводжується ідеями такого порядку. Бути індивідом не означає бути Робінзоном Крузо; це означає, що ми в певний спосіб розташовуємося серед інших людських істот. Це відлуння згаданої мною вище трансцендентальної необхідності холізму.

Революція, про яку йдеться, відособлює нас від космічного священного – цілковито, а не лише частково й не тільки окремих людей, як це було в перший постосьовий період. Вона також відособлює нас від суспільного священного і ставить нас у нові стосунки з Богом як Творцем та Упорядником Всесвіту. Своєю чергою, цей стосунок фактично виявляється неістотним, оскільки глибинний устрій морального порядку можна розглядати як спрямований на звичайне людське процвітання. У такому разі трансцендентний аспект осьової революції відсувається чи може частково відсунутися на другий план за умови вправного відокремлення «поцейбічного» та «потойбічного» блага. Проте це можливо лише частково, бо уявлення про людське процвітання в нашій сучасній моральності залишаються під наглядом: аби уникнути засудження, вони мають задовольняти вимогам самого морального порядку, справедливості, рівності та відсутності панування одних над іншими. Тому наші уявлення про процвітання завжди підлягають переглядові, й це одна з ознак нашого постосьового стану.

Ця остання стадія «Великого відособлення» великою мірою надихалася християнством. Але у певному сенсі це було також і «псуванням» християнства – якщо скористатися пам'ятним висловом Івана Ілліча[22]. Перше зумовлене тим, що Євангеліє

[22] Ivan Illich, *The Corruption of Christianity,* publication of the Canadian Broadcasting Corporation in the series "Ideas", January 2000. Див. також: *The Rivers North of the Future: The Testament of Ivan Illich,* as told to David Cayley (Toronto: Anansi, 2005). Я повернуся до цього питання про «псування» в останньому розділі.

також передбачало відособлення. Я вже згадував заклики до розриву з усталеними формами солідарності; але, як пояснює Ілліч, ця вимога є ще виразнішою в таких притчах, як історія доброго самаритянина. Вимога тут не проговорюється, але цілком однозначно міститься у сказаному. Якби самаритянин дотримувався вимог священних суспільних кордонів, він би ніколи не зупинився, щоб допомогти пораненому юдею. Очевидно, що Царство Небесне передбачає геть інший рід солідарності, який вводить нас у мережу зв'язків *агапе*.

Саме тут і настає черга псування, бо в модерній Європі ми насправді отримуємо не мережу *агапе*, а дисципліноване суспільство, де категорійні стосунки мають першість, а отже, є унормованими. Хоча починалося все з похвального наміру протистояти вимогам «світу», а згодом і перетворити його. «Світ» (космос) у Новому Завіті має й позитивне значення (як-от: «Бог бо так полюбив світ...» – Йоан 3:16), й негативне («судіть не так, як судить світ», тощо). У цьому останньому значенні «світ» можна зрозуміти як теперішній освячений порядок речей та його належність космосу[23]. Із цього погляду Церква насправді має конфліктувати зі світом. Саме це чітко розумів папа Григорій VII, коли намагався відгородити призначення єпископів від впливу світської влади під час «боротьби за інвеституру».

Може здатися очевидним, що саме на цю перемогу Григорія VII слід було спиратися в подальших спробах змінити й очистити силове поле «світу», роблячи його більш співзвучним з вимогами християнської духовності. Проте це, звісно ж, сталося не одразу. Зміни нарощувалися поступово, але проект постійно спалахував у дедалі більш радикальних формах, через різноманітні Реформації аж до сучасної доби. Іронія полягає в тому, що по ходу справи цей проект перетворився на щось цілковито інше, тож в іншому сенсі «світ» все ж таки переміг. Можливо, суперечність містилася в самій ідеї дисциплінованого впровадження Царства

[23] Див.: Rene Girard, *Je vois Satan tomber comme l'eclair* (Paris: Grasset, 1999).

Божого. Врешті-решт, спокуса влади виявилася надто сильною, як і зазначав Достоєвський у своїй Легенді про Великого Інквізитора. Тут-то й трапилося псування.

Тепер спробуймо простежити, як «Велике відособлення» відбувалося в нашій модерній суспільній уяві.

Розділ 4

Модерна суспільна уява

1. Модерний моральний порядок[1]

Я почну з нового розуміння морального порядку, яке, на мою думку, відіграло провідну роль розвитку модерного західного суспільства. Найбільш явно це розуміння відбилося в нових теоріях природного закону, які виникли упродовж сімнадцятого століття – здебільшого у відповідь на суспільне безладдя, спричинене релігійними війнами. Найбільший інтерес для нас тут становлять теорії Ґроція та Лока.

Ґроцій виводить нормативний порядок, що лежить в основі політичного суспільства, з природи членів цього суспільства. Людські істоти є раціональними, соціальними дієвцями, які прагнуть мирно співпрацювати заради спільного блага.

Починаючи з сімнадцятого століття ця ідея дедалі більше впливає на нашу політичну думку й на те, як ми уявляємо собі наше суспільство. Першим її втіленням стала Ґроцієва теорія політичного суспільства – що це таке, як воно виникає і для чого потрібне. Але будь-яка подібна теорія неодмінно містить також ідею морального порядку. Вона каже нам щось про те, як ми маємо жити в суспільстві разом.

---

[1] У цьому розділі використано текст моєї книги *Modern Social Imaginaries* (Durham: Duke University Press, 2004), в якій читач знайде докладнішу аргументацію моїх тез. Я великою мірою спираюся на новаторський твір Бенедикта Андерсона «Уявлені спільноти» (Benedict Anderson. *Imagined Communities*. London: Verso, 1991), а також твори Юргена Габермаса, Майкла Ворнера, П'єра Розанвалона та інших авторів, яких я поступово згадуватиму по ходу свого викладу.

Суспільство при цьому постає як сукупність індивідів, які зібралися разом задля створення політичної спільноти, спираючись на певне вже наявне моральне тло і прагнучи певних цілей. Моральне тло становлять природні права: ці люди вже мають певні моральні обов'язки стосовно одне одного. Жаданими цілями є певні спільні блага, найважливішим з яких є безпека.

Засаднича ідея морального порядку наголошує на правах та обов'язках, які ми маємо як індивіди стосовно одне одного – ще до нашого політичного об'єднання і незалежно від нього. Політичні обов'язки розглядаються як розширення чи конкретне застосування цих більш засадничих моральних зв'язків. Сама політична влада є легітимною лише тому, що індивіди ухвалили її шляхом первинного договору, і цей договір породжує неодмінні обов'язки в силу засадничого принципу, який вимагає дотримання взятих на себе зобов'язань.

З огляду на те, якого вигляду ця теорія суспільного договору набула пізніше, навіть і в цьому ж столітті у Лока, нас не може не вразити поміркованість морально-політичних висновків Гроція. Теза про те, що політична легітимність ґрунтується на згоді, не стає для нього підставою піддавати сумніву правочинність тодішніх урядів. Метою його розвідки радше є спростування підстав для повстання, до якого надто безвідповідально підбурюють релігійні фанатики – оскільки, зрештою, наявні легітимні режими засновані на певному різновиді такої згоди. Гроцій також прагне надати глибшу за конфесійні зачіпки тверду основу засадничих правил війни та миру. У контексті початку сімнадцятого століття з його жорстокими релігійними війнами такий наголос був цілком зрозумілий.

Лок був першим, хто використав цю теорію для виправдання «революції» та як підставу для обмеження повноважень уряду. Тепер права можна було серйозно протиставляти владі. Згода ж з первинної угоди про встановлення уряду перетворилася на постійне право погоджуватися на оподаткування.

Протягом наступних трьох століть, від Лока до наших днів, мова контрастів могла вийти з ужитку, за винятком лише меншості теоретиків; але засаднича ідея того, що суспільство

існує задля (спільного) блага індивідів та захисту їхніх прав, набувала дедалі більшої ваги. При цьому вона не лише перетворилася на панівний погляд, відсуваючи старіші теорії суспільства чи своїх новіших конкурентів на маргінеси політичного життя та дискурсу, а й породила дедалі далекосяжніші висновки щодо політичного життя. Вимога первинної згоди, почавши від Локового погодження на оподаткування, поступово перетворилася на повноцінне вчення про верховну владу народу, яке ми сповідуємо сьогодні. Теорія природних прав накинула зрештою міцне павутиння обмежень на законодавчі та виконавчі дії у вигляді гарантованих і захищених прав, які стали важливою складовою сучасного урядування. Презумпція рівності, яка від початку містилася в ідеї «природного стану», де люди позбавлені жодних стосунків вищості чи нижчості[2], застосовувалася до дедалі ширших контекстів, аж доки не перетворилася на вимогу рівного чи недискримінаційного ставлення, що є невід'ємною складовою найбільш захищених прав людини.

Інакше кажучи, протягом останніх чотирьох століть ідея морального порядку, яка від початку містилася в цьому погляді на суспільство, зазнала подвійного поширення: водночас екстенсивного (вона стала панівною, її сповідують дедалі більше людей) та інтенсивного (її вимоги стали більш радикальними та розгалуженими). У процесі розвитку ця ідея пройшла крізь цілу низку «редакцій», кожна з яких була докладнішою та вимогливішою за попередню – аж до нашого часу.

Це подвійне поширення можна простежити в багатьох аспектах. Модерний дискурс природного закону почався з достатньо

[2] Джон Лок у «Другому трактаті про правління» (розділ 2) визначає природний стан як такий, де «всі влади та юрисдикції є взаємними й ніхто не має їх більше за іншого; тут немає нічого очевиднішого, ніж те, що створіння одного виду та рангу, яким трапилося народитися з тими самими природними перевагами та здібностями, мусять бути рівними між собою без підкорення чи підпорядкування, хіба що їхній спільний Господь та Володар поставить одного з них над іншими відкритим виявом Своєї волі та явно й недвозначно наділить його правом панування та верховної влади» – *Locke's Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), II, chapter II, para. 4, p. 287.

спеціалізованої ніші: він надав філософам і правознавцям мову для розмірковувань про легітимність урядів, правила війни та миру, новонароджені доктрини модерного міжнародного права. Але згодом він почав впливати також на дискурси в інших нішах. Один з таких впливів, особливо важливий для моєї теперішньої історії, пов'язаний з тим, як нова ідея морального порядку змінила описи Божественного провидіння й того порядку, який Бог встановив між людьми й у Всесвіті. Я повернуся до цього питання трохи згодом.

Ще важливішим для нашого сьогоднішнього життя є той спосіб, у який ця ідея порядку пересувається в центр наших уявлень про суспільство та державний устрій, водночас змінюючи їх. У процесі цього поширення вона перетворилася з теорії, якою переймаються нечисленні експерти, на невід'ємну складову нашої суспільної уяви – тобто втілилася в той спосіб, яким наші сучасники уявляють собі суспільство, що вони його населяють і підтримують. Докладніше я обговорюватиму цей процес пізніше.

Крім переходу з одної первинної ніші в численні інші та переходу від теорії до суспільної уяви, поширення ідеї морального порядку спостерігається ще в третьому вимірі, який визначається вимогами цього морального порядку до нас.

Інколи концепція морального порядку не пов'язується з реальними очікуваннями його повноцінного втілення. Це не означає відсутності будь-яких очікувань, бо тоді це вже не була б ідея морального порядку в тому сенсі, в якому я наразі вживаю цей вислів. Моральний порядок розглядається як такий, що його треба прагнути і що колись буде реалізований; але загальне відчуття може зводитися до того, що дотримуватися його насправді успішно може хіба меншість – принаймні за нинішніх умов.

Так Євангеліє породжує ідею спільноти святих, натхненних любов'ю до Бога, одне одного та людства; члени цієї спільноти не відчувають суперництва, взаємних образ, любові до наживи, амбіцій керувати тощо. За доби середньовіччя загальне очікування було таким, що реально прагнути цього може лише меншість святих, які мають жити у світі, що загалом далеко відходить від зазначеного ідеалу. Але в повноті часів це може

бути порядком тих, чиєю остаточною долею стане перебування поблизу Бога. Тут ми можемо казати саме про моральний порядок, а не просто ідеальне побажання, бо йдеться про його повноцінну реалізацію – але час для неї ще не настав.

В іншому контексті віддаленою аналогією цього ж уявлення можуть бути деякі модерні визначення утопії, що відсилають нас до такого ладу, який може бути реалізований за колись можливих умов, але наразі служить лише стандартом для скерування.

Інший випадок становлять такі моральні порядки, які вимагають більш-менш повної реалізації тут і зараз. Але така вимога може розумітися у два доволі різних способи. У першому з них вважається, що такий порядок уже реалізований і лежить у підґрунті нормального перебігу речей. Середньовічні концепції політичного устрою часто належали саме до цього типу. Ідея «двох тіл короля» передбачала, що його індивідуальне біологічне тіло реалізовує й утілює його безсмертне королівське «тіло». Цей порядок був реалізований уповні, крім надзвичайно виняткових і скандально невпорядкованих обставин, як-от жахлива узурпація влади. У цьому разі йдеться не так про припис, як про ключ до розуміння реальності – так само, як «ланцюг буття» є ключем до розуміння навколишнього космосу. Можна сказати, що це герменевтичний ключ до розуміння реального стану речей.

Втім, моральний порядок може перебувати і в інших стосунках з реальністю: як такий, що досі не є реалізованим уповні, але вимагає такої реалізації. Тоді цей порядок постає як імперативний припис.

Підсумовуючи ці розрізнення, можна сказати, що ідея морального чи політичного порядку може подавати його або як віддалений, на кшталт спільноти святих, або як порядок «тут і тепер» – і в цьому останньому разі подавати його як або герменевтичний, або нормативний.

Звертаючись тепер до модерної ідеї порядку, можна сказати, що вона, на відміну від середньовічного християнського ідеалу, від початку розглядалася як націлена на «тут і тепер». Однак вона безумовно змінюється, поступово перетворюючись із більш герменевтичної на більш нормативну. У своїй первинній

ніші, як її мислили Ґроцій чи Пуфендорф, вона поставала як тлумачення засад наявних урядів: вони є безумовно легітимними, бо ґрунтуються на гаданій первинній угоді. Теорія природного закону спершу була герменевтикою легітимації.

Проте вже у Лока політична теорія може не лише виправдати революцію, а й зробити її, за певних обставин, моральним імперативом – і водночас інші загальні риси людського морального стану породжують герменевтику легітимності стосовно, наприклад, права власності. Поступово це розуміння порядку буде вплетене в нові «редакції», які вимагатимуть ще більш «революційних» змін, зокрема, і стосовно права власності, як це відіб'ється, приміром, у впливових теоріях на кшталт Руссо та Маркса.

Таким чином, переходячи з однієї первинної ніші в інші й від теорії до суспільної уяви, модерна ідея порядку також пересувається в третьому вимірі, й дискурси, які вона тут породжує, розташовуються на шляху від герменевтики до припису. Далі ідея порядку поєднується з великою кількістю етичних понять, але спільною ознакою всіх цих поєднань є істотне використання ними того розуміння політичного та морального порядку, яке походить від модерної теорії природного закону.

Це тривимірне поширення безумовно варте уваги й потребує певних пояснень. На жаль, до моїх теперішніх доволі вузьких завдань не входить каузальне пояснення виникнення модерної суспільної уяви. Я буду щасливий, якщо мені лише вдасться до певної міри прояснити ті форми, яких вона набуває. Але це прояснення природно допоможе нам краще зосередитися також і на проблемі каузального пояснення, з приводу чого я висловлю декілька здогадок пізніше. Наразі ж я хочу докладніше дослідити особливі риси цього модерного порядку.

Найважливіший момент, який має бути очевидним зі сказаного вище, полягає в тому, що розуміння морального порядку, яке я тут застосовую, сягає більшого, ніж запропонований набір норм, що мають скеровувати наші взаємні стосунки та/або політичне життя. Розуміння морального порядку додає до

усвідомлення та визнання норм також визначення тих ознак світу (або божественної дії, або людського життя), які роблять певні норми справедливими та (до вказаної межі) здійсненними. Інакше кажучи, образ порядку не лише тягне за собою визначення того, що правильно, а й контекст, в якому має сенс прагнути цього і сподіватися на його (бодай часткову) реалізацію.

Тепер слід зважити на те, що ті образи морального порядку, які походять, крізь низку перетворень, від теорій природного закону Гроція та Лока, досить відмінні від образів, притаманних суспільній уяві домодерної доби.

Тут варто виокремити два важливих типи домодерного морального порядку, оскільки ми можемо простежити, як у процесі переходу до політичної модерності вони поступово заступаються, відсуваються чи маргіналізуються версією Гроція–Лока. Перший тип заснований на ідеї людського Закону, який скеровує цих людей із незапам'ятних часів й у певному сенсі визначає їхню людяність. Схоже, що ця ідея була поширеною серед індоєвропейських племен, які в різні часи вторгалися на територію Європи. Вона була дуже впливовою в Англії сімнадцятого століття, набувши там вигляду «стародавнього ладу» і ставши одним із найголовніших виправдань повстання проти короля[3].

Цього прикладу вже досить, щоб показати: такі уявлення не завжди сприймаються як консервативні; але ми маємо додати до цієї категорії також і те відчуття нормативного порядку, яке вочевидь передавалося з покоління в покоління в селянських спільнотах, породжуючи той образ «моральної економіки», спираючись на який вони критикували тягар, накладений на них землевласниками, або податки, що їх стягували з них держава та Церква[4]. Знов-таки, лейтмотивом тут була ідея того, що первинний прийнятний розподіл тягарів був скасований внаслідок узурпації, тож тепер його треба відновити.

---

[3] Див.: J. G. A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

[4] Термін «моральна економіка» запозичений зі статті Томпсона: E. P. Thompson, "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century", *Past and Present* 50 (1971), pp. 76–136.

Інший тип уявлень формується довкола ідеї того, що суспільна ієрархія відбиває космічну. У теорії це часто формулюється мовою, яка спирається на Платоново–Аристотелеву концепцію форм; але засаднича ідея так само потужно виринає в теоріях за аналогією: наприклад, «король у своїй державі – лев серед звірів, орел серед птахів» тощо. Із цього світогляду походить і теза про те, що розлади в людській царині здійснюють руйнівний вплив на природу, бо загрожують усьому порядку речей. Тієї ночі, коли було вбито Дункана, «десь лунали ридання й смертні зойки у повітрі», і вона залишалася темною навіть коли вже мав початися день; перед тим у вівторок сліпа сова заклювала сокола, а коні Дункана вночі «сказились раптом, стійла поламали, і повтікали, мов на бій з людьми»[5].

В обох цих випадках, і надто в другому, ми маємо порядок, який сам встановлюється в перебігу речей: його порушення викликають реакцію у відповідь, яка виходить за межі суто людської царини. Можна стверджувати, що це дуже поширена ознака домодерних ідей морального порядку. Анаксимандр порівнював будь-які відхилення від природного перебігу речей з несправедливістю, стверджуючи, що речі, які опираються цьому порядку, можуть зрештою «заплатити стягнення одна одній за кривду, відповідно до судження часу»[6]. Геракліт також подібно висловлювався про порядок речей, коли казав: якщо навіть сонце відхилиться від свого встановленого шляху, Ерінії схоплять його і притягнуть назад[7]. Звісно, це стосується і Платонових форм, які також активно визначають устрій речей та перебіг подій у світі змін.

В усіх цих випадках цілком очевидно, що моральний порядок є не просто низкою норм, а й містить власну «онтичну» складову, яка визначає ті ознаки світу, що уможливлюють реалізацію

---

[5] Шекспір, «Макбет», 2.3.56; 2.4.17–18 (укр. переклад Б.Тена. – *Прим. перекл.*). Див. також: Charles Taylor. *Sources of the Self*, p. 298.

[6] Цитується в: Louis Dupré, *Passage to Modernity* (New Haven: Yale University Press, 1993), p. 19.

[7] «Сонце не перетне свої межі; якщо воно це зробить, Ерінії, служниці Правосуддя, знайдуть його». Цитовано в: George Sabine, *A History of Political Theory*, 3rd ed. (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1961), p. 26.

цих норм. Однак, як я вже зазначав в другому розділі, модерний порядок, який походить від Ґроція та Лока, не здатний ані до самореалізації в сенсі Гесіода чи Платона, ані до космічних реакцій на штиб реакції на вбивство Дункана. Тому спокусливо думати, що нашим модерним уявленням про моральний порядок взагалі бракує онтичної складової. Та це було б помилкою (як я сподіваюся показати пізніше). Тут є важлива відмінність, але вона полягає не в тому, що онтичний вимір тут відсутній як такий, а в тому, що тепер цей онтичний компонент стосується радше нас, людей, ніж Бога чи космосу.

Особливість нашого модерного розуміння порядку найчіткіше вирізняється тоді, коли ми завважуємо відмінності між ідеалізаціями теорії природного закону й тими ідеалізаціями, що панували раніше. Домодерна суспільна уява, особливо другого зазначеного мною типу, структурувалася відповідно до різноманітних видів ієрархічної взаємодоповнюваності. Суспільство розглядалося як створене з різних станів, що потребують та доповнюють одне одного. Але це не означало, що їхні стосунки були справді обопільними, бо вони існували на різних рівнях. Радше вони формували ієрархію, в якій одні мали більшу гідність і цінність, ніж інші. Прикладом є часто повторювана середньовічна ідеалізація суспільства трьох станів: *oratores, bellatores, laboratores* (*молільники, воїни, трудівники»). Усі три стани явно потребували одне одного, але поза всяким сумнівом тут існувала шкала гідності по спадній, бо деякі функції були істотно вищими за інші.

Для такого ідеалу принципово важливо, що самий розподіл функцій є ключовою складовою нормативного порядку. Річ не просто в тім, що кожний стан має виконувати властиві йому функції стосовно інших, коли вони вже перебувають у стосунках обміну, при тому що все могло бути влаштоване й інакше (приміром, у світі, де кожний інколи молиться, інколи воює, а інколи працює). Насправді ієрархічна диференціація сама є неодмінною ознакою порядку речей. Це частина природи або форма суспільства. У Платоновій та неоплатонічній традиціях, як я щойно згадував, ця форма вже діє у світі, тож кожна спроба відхилитися від неї

негайно викликає захисну реакцію самої дійсності. Суспільство під час такої спроби може втратити свою природність. Звідси неймовірна сила органічних метафор у цих ранніх теоріях. Організм розглядається тут як парадигмальний приклад дієвої форми, яка сама загоює свої рани й виліковує власні хвороби. Водночас упорядкування притаманних організму функцій не є випадковим, воно «нормальне» і правильне. Те, що ноги розташовані нижче від голови, не просто так є, а саме так і має бути.

Модерна ідеалізація порядку є докорінно інакшою – не лише тим, що тут немає місця для дії Платонових форм, а й тим, що (внаслідок цього) кожний наявний розподіл функцій у суспільстві вважається випадковим. Він може мати інструментальне виправдання чи його не мати, але не може сам собою визначати благо. Безумовно, базовим нормативним принципом тут є те, що члени суспільства прислуговуються потребам одне одного, вдаються до взаємодопомоги – тобто поводяться як раціональні та соціальні істоти, якими вони і є. У цьому сенсі вони доповнюють одне одного. Але конкретна функціональна диференціація, яку вони приймають, щоб робити все це якнайефективніше, не має жодної істотної ваги. Вона випадкова й може бути змінена. У деяких випадках вона може бути суто тимчасовою, як це було в античному полісі, де люди були керманичами та підданими по черзі. В інших випадках вимагається постійна спеціалізація, але до неї не додається власна цінність, тож усі покликання рівні перед Богом. Так чи інакше, модерний порядок не надає онтологічного статусу ані ієрархії, ані будь-якій конкретній структурі диференціації.

Інакше кажучи, відправною точкою нового нормативного порядку були взаємна повага та взаємні послуги індивідів, з яких складалося суспільство. Наявні суспільні структури мали прислуговуватися цій меті й оцінювалися інструментально в цьому світлі. Ця особливість може затьмарюватися тим фактом, що давніші порядки також приписували певний рід взаємних послуг (монахи моляться за мирян, а миряни працюють для монахів чи захищають їх). Проте принциповим моментом тут було саме це розділення на ієрархічно вишикувані стани – коли нове розуміння

порядку починало з індивідів та їхнього обов'язку взаємно прислужуватися одне одному, а всі розділення зумовлювалися тим, як можна було найефективніше виконати цей обов'язок.

Згадаймо як Платон у другій книзі «Політеї» виводить потребу в порядку взаємних послуг з несамодостатності індивіда. Але дуже швидко з'ясовується, що головною ідеєю тут є незмінний устрій цього порядку. Останні сумніви в цьому зникають, коли Платонові йдеться про аналогію та взаємодію між цим порядком і нормативним порядком у душі. І навпаки, в модерному ідеалі основою є взаємна повага та послуги, хай би як вони досягалися.

Отже, я зазначив дві відмінності цього останнього ідеалу від давніших порядків ієрархічної взаємодоповнюваності в дусі Платона: Форма вже не впливає на реальність, а розподіл функцій уже не є нормативним. Третя відмінність пов'язана з цими двома. Для теорій у Платоновому дусі взаємні послуги суспільних класів, що перебувають у належних стосунках, передбачають приведення їх до стану їхньої найвищої чесноти; ба більше, саме цю послугу порядок як ціле надає всім своїм членам. Натомість у модерному ідеалі взаємна повага та взаємні послуги спрямовані на забезпечення наших звичайних цілей: життя, свободи, підтримки себе та сім'ї. Як я вже казав, організація суспільства тут оцінюється не за її внутрішньою будовою, а суто інструментально. Але тепер ми можемо додати, що метою цього інструменту є забезпечення не досконалості чесноти, а найбільш засадничих умов нашого існування як вільних дієвців – хоча ми й можемо визнати, що для належної участі в цьому порядку нам потрібний вищій рівень чесноти.

Таким чином, нашою первинною взаємною послугою (в термінах пізнішої доби) є гарантування колективної безпеки, коли наші життя та наша власність охороняються законом. Проте ми також служимо одне одному в процесі економічного обміну. Ці дві головні цілі, безпека та процвітання, відтепер є підвалинами організованого суспільства, сама природа якого нині вбачається в прибутковому обміні між його членами. Ідеальний суспільний порядок – це той, у якому наші цілі з'єднуються і кожний, просуваючи себе, допомагає іншим.

Цей ідеальний порядок не розглядається як суто людський винахід. Радше він був передбачений Богом як такий, де все узгоджується відповідно до Божих намірів. Пізніше, у вісімнадцятому столітті, ця сама модель накладатиметься й на космос, утворюючи картину Всесвіту як набору досконало взаємопов'язаних частин, де цілі кожного виду створінь з'єднуються з цілями всіх інших.

Такий порядок визначає мету нашої конструктивної діяльності, наскільки його порушення чи реалізація залежать від нас. Безумовно, коли ми розглядаємо ціле, ми бачимо, наскільки цей порядок вже реалізований; але коли ми переводимо погляд на людські справи, ми бачимо, наскільки ми відхиляємося від нього й порушуємо його. Отож, він виявляється нормою, повернення до якої нам слід прагнути.

Вважалося, що цей порядок унаочнений у природі речей. Безумовно, якщо ми звернемося до Одкровення, ми також знайдемо там вимогу нашого підкорення цьому порядку. Проте лише розум може повідомити нам Божі наміри. Живі організми, включно з нами, прагнуть самозбереження, і це діло рук Божих.

Бог створив людину і вселив в неї, як і в усіх інших тварин, потужне бажання самозбереження, й улаштував у світі речі, придатні для їжі, одягу та інших життєвих потреб. Божественний лад передбачає, що людина має жити й певний час мешкати на поверхні Землі, а не те, що таке дивне й чудове створіння Майстра може загинути через власну необачність чи брак необхідного...: Бог... промовляв до неї [людини], (тобто) скеровував її її ж власними чуттями та розумом... до використання тих речей, які можуть прислужитися її утриманню й надані їй як засоби її збереження... Позаяк сам Бог вселив у людину як принцип її дії палке бажання збереження її життя та існування, розум, як голос Бога в людині, не може не навчати й не запевнювати її, що вона виконує Волю свого Творця, коли йде за своєю природною схильністю зберігати своє існування[8].

[8] Лок, «Перший трактат про правління», розділ IX, параграф 86 (*Two Treatises of Government*, p. 223).

Як наділені розумом істоти, ми усвідомлюємо, що зберігати потрібно не лише наше власне життя, а й життя всіх людських істот. На додачу Бог створив нас спроможними до створення суспільства. Відповідно «кожен з нас зобов'язаний зберігати себе й не позбавляти себе життя з власної волі; з подібних же причин, коли його власному життю ніщо не загрожує, він має всіляко зберігати решту людства»[9].

Аналогічно Лок розмірковує про те, що Бог дав нам розум і спроможність до дисципліни, щоб ми могли якнайефективніше займатися самозбереженням. Звідси випливає, що ми маємо бути «працьовитими та раціональними»[10]. Сама етика дисципліни й удосконалення є вимогою створеного Богом природного порядку. Божественний план передбачає, що порядок, про який ідеться, буде впроваджений волею людини.

Ми можемо побачити в Локових формулюваннях виразне осмислення взаємних послуг у термінах прибуткового обміну. «Економічна» (тобто впорядкована, мирна та продуктивна) активність стає для нього моделлю людської поведінки та ключем до гармонійного співіснування. На противагу теоріям ієрархічної взаємодоповнюваності тут ми зустрічаємося в зоні погодження та взаємних послуг і при цьому не трансцендуємо наші звичайні цілі та прагнення, а, навпаки, дотримуємося їх відповідно до Божого наміру.

Спершу ця ідеалізація надзвичайно різко розходилася з реальним станом речей, а отже й суспільною уявою в практично всіх прошарках суспільства. На той час люди повсюдно спиралися на принцип ієрархічної взаємодоповнюваності – від цілої держави до міста, єпархії, парафії, родини та сім'ї включно. На рівні сім'ї

[9] Там само, «Другий трактат про правління», розділ II, параграф 6 (*Two Treatises of Government*, p. 289); див. також розділ XI, параграф 135 (*Two Treatises of Government*, p. 376) та Локові «Деякі думки про освіту», параграф 116.

[10] «Другий трактат про правління», розділ V, параграф 34 (*Two Treatises of Government*, p. 309).

ми й досі зберігаємо жваве відчуття цієї нерівності, бо лише в наш час старі образи ієрархічної взаємодоповнюваності чоловіка та жінки були реально піддані всебічному сумніву. Проте це вже пізня стадія тривалого процесу, впродовж якого модерна ідеалізація, просуваючись у трьох вищезгаданих вимірах, заполонила й революційно перетворила нашу суспільну уяву практично на всіх її рівнях.

Революційна природа наслідків цього процесу зумовила той факт, що перші спроби його теоретичного осмислення оминули цілу низку його застосувань, які є очевидними для нас сьогодні. Через потужну традицію життєвих форм, зорієнтованих на принцип ієрархічної взаємодоповнюваності – в сім'ї, між хазяїном і слугами домогосподарства, господарем і селянами маєтку, освіченою елітою та масами, – здавалося «очевидним», що новий принцип порядку має застосовуватися в певних межах. Часто це навіть не сприймалося як обмеження. Те, що віги вісімнадцятого століття обстоювали свою олігархічну владу в ім'я «народу», здається нам кричущою непослідовністю, але для самих лідерів вігів це було звичайним здоровим глуздом.

Річ у тім, що вони спиралися на давніше розуміння «народу», яке випливає з домодерного уявлення про порядок вищезгаданого першого типу: коли устрій суспільства наперед визначений Законом, що існує «з незапам'ятних часів». Цей закон може надати лідерські повноваження певним особам, які відтак природно вповноважуються виступати від імені «народу». Навіть революції (або події, що їх ми вважаємо такими) в ранньомодерній Європі скеровувалися цим розумінням: прикладом можуть бути монархомахи періоду французьких релігійних війн, за теорією яких право на повстання мали не стихійні народні маси, а «підпорядковані магістрати». Такими самими були й мотиви повстання англійського парламенту проти Карла I.

Можливо, цей тривалий процес завершується саме сьогодні. А може бути й таке, що ми також є жертвами ментального обмеження, через яке наше потомство звинуватить нас у непослідовності чи лицемірстві. У кожному разі, деякі дуже важливі фази цього процесу відбулися зовсім нещодавно. Я вже

згадував у цьому зв'язку про сучасні гендерні стосунки. Але нам слід також пам'ятати, що не так давно цілі сегменти нашого начебто модерного суспільства залишалися поза межами цієї модерної суспільної уяви. Євген Вебер показав[11], яка кількість французьких селянських спільнот змінилася лише наприкінці дев'ятнадцятого століття, перетворивши французів на націю із сорока мільйонами окремих громадян. Із його дослідження стає очевидним, наскільки попередній спосіб життя французьких селян залежав від принципу взаємодоповнюваності, що аж ніяк не забезпечував рівності – насамперед між статями, але й між нащадками в сім'ї, де молодші діти змушено зрікалися своєї частки спадщини, щоб сімейна власність залишалася єдиною та життєздатною. У світі злиднів, небезпеки та постійної загрози нужденності правила сім'ї та спільноти могли гарантувати лише виживання. Модерні модуси індивідуалізму видавалися там розкішшю, небезпечною поблажливістю.

Такі речі легко забути, бо після того, як у нас добре усталилася модерна суспільна уява, нам здається, що вони є єдино можливими, що лише вони мають сенс. Зрештою, хіба ми всі не індивіди? Хіба ми не об'єднуємося в суспільство задля нашого спільного блага? Як ще вимірювати суспільне життя?

Через це нам доволі легко спокуситися на вельми перекручене розуміння процесу, що відбувся, причому одразу у двох планах. По-перше, ми схильні розглядати просування цього нового принципу порядку та витіснення ним традиційних модусів взаємодоповнюваності як піднесення «індивідуалізму» коштом «спільноти» – хоча насправді неминучим зворотним боком цього нового розуміння індивіда було також нове розуміння соціальності (ідея суспільства взаємної користі, функціональні розбіжності якого є, зрештою, випадковими, і члени якого є істотно рівними). Саме на цьому я наголошував на цих сторінках, просто тому, що цього надто часто недобачають. Індивід видається первинним, оскільки ми вбачаємо у зсуві старих форм взаємодоповнюваності розмивання спільноти як такої. Нам

[11] Eugen Weber. *Peasants into Frenchmen* (London: Chatto & Windus, 1979), chapter 28.

здається, що нашою постійною проблемою тепер є залучення чи примушування індивіда до певного роду суспільного порядку, аби цей індивід почувався комфортно та дотримувався правил.

Цей повторюваний досвід зламу традиційних суспільних форм є цілком реальним. Однак він не має затьмарювати для нас того факту, що модерність є також часом формування нових принципів соціальності. Злам трапляється – як ми це бачимо у випадку Великої Французької революції, – бо люди часто виштовхуються зі своїх старих життєвих форм (через війну, революцію або швидкі економічні зміни) до того, як вони знайдуть своє місце в нових структурах, тобто зможуть поєднати певні перетворені практики з новими принципами, аби сформувати життєздатну суспільну уяву. Але це не доводить, що модерний індивідуалізм за самою своєю природою є розчинником спільноти. Так само модерна політична скрута не є такою, як її визначав Гобс («як урятувати атомічних індивідів від дилеми в'язня?»). Справді повторювана проблема була краще визначена Токвілем, або, вже в наш час, Франсуа Фуре.

Друге перекручення нам уже знайоме. Модерний принцип здається нам настільки самоочевидним: хіба ми не є природно та істотно індивідами? Саме на це нас спокушають історії модерності в дусі «описів відлущення». Треба лише звільнитися від старих горизонтів, і тоді концепція порядку, заснованого на взаємних послугах, залишається єдиною очевидною альтернативою. Не потрібно ані натхненного осяяння, ані конструктивних зусиль. Індивідуалізм та обопільна користь виявляються самоочевидними ідеями, що залишилися після відкидання старих релігій та метафізик.

Насправді все зовсім інакше. Більшу частину своєї історії люди прожили в модусах взаємодоповнюваності, поєднаних із більшменш виразною ієрархічністю. Були також і острівці рівності, як-от між громадянами поліса, але щойно ми розглянемо їх у ширшій перспективі, як вони виявляються оточеними морем ієрархії. Годі й казати, наскільки ці суспільства були чужими модерному індивідуалізмові. Дивує радше те, що людству все-таки вдалося пробитися до такого індивідуалізму, й не лише в

теорії, а й на рівні глибокого перетворення суспільних уявлень. Тепер, коли ця уява виявилася пов'язаною з безпрецедентно потужними суспільствами, яких ще не було в історії людства, опиратися їй видається неможливим та нерозсудливим. Але нам не треба піддаватися анахронічній думці, буцімто так було завжди.

Найкраще зарадити цій помилці може нове пригадування деяких фаз того тривалого й часто конфліктного процесу, завдяки якому ця теорія зрештою настільки заполонила нашу уяву.

До певної міри я робитиму це у своїх подальших міркуваннях. Але зараз я хочу підсумувати його попередню частину, окресливши головні риси цього модерного розуміння морального порядку.

Це розуміння можна звести до трьох тез, що до них я згодом додам четверту:

(1) Первинна ідеалізація цього порядку взаємної користі набуває форми теорії прав і легітимного правління. Вона починає з індивідів й осягає суспільство як встановлене заради них. Політичне суспільство розглядається як інструмент забезпечення чогось дополітичного.

Цей індивідуалізм означає відкидання панівної раніше ідеї ієрархії, відповідно до якої людська істота може бути гідним моральним дієвцем лише як належна до більшого суспільного цілого, чия природа полягає в тому, щоб проявляти ієрархічну взаємодоповнюваність. Теорія Ґроція–Лока у своїй первинній формі протистоїть усім цим поглядам, найвизначнішим представником яких є Аристотель і які заперечують можливість існування цілковито спроможного людського суб'єкта поза суспільством.

Мірою розвитку цієї ідеї та породження нею нових «редакцій», вона знову пов'язується з філософською антропологією, яка знову визначає людей як суспільних істот, неспроможних морально діяти поодинці. Першими прикладами цього є Руссо, Ґеґель та Маркс, але за ними йде ціла низка мислителів наших днів. Однак я все ж розглядаю це як нові редакції модерної

ідеї, оскільки істотною складовою змальованого ними добре влаштованого суспільства завжди є стосунки взаємних послуг між рівними індивідами. Це є метою навіть для тих, хто вважає, що «буржуазний індивід» є вигадкою, а зазначена мета може бути досягнута лише в комуністичному суспільстві. Стрижень модерної ідеї залишається рушійною силою нашого світу навіть тоді, коли вона пов'язується з етичними настановами, протилежними ідеям теоретиків природного закону й насправді близькими до ідей відкинутого ними Аристотеля.

(2) Політичне суспільство як інструмент уможливлює взаємне послугування цих індивідів задля спільної користі – як стосовно безпеки, так і стосовно сприяння обміну та процвітанню. Будь-яка диференціація всередині цього суспільства має бути виправданою цією метою; жодна ієрархічна чи інша форма не є доброю сама по собі.

Як ми вже бачили, це важливо тому, що взаємні послуги зосереджуються на потребах звичайного життя, а не на забезпеченні для людей найвищої чесноти. Їхньою метою є забезпечення умов існування людей як вільних дієвців. Звісно ж, і тут пізніші редакції передбачали певний перегляд. Зокрема, у Руссо сама свобода стає основою нового визначення чесноти, а порядок справді взаємної користі стає невід'ємним від того, що забезпечує чесноту самостійності. Але Руссо та його послідовники все ж робили головний наголос на забезпеченні свободи, рівності та потреб звичайного життя.

(3) Модерна теорія починає з індивідів, яким має служити політичне суспільство. Більш важливо, що це служіння визначається в термінах захисту прав індивідів. А центральним моментом цих прав є свобода. Важливість свободи засвідчена вимогою того, що політичне суспільство має бути заснованим на згоді його членів.

Якщо ми поміркуємо над контекстом, в якому була чинною ця теорія, то побачимо, що виріщальний наголос на свободі був зумовлений багатьма чинниками одночасно. Порядок взаємної користі є ідеалом, який треба вибудувати. Він скеровує тих, хто хоче встановити стійкий мир, а потім перетворити

суспільство, зробивши його ближчим до його нормативного стану. Прибічники цієї теорії вже розглядають себе як дієвців, які завдяки відстороненим і дисциплінованим діям можуть реформувати і власне життя, і ширший суспільний порядок. Це ізольовані, дисципліновані «я». Вільна дієвість є центральною ланкою їхнього усвідомлення себе. Наголошування на правах та першості їхньої свободи не лише випливає з того принципу, що суспільство має існувати заради своїх членів; воно також відбиває притаманне цим членам відчуття їхньої власної дієвості та свободи як нормативної вимоги цієї дієвості до стану навколишнього світу.

Отже, відповідну етику слід визначати не лише в термінах вимог ідеального порядку, а й у термінах цієї умови дієвості. Найкраще було б мислити її як етику свободи та взаємної користі. Істотними є обидва терміни цього формулювання. І ось чому згода відіграє настільки важливу роль у політичних теоріях, які виводяться з цієї етики.

Як підсумок, ми можемо сказати, що: (1) порядок взаємної користі встановлюється між індивідами (чи принаймні моральними дієвцями, незалежними від ширших ієрархічних порядків); (2) ця користь найперше передбачає життя та засоби його підтримки, навіть якщо їхнє забезпечення пов'язане з практикою чесноти; (3) такий порядок має гарантувати свободу й легко висловлюється в термінах прав. До цього ми можемо додати четверте: (4) ці права, ця свобода, ця взаємна користь мають гарантуватися рівною мірою всім учасникам. Розуміння рівності при цьому може змінюватися, але необхідність стверджувати ту чи іншу форму рівності випливає з відкидання ієрархічного порядку. Такими є докорінні риси – ті константи, що постійно супроводжують модерну ідею морального порядку в усіх її різноманітних «редакціях».

2. Що таке «суспільна уява»?

У своєму попередньому міркуванні я вже неодноразово застосовував вислів «суспільна уява». Можливо, настав час кинути дещицю світла на те, про що йдеться.

Я намагаюся вловити цим терміном щось набагато ширше та глибше за інтелектуальні схеми, які можуть висуватися людьми, коли ті відсторонено розмірковують про суспільну реальність. Мені радше йдеться про ті способи, якими вони уявляють собі власне суспільне існування: як вони взаємодіють з іншими людьми, як вони ведуть справи зі своїми ближніми, які їхні очікування зазвичай справджуються, а також глибші нормативні уявлення та образи, які зумовлюють ці очікування.

Я хочу говорити тут про «суспільну уяву», а не суспільну теорію, оскільки між ними є декілька важливих відмінностей. Я кажу про «уяву», по-перше, тому, що йдеться про спосіб, яким звичайні люди «уявляють» собі їхнє суспільне оточення – що часто висловлюється не в теоретичних термінах, а в образах, розповідях, легендах тощо. По-друге, варто врахувати, що теорія часто є надбанням невеликої меншості, коли в суспільній уяві нас цікавить саме те, що вона притаманна великим групам людей, якщо не всьому суспільству. Третя відмінність випливає з другої: суспільна уява є тим спільним розумінням, яке уможливлює спільні практики та поширене відчуття легітимності.

Проте дуже часто трапляється так, що теорія, висунута кількома мислителями, надалі проникає в суспільну уяву – спершу, напевно, еліт, але згодом і всього суспільства. Загалом саме це сталося з теоріями Ґроція та Лока, хоча в процесі проникнення з ними відбулися численні зміни, а їхні пізні похідні є достатньо різноманітними.

Наша суспільна уява завжди є складною. Вона втілює відчуття наших нормальних взаємних очікувань і той рід взаємного розуміння, який дає нам змогу здійснювати колективні практики, що з них складається наше суспільне життя. Вона втілює певне відчуття того, як ми взаємодіємо під час здійснення нами спільних практик. Це розуміння є водночас фактичним і «нормативним»: себто ми відчуваємо, як все відбувається зазвичай, але це поєднується з ідеєю того, як воно має бути та які хиби можуть зіпсувати ці спільні практики. Візьмімо, наприклад, нашу практику обрання уряду через всенародні вибори. Частиною засадничого розуміння, яке для кожного з

нас надає сенсу нашому актові голосування, є усвідомлення нами всього процесу, коли всі громадяни, кожен особисто, обирають із тих самих альтернатив, долучаючи кожен свій маленький вибір до обов'язкового для всіх колективного рішення. Для нашого розуміння складових цього єдиного великого рішення істотною є наша спроможність розпізнати можливі нечесні кроки, які його псуватимуть: певні різновиди впливів, купівля голосів, загрози тощо. Інакше кажучи, це спільне рішення, щоб бути тим, чим воно має бути, мусить відповідати певним нормам. Якщо, наприклад, меншість може примусити всіх інших підкорятися її наказам, це вже не буде демократичним рішенням.

Таке розуміння норм передбачає спроможність розпізнавати ідеальні випадки – як-от вибори, в яких кожний громадянин застосовує власне судження максимально автономно, голос кожного почутий тощо. А за цим ідеалом стоїть ще певне уявлення про моральний і метафізичний порядок, у контексті якого мають сенс відповідні норми та ідеали.

Те, що я називаю суспільною уявою, виходить за межі безпосереднього осмислення наших конкретних практик. Це не є довільним розширенням змісту поняття, оскільки не лише практики не мають сенсу (а отже, не є можливими) без їхнього розуміння, але так само й це розуміння, аби мати сенс, передбачає ширше осягнення всього нашого становища: як ми ставимося одне до одного, як ми дійшли теперішнього стану, як ми співвідносимося з іншими групами тощо.

Це ширше осягнення не має чітких меж. Саме такою є природа того, що сучасні філософи описують як «тло» свідомості[12]. Фактично йдеться про те загалом неструктуроване й невисловлене розуміння всієї нашої ситуації, в межах якого окремі риси нашого світу набувають для нас того чи іншого сенсу. Це розуміння неможливо адекватно висловити у вигляді відкритої доктрини, бо сама його природа є необмеженою та невизначеною. Ось ще одна причина казати тут про «уяву», а не про теорію.

[12] Див. обговорення цього поняття з використанням ідей Гайдеґґера, Вітгенштайна та Поланьї у виданнях: Hubert Dreyfus, *Being in the World* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1991); John Searle, *The Construction of Social Reality* (New York: The Free Press, 1995).

Стосунки між практиками і цим тлом загального розуміння не є однобічними. Якщо розуміння уможливлює практики, також вірно й те, що практики загалом утілюють це розуміння. У кожний конкретний момент ми можемо говорити про «репертуар» колективних дій, властивий певній суспільній групі. Це спільні дії, спосіб виконання яких відомий – від всенародних виборів, що в них бере участь усе суспільство, і до знання того, як розпочати ввічливу, але відсторонену бесіду з випадковими співрозмовниками у вітальні. Розрізнення, які нам слід провести, щоб виконати ці дії – знаючи, з ким розмовляти, коли і як – втілюють неявну «мапу» суспільного простору: з якими людьми ми можемо контактувати, яким способом і за яких обставин. Можливо, мені взагалі не слід починати бесіду, якщо всі співрозмовники мають вищий за мене суспільний чи бюрократичний статус або всі є жінками.

Неявне осягнення суспільного простору не схоже на його теоретичний опис, який вирізняє певні групи людей і пов'язані з ними норми. Розуміння, що стоїть за практикою, співвідноситься із суспільною теорією приблизно так, як моя здатність орієнтуватися на знайомій місцевості співвідноситься зі справжньою мапою цієї місцевості. У такому разі я даю собі раду, навіть не звертаючись до того загального огляду місцевості, який може запропонувати мені мапа. Так само впродовж переважної частини людської історії та суспільного життя наша поведінка зумовлюється спільним репертуаром дій – без жодних теоретичних узагальнень. Люди спиралися у своїх діях на певну суспільну уяву ще задовго до того, як вони вперше почали теоретично осмислювати себе[13].

[13] Те, наскільки глибше суспільна уява сягає за все, що було (чи навіть може бути) осмислене теоретично, добре ілюструє Френсис Фукуяма своїм цікавим обговоренням економіки суспільної довіри. Виявляється, що в деяких економіках важко побудувати великі недержавні підприємства, оскільки клімат довіри в ширшому за сім'ю масштабі там заслабкий чи геть відсутній. Суспільна уява в цих суспільствах забарвлює економічні об'єднання такими розрізненнями між «своїми» та «чужими», які загалом не завважуються загальновизнаними економічними теоріями, поширеними зокрема і серед

Можливо, інший приклад допоможе ще краще увиразнити широту та глибину цього неявного розуміння. Припустимо, ми організовуємо демонстрацію. Це означає, що така дія вже наявна в нашому репертуарі. Ми знаємо, як згуртовуватися, піднімати прапори й маршувати. Ми знаємо, що ця дія має залишатися в певних межах – і просторових (не входити на деякі території), і стосовно інших людей (не переходити межу агресивності – не вдаватися до насильства). Одним словом, ми розуміємо цей ритуал.

Неявне розуміння, яке уможливлює для нас цю дію, є складним, але частиною того, чому ця дія має для нас сенс, є певний образ нас самих: як ми спілкуємося з іншими, з ким ми пов'язані у певний спосіб (скажімо, це наші співвітчизники або людський рід як такий). Крім того, тут наявний мовленнєвий акт, його адресант і адресати, а також певне розуміння їхніх взаємин. Наявний також громадський простір, у якому ми вже якось спілкуємося між собою. Як і всі мовленнєві акти, цей акт звертається до світу, про який вже мовилося, і звертається в перспективі подальшого мовлення[14].

Спосіб звернення щось говорить про той спільний ґрунт, який поєднує нас із нашими адресатами. Мовленнєвий акт є актом силового впливу: він має справити враження, можливо, навіть загрожуючи певними наслідками, якщо наше повідомлення не буде почуте. Але він також прагне переконати; він не переходить межу, за якою починається насильство. Він змальовує свого адресата як особу, з якою можна і треба порозумітися.

представників тих самих суспільств. Буває, що люди закликають уряди цих країн до певних політик, законодавчих змін, спонукань тощо, виходячи з припущення, що в репертуарі мешканців цих країн є формування підприємств будь-якого масштабу, тож його просто треба заохотити. Але відчуття того, що коло взаємної довіри чітко збігається з межами сім'ї, може серйозно обмежити цей репертуар, хай би скільки демонстрували людям теоретично, що вони житимуть краще, якщо змінять власні підходи до бізнесу. Неявна «мапа» суспільного простору має глибокі борозни, міцно вкорінені в культурі та уяві, тож вони залишаються непіддатливими для жодних теоретичних виправлень. Див.: Francis Fukuyama, *Trust* (New York: Free Press, 1995).

[14] Пор. теорію мовленнєвих актів Михайла Бахтіна: Mikhail Bakhtin, *Speech Genres and Other Late Essays* (Austin: University of Texas Press, 1986).

Безпосередній сенс того, що ми робимо (скажімо, донесення до уряду та наших співгромадян нашої думки про те, що скорочення витрат треба припинити), має сенс у ширшому контексті, в якому ми бачимо себе як учасників тривалих стосунків з іншими: таких стосунків, у межах яких доречно звернутися до них саме в такий спосіб, а не (наприклад) із чемним проханням чи загрозами озброєного повстання. На все це можна вказати дуже коротко, сказавши, що така демонстрація є нормальною в сталому, впорядкованому, демократичному суспільстві.

Це не означає, що не можливі випадки, коли ми можемо вдатися до такої демонстрації, хоча цілком виправданим було б озброєне повстання (Маніла, 1986; площа Тяньаньмень, 1989). Але сила таких дій за подібних обставин полягає саме в тому, щоб закликати тиранію відкритися для демократичних перетворень.

На цьому прикладі ми можемо побачити, як розуміння того, що ми робимо просто зараз (розуміння, без якого ми взагалі цього б не робили) набуває свого сенсу завдяки нашому осягненню ширшого контексту нашого тривалого ставлення до інших людей та влади. Своєю чергою, це відкриває ще ширшу перспективу нашого місця в часі та просторі: стосунки, які ми маємо з іншими націями та народами (наприклад, іноземні приклади демократичного життя, що їх ми прагнемо наслідувати, або приклади тиранії, від яких ми прагнемо дистанціюватися), а також наше місце в історії, в наративі нашого походження, в межах якого ми осягаємо свою спроможність до мирних демонстрацій як демократичне досягнення, завойоване нашими предками, або як нову здатність, якою ми прагнемо оволодіти через таку спільну дію.

Це відчуття перспективи в міжнародному та історичному вимірах може відбиватися в іконографії самої демонстрації, як це було з демонстрацією на площі Тяньаньмень 1989 року, з її посиланнями на Велику Французьку революцію та «цитуванням» американського прикладу через зображення статуї Свободи.

Таким чином, тло, що надає сенсу кожній конкретній дії, є широким та глибоким. Воно не включає геть усе на світі, але точні межі дотичних до цього сенсу рис визначити неможливо – і тому

ми все ж таки можемо сказати, що це надання сенсу спирається на наш світ як ціле, тобто на наше відчуття всього нашого становища в часі та просторі, серед інших людей та в історії.

Тепер додамо, що важливою складовою цього ширшого тла є те, що я назвав відчуттям морального порядку. Під цим я розумію більше, ніж просто осягнення норм, які лежать в основі нашої суспільної практики і є частиною того безпосереднього розуміння, що уможливлює цю практику. Як я вже зазначав, крім цього має бути ще відчуття того, що робить ці норми здійсненними. Це також істотна складова контексту дії. Люди не проводять демонстрацій заради неможливого, утопічного[15] – а якби й проводили, це була б уже зовсім інша за змістом дія. Маршируючи по площі Тяньаньмень, ми, зокрема, промовляємо і те, що (трохи більш) демократичне суспільство для нас можливе, що ми можемо його вибороти попри скептицизм наших геронтократичних правителів.

Те, на чому ґрунтується така впевненість (як-от: ми також, як інші люди, можемо разом створити демократичний порядок; це в наших людських силах), включає образи морального порядку, через які ми розуміємо людське життя та історію. Зі сказаного вище має бути зрозуміло, що наші образи морального порядку, хоча вони надають сенсу деяким нашим діям, зовсім не обов'язково схиляють нас до чинного стану речей. Вони можуть бути тлом для революційних практик, як це було в Манілі та Пекіні, але так само можуть і підтримувати встановлений порядок.

---

[15] Це не означає, що утопії взагалі не пов'язані з можливостями їхньої реалізації; але це можливості іншого ґатунку. Утопії можуть описувати далекі від нас землі чи суспільства віддаленого майбутнього, які ми не можемо наслідувати сьогодні чи навіть не можемо наслідувати взагалі. Але засаднича ідея утопії стверджує її реальну можливість у тому сенсі, що все це міститься в схильностях людської природи. Саме так вважає оповідач «Утопії» Мора: мешканці Утопії живуть відповідно до природи (Bronislaw Baczko, *Les Imaginaires Sociaux* [Paris: Payot, 1984], p. 75). Подібною була й думка Платона, який надав одну з моделей для книги Мора та цілої низки інших «утопічних» творів.

На наступних сторінках я збираюся окреслити ту зміну, в процесі якої модерна теорія морального порядку поступово заполонила та змінила нашу суспільну уяву. У цьому процесі первинна ідеалізація перетворилася на складну систему уявлень, мірою того, як вона визнавалася й асоціювалася із суспільними практиками – частково традиційними, але часто-густо зміненими під її впливом. Це надзвичайно важливо для того, що я вище назвав поширенням розуміння морального порядку. Цей погляд міг стати панівним у нашій культурі лише завдяки його проникненню в нашу уяву та відповідними змінами останньої.

Зміни такого роду можна побачити, зокрема, на прикладі двох великих суспільних революцій, які заклали основи нашого сучасного світу: американської та французької. У першому випадку перехід був значно м'якішим і менш катастрофічним, оскільки ідеалізація народного суверенітету відносно легко поєдналася з наявною практикою народних виборів представницьких органів; натомість у другому неспроможність трансформувати той самий принцип у сталий та узгоджений набір практик стала джерелом гострих конфліктів та суспільної непевності, що тривали більше століття. Але в обох цих подіях спостерігається усвідомлення історичної першості теорії, яке відіграє центральну роль у модерній ідеї «революції», коли ми намагаємося змінити наше політичне життя відповідно до узгоджених між нами принципів. Цей «конструктивізм» став принциповою ознакою модерної політичної культури.

Що саме відбувається, коли теорія проникає в суспільну уяву та змінює її? Здебільшого люди переймаються теорією, імпровізують, або долучаються до нових практик. Ці практики мають сенс під кутом зору нового світогляду, який уперше був артикульований в теорії; світогляд є контекстом, що надає сенсу практикам. А отже, нове розуміння стає доступним учасникам процесу не так, як це відбувалося раніше. Воно починає визначати контури їхнього світу, але згодом ці контури можуть уже сприйматися як само собою зрозумілі – надто очевидні, щоб про них говорити.

Проте цей процес не зводиться до однобічного впливу теорії на суспільну уяву. Надаючи сенсу конкретним діям, теорія

«проговорюється», набуває конкретного вигляду в контексті відповідних практик. Інакше кажучи, теорія схематизується у щільній царині спільної практики приблизно так, як, за Кантом, абстрактна категорія «схематизується», коли застосовується до реальності в часі та просторі[16].

Але процес не зупиняється й на цьому. Нова практика разом із породженим нею неявним розумінням може стати основою модифікацій теорії, які, своєю чергою, впливатимуть на практику – і так далі.

Те, що я називаю «тривалим процесом», передбачає, що нові практики (чи модифікації старих) або розвиваються в певних групах та суспільних прошарках силою їхньої імпровізації (громадська сфера, створена освіченими елітами у вісімнадцятому столітті; профспілки, створені робітниками у дев'ятнадцятому), або впроваджуються елітами в такий спосіб, щоб залучити дедалі ширші верства суспільства (організація якобінцями «секцій» у Парижі). А може статися й так, що набір практик у процесі їхнього повільного розвитку та розгалуження поступово змінює своє значення для людей і в такий спосіб допомагає усталити нову суспільну уяву (прикладом може бути «економіка»). Наслідком у всіх цих випадках є глибоке перетворення суспільної уяви в західних суспільствах, а отже, перетворення того світу, в якому ми живемо сьогодні.

3. Економіка як об'єктивована реальність

Загалом у цьому розділі я хочу звернутися до трьох важливих форм суспільного самоусвідомлення. Усі вони принципово важливі для модерної доби, й кожна з них відбиває зміни суспільної уяви внаслідок проникнення в неї Ґроцієво–Локової теорії морального порядку. Це (1) «економіка»; (2) громадська сфера, й (3) практики та світогляд демократичного самоуправління.

---

[16] Див.: Кант, «Критика чистого розуму», розділ «Про схематизм чистих розсудкових понять» (I, частина друга, відділ перший, книга друга, розділ перший).

Я почну з (1). Це було вочевидь пов'язане із самоусвідомленням «ґречної» цивілізації як вкоріненої в комерційному суспільстві. Але перші витоки цього розуміння ми можемо знайти ще в Ґроцієво–Локовій ідеї порядку як такого.

Я вже згадував, що нове розуміння порядку спричинило зміну в осягненні космосу як справи Божого провидіння. Насправді це один з найдавніших прикладів того, як нова модель порядку виходить зі своєї первинної ніші й переформовує образ провіденціального Божого правління.

Ідея того, що Бог керує світом відповідно до Свого добродійного плану, є дуже стародавньою: її дохристиянські витоки знаходимо в юдаїзмі та стоїцизмі. Новим для модерної доби став спосіб осягнення цього добродійного плану. Ми бачимо це в доказах існування благого Бога-Творця від устрою світу. Ці докази також мають давню історію; але спершу вони наголошували на чудовій макробудові Всесвіту (включно із зірками, планетами тощо), а пізніше на прекрасній мікробудові створінь (включно з нами, чиї органи прекрасно пристосовані для виконання своїх функцій), і також на загальному способі підтримки життя процесами, що відбуваються в природі.

Безумовно, ця аргументація продовжується й за модерної доби; але у вісімнадцятому столітті до неї додається захоплення тим, як гарно налаштоване людське життя на створення взаємної користі. Інколи наголос робиться на взаємній доброзичливості. Але дуже часто благий порядок ототожнюється з існуванням того, що можна було б назвати чинниками «невидимої руки». Я маю на увазі ті дії та настанови, на які ми «запрограмовані» та які систематично сприяють зростанню загального щастя, навіть коли це не є зумисною метою дії й не декларується в настанові. Адам Сміт у своєму «Багатстві націй» запропонував нам найвідоміший механізм такого ґатунку: наше прагнення власного процвітання сприяє загальному добробутові. Але є також інші приклади: зокрема, в його ж «Теорії моральних почуттів», де Сміт стверджує, що Природа наділила нас пошаною до високого суспільного статусу та багатства, оскільки суспільний порядок є набагато безпечнішим, коли він спирається на повагу до видимих

відмінностей, а не до менш унаочнених властивостей чесноти та мудрості[17].

Порядок тут уявляється як добрий інженерний задум, у якому ключову роль відіграє дієва каузальність. Саме цим він відрізняється від давніших уявлень про порядок, де гармонія зумовлювалася співзвучністю між Ідеями чи Формами, що проявлялися на різних рівнях буття чи в різних суспільних статусах. Для нового розуміння порядку найважливіше те, що наші цілі чіпляються одна за одну, хай би якими різними вони були в свідомості кожного з нас. У такий спосіб наші цілі втягують нас в обмін перевагами. Ми шануємо й підтримуємо багатих та шляхетних, а у відповідь насолоджуємося таким сталим порядком, без якого процвітання не було б можливим. Божественний лад – це лад взаємопов'язаних причин, а не гармонізованих значень.

Інакше кажучи, люди перебувають у процесі обміну послугами. Засадничою моделлю цього процесу видається те, що ми тепер називаємо економікою.

Це нове розуміння Провидіння добре видно вже в Локовому описі «природного закону» в його «Другому трактаті про правління». Тут ми вже бачимо, наскільки важливе місце в цьому новому розумінні порядку посідає економічний вимір. Тут можна виокремити два аспекти. По-перше, дві головних цілі організованого суспільства – це безпека та економічне процвітання; але позаяк уся ця теорія будується на моделі корисного обміну, можна розглянути навіть і політичне суспільство також крізь призму квазіекономічної метафори.

Щось на зразок ідеї суспільного обміну висловлює навіть такий персонаж, як Людовік XIV, звертаючись до свого дофіна: «Усі ці різні стани, що складають світ, поєднані один з одним лише обміном взаємних зобов'язань. Повага та шана, яку ми отримуємо від наших підданих, є не їхнім вільним дарунком, а платою за правосуддя та захист, що їх вони очікують від нас»[18].

---

[17] Leslie Stephen, *History of English Thought in the 18th Century* (Bristol: Thoemmes, 1997), Volume 2, p. 72.

[18] *Memoires,* p. 63, цитоване в: Nanerl Keohane, *Philosophy and the State in France* (Princeton: Princeton University Press, 1980), p. 248.

Між іншим, цей факт додатково пояснює нам те, що виявилося важливим перехідним етапом у тривалому процесі проникнення порядку взаємної користі в нашу суспільну уяву. Адже була й альтернативна модель порядку, побудованого на наказах та ієрархії. Цитоване міркування Людовіка XIV, а також аналогічні думки інших його сучасників, можна розтлумачити як певний компроміс нового та старого. Адже основа для виправдання розподілу функцій, наразі між правителем та підданими, є новою: це необхідний і плідний обмін послугами. Проте виправдовується при цьому старе ієрархічне суспільство, і насамперед найрадикальніші ієрархічні стосунки між абсолютним монархом та його підданими. Виправдання дедалі більше формулюється в термінах функціональної необхідності, але головні образи все ще відбивають якусь властиву вищість, якусь онтологічну ієрархію. Король перебуває над всією рештою і тим може згуртувати суспільство в ціле, підтримуючи собою все. Він подібний до Сонця – якщо використати тут улюблений образ Людовіка XIV[19].

Ми можемо назвати це «бароковим»[20] рішенням з тією обмовкою, що його найбільш видовищні зразки у Версалі усвідомлювалися не як «барокові», а як «класицистичні». Упродовж певного часу цей компроміс панує на більшій частині

[19] Keohane, *Philosophy and the State*, pp. 249–251.

[20] Зрозуміло, що за цим побіжним посиланням ховається велика і складна теза. Засаднича ідея тут полягає в тому, що барокова культура є своєрідною синтезою модерного розуміння дієвості як внутрішньої та творчої, спроможної формувати порядки у світі, та старим розумінням світу як космосу, визначеного Формами. Ретроспективно ми схильні розглядати цю синтезу як нестабільну, як приречену на те, що її буде змінено іншими – як воно і сталося фактично.

Однак правда це чи ні, в кожному разі ми можемо розгледіти в бароковій культурі певне конструктивне напруження: між порядком, який уже встановлено і який є ієрархічним, та дієвцями, які підтримують і доповнюють його своєю конструктивною діяльністю, а отже, схильні розглядати себе як самочинних дієвців – відтак як розташованих поза межами ієрархії – відтак рівних одне одному. Звідси гібридні формулювання на кшталт цитованого вислову Людовіка XIV.

Європи: політичні режими підтримуються з пишністю, ритуалом та образністю ієрархічної взаємодоповнюваності, але обґрунтування їхнього існування дедалі більше орієнтується на новий порядок. Коли Боссюе виправдовує абсолютну владу Людовіка XIV, його міркування належать до цього ж регістру.

По-друге, економіка може бути й не лише метафорою. Дедалі більше вона сприймається як головна мета всього суспільства. Антуан Монкретьєн, сучасник Людовіка XIII, пропонує теорію держави, за якою вона найперше є організаційною силою, що забезпечує економічне процвітання. (Зрештою, саме Монкретьєн винайшов вислів «політична економія»). Торговці діють з любові до зиску, але добра політика правителя (тут «рука» є цілком видимою) може скерувати їхні зусилля вбік спільного блага[21].

Мене багато чого навчило дуже цікаве обговорення барокового мистецтва у Луї Дюпре: Louis Dupre. *Passage to Modernity* (New Haven: Yale University Press, 1993), pp. 237–248. Дюпре називає бароко «останньою всеосяжною синтезою» людської дієвості та світу, в якому вона відбувається, коли значення, породжені цією дієвістю, знаходять собі відповідники в тому, що ми відкриваємо у світі. Але ця синтеза сповнена напруження та конфлікту.

Барокові церкви зосереджують це напруження не так у космосі (як статичному порядку), як у Богові, чиї сила та благо виражені в космосі. Проте ця спадна сила підхоплюється й розвивається людською дієвістю, що створює «модерне напруження між божественним і людським порядками, осмисленими як окремі центри влади» (с. 226).

Дюпре стверджує, що барокова культура поєднана «всеосяжним духовним баченням... У його центрі перебуває особа, впевнена у своїй здатності надати форму та структуру новонародженому світові. Але – ось релігійно значущий момент – цей центр залишається вертикально пов'язаним із трансцендентним джерелом, з якого людина-творець здобуває свою силу через спадну шкалу проміжних тіл. Цей подвійний центр – людський і божественний – відрізняє барокову картину світу і від вертикальної картини світу середньовіччя, в якій реальність виходить із єдиного трансцендентного центру, і від безпроблемно горизонтальної картини світу пізньої модерності, певні риси якої вже передвіщалися добою Відродження. Напруження між цими двома центрами робить бароко складним, неспокійним і динамічним» (с. 237).

[21] Keohane, *Philosophy and the State*, pp. 164–167.

Цей другий поворот відбиває рису (2) модерного порядку (із раніше зазначених мною): взаємна користь, яку ми маємо забезпечувати одне одному, найперше стосується безпеки життя та засобів його підтримки. Це не окрема зміна всередині теорій Провидіння, а складова головного спрямування цієї доби.

Таке спрямування часто розуміють у термінах стандартного «матеріалістичного» пояснення, про яке я згадував у третьому розділі (наприклад, стара марксистська ідея, що все пояснюється зростанням чисельності та влади бізнесових класів – торгівців, а згодом і промисловців). Але навіть на цьому рівні до такого пояснення слід ще додати посилання на зміну вимог до державної влади. Вона дедалі більше зосереджувалася на управлінні елітами, які збільшували виробництво та корисний обмін, оскільки це було ключовою умовою нарощування політичної та військової сили – як це видно на досвіді Голландії та Англії. Звичайно ж, щойно деякі нації починали «розвиватися» економічно, їхні суперники були змушені або йти тим самим шляхом, або переходити на другорядні ролі. Це сприяло піднесенню позицій комерційних класів не менше, якщо не більше, ніж їхня чисельність та багатство.

Ці чинники були важливими, але вони не можуть до кінця пояснити ту зміну засад, про яку я згадував раніше. На цей шлях нас навели зміни на кількох рівнях – не лише на економічному, а й на політичному та духовному. У цьому, гадаю, Вебер мав рацію – принаймні загалом, якщо й не в усіх деталях.

Первинна важливість наполегливої роботи кожного відповідно до його професії зумовлювалася тим, що відтак люди визначали собі «встановлене спрямування» – використовуючи вже згаданий мною пуританський вислів. Якщо впорядковане життя ставало вимогою, й не лише для військової чи духовної/інтелектуальної еліти, а й для мас звичайних людей, вони мали впорядковано та серйозно поставитися до того, що вони робили й мали робити в житті – тобто до виконання певних продуктивних функцій. Справді впорядковане суспільство вимагає від людей серйозного ставлення до їхніх економічних занять і приписує їм дисципліну. Це було «політичне» підґрунтя.

Однак у представників Реформації, а також у дедалі більшої кількості католиків була також нагальна духовна підстава висувати цю вимогу – та сама, на яку вказав Вебер. Висловлюючи її в реформаційному варіанті: якщо ми збираємося відкинути католицьку ідею, що деякі покликання є вищими за інші (целібат чи чернецтво, які дотримуються «порад досконалості»), якщо ми наполягаємо, що всі християни мусять бути стовідсотковими християнами і що такими можна бути в кожному покликанні, ми мусимо також стверджувати, що звичайне життя, яким не може не жити переважна більшість, життя виробництва та сім'ї, роботи та сексуальних стосунків, є так само освяченим, як і будь-яке інше. Насправді воно освячене навіть більше за чернецький целібат, бо цей останній ґрунтується на марній і бундючній претензії на віднайдення вищого шляху.

Так формується основа того освячення звичайного життя, яке, на моє переконання, величезною мірою сформувало нашу цивілізацію, переливаючись із первинної релігійної в незліченну кількість секулярних форм. Два його боки – це (1) піднесення звичайного життя як осереддя найвищих форм життя християнина і (2) негативне ставлення до еліт з їхнім начебто вищим способом існування – чи то у Церкві (чернецький стан), чи то у світі (стародавня за походженням етика, яка ставила споглядання вище за продуктивну працю). Сильні світу цього скидаються зі своїх насиджених місць, а підносяться прості та покірливі.

Обидва ці боки мають великий вплив на модерну цивілізацію. Перший із них є одним з тих чинників, які зумовлюють пересування економіки в самісінький центр нашого життя, а також ту надзвичайну вагу, що її ми надаємо сімейному життю чи «стосункам». Другий визначає докорінну важливість рівності в нашому суспільному та політичному житті[22].

Усі ці матеріальні та духовні чинники допомагають пояснити те поступове пересування економіки на центральне місце, яке чітко спостерігається вже у вісімнадцятому столітті. Одночасно

[22] Докладніше я обговорюю цю тезу в іншій своїй книзі: *Sources of the Self* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), chapter 13.

додаються ще інші чинники – або, можливо, інші наслідки «політичного» чинника, згаданого вище. Дедалі більше усталюється думка про те, що торгівля та економічна активність є запорукою миру й упорядкованого існування. «Le doux commerce» (*лагідна комерція) протиставляється руйнівним наслідкам аристократичного потягу до військової слави. Що більше суспільство звертається до торгівлі, то більш «ґречним» та цивілізованим воно стає, то більше воно вдосконалюється в мистецтвах миру. Поштовх до збагачення тлумачиться як «лагідна пристрасть». Коли він охоплює ціле суспільство, він може допомогти контролювати та вгамовувати жорстокі пристрасті. Можна сказати інакше: збагачення прислуговується нашим «інтересам», а інтерес може контролювати й приборкувати пристрасті[23]. Кант навіть вірив, що після впровадження республіканського державного устрою, а отже, збільшення контролю за владою з боку звичайних платників податків, які діють відповідно до власних економічних інтересів, люди будуть дедалі менше вдаватися до війн.

Нове економікоцентричне розуміння природного порядку лежить в основі вчень про гармонію інтересів. Ця ідея навіть накидається на Всесвіт, порядок у якому у вісімнадцятому столітті тлумачиться не як ієрархія дієвих форм, а як взаємовплив різних його складових, чиї цілі переплітаються між собою. Речі узгоджуються, бо служать одна одній для виживання та процвітання. У цьому плані вони формують ідеальну економіку.

> Поглянь: рослини смерть підтримує життя,
> Поглянь: життя у розпаді дає рослині майбуття.
> І кожна форма, гинучи, до інших додається
> (По черзі ми конаємо, як подих нам урветься).
> Як бульбашка в Матерії незглибнім океані –
> Постала форма, луснула – й у ньому ж і розтане.
> Усе пов'язано: із Цілим – часточка вмируща,
> Усе живе одна Душа плекає всюдисуща –

[23] Albert Hirschman, *The Passions and the Interests* (Princeton: Princeton University Press, 1977). У своїх міркуваннях я великою мірою спираюся на матеріали цієї надзвичайно цікавої книги.

Єднає більше з меншим, й за мету Людини
Вчиня Тварину, а Людину – за мету Тварини.
Всі служать, служать всім, ніхто не однина,
Ланцюг триває, де ж йому кінець – хто зна.
.....
В природі кожної істоти Бог вбачає
Належну благодать й для неї межі визначає.
Та давши Цілому благословення і кордони
Взаємне щастя з користі взаємної взаконив.
Тож від початку цей Порядок діє завше
До тварі – твар, людину до людини прив'язавши[24].

З усього цього Поуп тріумфально виводить: «...що справжні ЛЮБОВ ДО СЕБЕ й СУСПІЛЬНЕ – те саме» («...that true SELF-LOVE and SOCIAL are the same»)[25].

Таким чином, можна припустити, що першою великою зміною, спричиненою новою ідеєю порядку – як у теорії, так і в суспільній уяві – стало наше розуміння суспільства як «економіки», набору взаємопов'язаних дій із виробництва, обміну та споживання, що формують систему з власними законами та власною динамікою. «Економіка» не є просто владним управлінням нашими спільними ресурсами (на рівні господарства чи держави); вона визначає той спосіб, яким ми пов'язані одне з одним, ту царину співіснування, яка в принципі могла б бути самодостатньою, якби їй не загрожували безлади та конфлікти. Осягнення економіки як системи є досягненням теорії вісімнадцятого століття – фізіократів та Адама Сміта; але осмислення економічного співробітництва та обміну як найважливішої мети й найпершої турботи суспільства є такою зміною нашої суспільної уяви, яка лише почалася в той період і триває дотепер. Відтак організоване суспільство не дорівнює державному устрою; інші виміри суспільного існування також набувають власних форм і власної цілісності. Це відбиває і зміна тлумачення самого терміна «громадянське суспільство», що також відбувається в цей період.

---

[24] Переклад Лесі Лисенко.

[25] Alexander Pope, *Essay on Man*, III, 9–26, 109–114; IV, 396.

Такою є перша з трьох форм суспільної уяви, які я прагнув обговорити. Але перед тим, як звернутися до другої форми, я хочу вказати одну загальну рису нашого модерного самоусвідомлення, яка унаочнюється, коли ми протиставляємо економіку двом іншим формам. Ці обидві – громадська сфера та самоврядна «спільнота» – змальовують нас як колективних дієвців. І саме ці нові модуси колективної дієвості належать до найпоказовіших рис західного світу від модерної доби: ми, зрештою, розуміємо себе як людей, що живуть у демократичну епоху.

Однак опис економічного життя в термінах «невидимої руки» виявляє зовсім іншу картину. Тут немає колективного дієвця; ба більше, наявність такого дієвця явно чи неявно заперечується. Є лише індивідуальні дієвці, що діють задля власної користі, а сукупний результат їхньої дії постає неначе сам собою. Він має певні передбачувані форми, оскільки існують закони, що скеровують спосіб поєднання міріад індивідуальних дій у єдине ціле.

Це об'єктивована картина, в межах якої суспільні події тлумачаться так само, як і будь-які процеси в природі, що підкоряються власним законам. Але таке об'єктивоване бачення суспільного життя є такою ж частиною модерного розуміння, як і нові способи уяви суспільної дієвості, й воно також виводиться з модерного тлумачення морального порядку. Те та інше йде пліч-о-пліч. Щойно ми доходимо ідеї суспільного порядку, який уже не є наслідком впливу незмінних Форм на плинну реальність у дусі Платона, а постає як набір форм, що їх інертна реальність набуває під впливом людської дієвості, як нам потрібні водночас і картина будови цієї інертної реальності, разом із каузальними зв'язками, що її структурують, і також моделі нашого колективного впливу на неї. Інженер повинен знати закони тієї природної царини, з якою він наміряється працювати, так само, як він повинен мати план власних дій; ба більше, друге не можна навіть розробити, не знаючи першого.

Як наслідок, ця епоха також починає розглядати як основу своєї політики перші паростки об'єктивації в суспільних науках – починаючи з «Огляду Ірландії» Вільяма Петті (1656),

безпрецедентного на той час зібрання фактів і статистики стосовно багатства, продуктивності та демографії, які мали стати засадами майбутньої політики. Об'єктивовані картини суспільної реальності є настільки ж визначною рисою західної модерності, як і утворення великомасштабних колективних дієвців[26]. Модерне осягнення суспільства є невикорінно двофокусним.

Щоб краще зрозуміти цю зміну в природі науки, нам варто поглянути на неї з протилежного боку. Допоки суспільство розумілося в термінах чогось на кшталт Платонової чи Аристотелевої телеології, таке двофокусне бачення було неможливим. Говорячи про телеологію, я не хочу згадувати жодні розлогі метафізичні вчення. Я кажу про поширене розуміння суспільства як такого, що має «нормальний» порядок, який тяжіє до саморегуляції, але може підпадати під певні загрози, що після певного рубежу здатні підштовхнути його вбік розпаду, цивільного розбрату або й цілковитої втрати властивої йому форми. Таке розуміння суспільства дуже подібне до нашого розуміння себе як організмів у термінах ключових понять здоров'я та хвороби.

Навіть Макіавеллі зберігає таке розуміння суспільства, коли йому йдеться про форми республіки. Задля збереження цих форм потрібно втримати певний напружений баланс між «грандами» (*grandi*) та простолюдом. Здорова держава втримує цей баланс завдяки взаємодії чи суперництву та взаємному нагляду різних станів. Проте можливі й певні загрози, як-от надмірний інтерес з боку громадян до їхнього приватного багатства та власності. Це породжує «корупцію» (*corruzione*), і за відсутності вчасної та жорсткої реакції кладе край республіканській свободі. Тут вбачається каузальна залежність – багатство підриває свободу – але вжиті при цьому терміни з їхнім потужним нормативним відлунням засвідчують, що це розуміння суспільства спирається на поняття нормальної форми.

Допоки суспільна думка організована в подібний спосіб, двофокусне розуміння неможливе. Реальність розуміється не

[26] Див. цікаве обговорення цього питання в: Mary Poovey, *A History of the Modern Fact* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), chapter 3.

як інертна, а як організована відповідно до нормальної форми, яка встановлюється в межах певної відстані від її належного вигляду, а за цими межами впадає в стан руйнації, точнісінько як здорове людське тіло. Успішна колективна дія розглядається як така, що відбувається в межах царини, визначеної цією формою; ба більше, форма є умовою дії; щойно ми втрачаємо цю форму, колективна дія розпадається на корумповані звитяги саморегульованих індивідів. Тут немає ані інертної реальності, ані зовнішньої до неї дії, яка надає їй певного вигляду.

Може видатися, що Смітова ідея «невидимої руки» визначає новий «нормальний» порядок – а саме порядок взаємного збагачення. У деяких аспектах його справді можна сприймати саме так, і саме так на нього посилаються неоліберальні прибічники «ринку» наших днів. Але це не порядок колективної дії, оскільки «ринок» є запереченням колективної дії. Для нормального функціонування ринок потребує деяких патернів втручання (підтримка порядку, примушення до виконання контрактів, встановлення системи мір і ваги тощо) та (як невпинно наголошується) деяких патернів невтручання («хай уряд не пхає свого носа...»). Що ж до «невидимої руки» Сміта, то в ній, з погляду старої науки, вражає інше: спонтанний порядок тут породжується діями *корумпованих*, тобто цілковито своєкорисливих дієвців. На відміну від зазначеного Макіавеллі зв'язку між багатством і корупцією, відкриття Сміта ніяк не стосується нормативних умов належної колективної дії.

У науці, що опікується такими колективними діями, немає місця ані для дії, не обрамованої нормативно встановленою реальністю, ані для вивчення нормативно нейтральної, інертної суспільної царини. Інакше кажучи, тут немає ніші для жодної з двох складових модерного двофокусного бачення суспільства.

Ця трансформація природи «науки» також пов'язана зі зміною, яку я зазначав кількома абзацами вище. Для людей модерності організоване суспільство вже не дорівнює державному устрою. Щойно ми виявляємо безособові процеси, які відбуваються незалежно від волі дієвців, ми можемо припускати існування закономірної систематичності також і в інших сторонах життя

суспільства. «Невидима рука», що скеровує економіку, є лише одним із прикладів; пізніше науковий розгляд застосовується також до інших аспектів суспільного життя, культури чи демографії. Як виявляється, є багато способів розглянути ту саму сукупність людських істот, що систематично взаємодіють, як ціле, як «суспільство». Можна подавати це ціле як «економіку» чи «державу», як «громадянське суспільство» (тепер осягнуте в його неполітичних аспектах), або як просто «суспільство», «культуру» тощо. «Суспільство» від'єдналося від державного устрою й перетворилося на самодостатнє багатостороннє ціле.

Важливим мотивом цієї наукової революції є відкидання нормативного мислення в термінах *теле-*. Однак те саме можна сказати й про теорії моралі, які постають з модерної ідеї порядку. Звідси ворожість до Аристотеля з боку Лока та його послідовників. Звісно ж, відкидання телеології зумовлювалося розвитком нової механістичної науки; але його також підживлювала нова теорія моралі. Нова атомістична теорія «природного закону» відрізнялася від попередніх теорій – наприклад, Томи Аквінського – насамперед своїм послідовним відстороненням від Аристотелевої матриці, яка відігравала центральну роль у того ж Томи. Належні форми політичного устрою вже не можна було виводити з *телосу*, який визначально впливає на людське суспільство. Тепер закон обґрунтовується або тим, що його приписує Бог (Лок), або тим, що він має логічний сенс під кутом зору раціональної та суспільної природи людини (Гроцій), або (пізніше) тим, що він дає змогу забезпечити гармонію інтересів[27].

Потрібно зазначити, що модерне двофокусне бачення суспільства має свої складнощі. Я вже згадував раніше, що центральне місце свободи в модерному моральному порядку зумовлюється одразу багатьма чинниками: це й одна з головних властивостей людей, що за взаємною згодою сформували суспільство, й ознака їхнього стану як винахідників, що

[27] Див.: J. B. Schneewind, The Invention of Autonomy (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), Part I; Pierre Manent, La Cite de l'Homme (Paris: Fayard, 1994), Part I.

розбудовують власний суспільний світ (а не народжуються в такому світі, який уже має власні «нормальні» форми). Однією з підстав для відкидання Аристотелевої телеології було саме те, що в ній вбачалася загроза обмеження нашої свободи визначати власне життя й розбудовувати власне суспільство.

Проте такий поступ думки породжував протистояння двох шкіл. Те, що одна з них розглядала як об'єктивне визнання неминучої реальності, друга розуміла як відмову людини від розбудови власного світу через капітуляцію перед хибною «позитивністю». Це протистояння зумовлювалося насамперед вагою, що надавалася свободі. Критичні міркування такого роду посідають центральне місце у творах Руссо, а згодом Фіхте, Геґеля та Маркса. Годі й наголошувати їхню значущість для нашої цивілізації з її постійним прагненням перетворити (висловлюючись у термінах Геґеля–Маркса) те, що проживалося просто «в собі», на те, що припускається «для себе». Проявом цього є регулярні спроби мобілізувати певні групи людей, які спершу були просто об'єктивними соціологічними категоріями (як-от «люди з фізичними вадами» чи «набувачі доброчинної допомоги»), перетворюючи їх на організованих, колективних дієвців.

Але ще до вказаних філософів та їхнього подальшого впливу сформувалася цивільна гуманістична традиція етики республіканського самоврядування. Тут ми натрапляємо на суперечність, невіддільну від самого модерного морального порядку, яка викликала неспокій та підозри від самого початку її входження в нашу суспільну уяву. Вище ми бачили, що усталення цієї уяви пов'язувалося з самоусвідомленням модерного суспільства як комерційного і що перехід до комерційної стадії розглядався як причина великого внутрішнього замирення модерних держав. Місце найвищої людської діяльності в цьому суспільстві призначалося вже не війні, а виробництву. Суспільство вороже ставилося до старих моральних кодексів військової честі й тяжіло до нівелювання.

Однак це не могло не викликати опору, який ішов не лише від тих станів, що найбільше постраждали від скасування старого

порядку («дворянство шпаги»), а й від численних представників інших станів, яким здавалося, що усталення комерційного суспільства спричиняло занепад і навіть цілковите зникнення величі, героїзму та щиросердної відданості неутилітарним цілям.

Одним із проявів такого неспокою стали побоювання щодо того, що людина, дотримуючись етосу ґречного суспільства, стає зманіженою, втрачає свої чоловічі чесноти, – постійний мотив думки вісімнадцятого століття. На найпримітивнішому рівні це викликало повстання аристократичних бешкетників проти ґречних умовностей тієї доби; на трохи вищому рівні – спричинило відродження в Англії вісімнадцятого століття дуельної традиції[28]. Але на найвищому рівні результатом цих побоювань стало формування етики цивільного гуманізму, яка стала противагою етосу комерційного суспільства, або, можливо, компенсацією за небезпеки, розслаблення, корупцію, втрату свободи, що їх принесла із собою модерна доба. Такі думки не були маргінальними: ними переймалися деякі найвпливовіші мислителі того часу, включно з Адамом Смітом[29].

Ці побоювання та суперечності залишилися центральною складовою модерної культури. В одній своїй формі вони могли призвести до перегляду модерної ідеї порядку з метою збереження цивільних чеснот, або свободи, або невідчуженого

[28] Philip Carter, *Men and the Emergence of Polite Society* (London: Longman, 2001), chapters 3 and 4; Anna Bryson, *From Courtesy to Civility* (Oxford: Oxford University Press, 1998), chapter 7.

[29] Справді, визнані нами вершини суспільствознавства доби Просвітництва, від Монтеск'є до Ферґюсона, не були геть однотонними; ці автори спиралися не лише на модерний стиль об'єктивної науки, а й на традиції республіканського мислення. Адам Сміт, який висунув ідею «невидимої руки», також розмірковував про негативні наслідки надмірного поділу праці для громадянства та для військового духу «великої людської громади» (The Wealth of Nations. Oxford: Clarendon Press, 1976, Volume 2, p. 787.); Ферґюсон, автор однієї з найвпливовіших теорій стадіального розвитку комерційного суспільства, досліджував умови, за яких подібне суспільство може піддатися «корупції» (Adam Ferguson, *Essay on the History of Civil Society* (New Brunswick, N.J.: Transaction Books, 1980), Parts V and VI.).

самоврядування – як ми це бачимо у філософії Руссо чи Маркса. В іншій – люди розглядали ці суперечності як потенційну загрозу виродження, істотно властиву модерному порядку, але, не бажаючи відкинути цей порядок як такий, вдавалися до пошуку профілактичних засобів нейтралізації його небезпечних тенденцій (до цієї категорії належали Сміт і пізніше Токвіль).

Але побоювання з приводу нівелювання, занепаду героїзму та величі могли вилитися також і в несамовите зречення модерного морального порядку й усього, що з ним пов'язане – як ми це бачимо в Ніцше. Спроби побудувати державний устрій навколо альтернативної ідеї порядку в самому осередді модерної цивілізації, насамперед у вигляді різноманітних форм фашизму та пов'язаного з ним авторитаризму, зазнали невдачі. Проте незмінна популярність Ніцше показує, що його руйнівна критика досі залишається промовистою для багатьох. Модерний порядок, хай би як міцно він усталився (чи, може, якраз завдяки цій міцності), досі викликає чималий опір.

4. Громадська сфера

(2) Економіка стала, напевно, першим виміром «громадянського суспільства», в якому воно набуло ідентичності, незалежної від державного устрою. Але дуже швидко за економікою пішла й громадська сфера.

Я хочу описати громадську сферу як спільний простір, в якому члени суспільства неминуче зустрічаються завдяки численним засобам комунікації (друковані та електронні ЗМІ, особисті контакти) задля обговорення спільних питань і формування спільної думки з їхнього приводу. Я кажу «спільний простір», а не «спільні простори», бо при всьому розмаїтті способів та змісту комунікації всі її канали у певний спосіб пов'язані між собою (обговорення в телевізійній студії враховує матеріали ранкової газети, яка, своєю чергою, посилається на вчорашні радіодебати тощо). Ось чому ми зазвичай кажемо про «громадську сферу» в однині.

Громадська сфера – центральна ознака модерного суспільства, до такої міри, що навіть там, де вона насправді придушується чи

піддається маніпуляціям, її доводиться фальшувати. Імітувати громадянську активність загалом були змушені всі модерні деспотичні режими. Перші шпальти газет начебто відбивають думки їхніх авторів, якими ті щиросердно діляться зі своїми співвітчизниками; організовані масові демонстрації начебто дають вихід обуренню широких народних мас. Усе відбувається так, неначе громадська думка справді формувалася в процесі вільного обміну думками, хоча насправді результат обміну визначений від самого початку.

У цьому підрозділі я широко використовуватиму матеріали двох дуже цікавих книжок. Перша з них була видана майже тридцять років тому, але тільки нещодавно перекладена англійською – це «Структурне перетворення громадської сфери» Юргена Габермаса[30], де йдеться про розвиток громадської думки в Західній Європі вісімнадцятого століття. Друга – це нещодавня публікація Майкла Ворнера «Освіченість республіки»[31], яка описує аналогічні явища в британо-американських колоніях.

Центральною темою книги Габермаса є формування в Західній Європі вісімнадцятого століття нового розуміння громадської думки. Окремі публікації та малі групи чи місцеві кола спілкування тепер розглядалися як складові однієї великої дискусії, з якої поставала «громадська думка» всього суспільства. Інакше кажучи, формувалося уявлення про те, що далекі одне від одного люди, які поділяли той самий погляд, поєднувалися в особливому просторі дискусії, в якому вони могли обмінюватися своїми ідеями з іншими, доходячи з ними остаточної згоди.

Що це за спільний простір? Коли спробувати його осмислити, він видається доволі дивним. Люди, що входять у нього, ніколи не зустрічаються між собою – такою є початкова умова. Але вони розглядаються як поєднані спільним обговоренням через засоби масової комунікації, роль яких у вісімнадцятому столітті

---

[30] Jürgen Habermas. *The Structural Transformation of the Public Sphere* / Translated by Thomas Burger (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1989); Німецький оригінал: *Strukturwandel der Offentlichkeit* (Neuwied: Luchterhand, 1962).

[31] Michael Warner, *The Letters of the Republic*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990.

виконували друковані видання. Книги, брошури, газети перебували в обігу серед освіченої громадськості, поширюючи тези, аналізи, аргументи, контраргументи, які постійно зіштовхувалися та спростовували одне одного. Їх активно читали й часто обговорювали в зібраннях, вітальнях, кав'ярнях, салонах та/або більш офіційних громадських місцях на кшталт парламенту. Із цього всього поставало відчуття якогось спільного погляду, який і вважався «громадською думкою» в цьому новому розумінні.

Це і є «громадська сфера» в тому сенсі, який я тут маю на увазі. Наголошу ще раз на тому, що я казав щойно: йдеться про висновок, який «вважається» громадською думкою. Це так, бо громадська сфера може існувати, лише якщо вона уявляється як така. Якщо поодинокі обговорення не розглядаються їхніми учасниками як складові одного великого обміну думок, не може йтися про якусь спільну «громадську думку». Це не означає, що уява тут є всесильною; існують об'єктивні умови – внутрішні (наприклад, фрагментарні локальні обговорення посилаються одне на одного) і зовнішні (наявність друкованих матеріалів, що поступають в обіг з численних незалежних джерел і формують єдину основу для спільного обговорення). Як часто кажуть, модерна громадська сфера спирається на дію «друкованого капіталізму». Проте, як показує Ворнер, самий по собі друк і навіть «друкований капіталізм» ще не є достатньою умовою розвитку громадської сфери. Друк має потрапити в належний культурний контекст, у якому може постати істотне спільне розуміння[32]. Громадська сфера була зміною суспільної уяви, й ця зміна мала ключове значення для розвитку модерного суспільства. Це був важливий крок на довгому шляху його поступу.

Тепер ми можемо ліпше зрозуміти ознаки громадської сфери, а також чому вона стала новацією вісімнадцятого століття. Я вже сказав, що це був своєрідний спільний простір, у якому люди, що ніколи не зустрічалися між собою, залучалися до спільного обговорення, доходячи з рештою єдиної думки. Тут я волів би ввести нову термінологію. Ми можемо казати про «спільний простір»,

[32] *Letters*, chapter 1.

коли люди збираються докупи, щоб разом щось вдіяти чи на чомусь зосередитися – ритуал, споглядання вистави, розмова, святкування визначної події тощо. Їхні дії з'єднуються, а не просто збігаються, бо вони одразу стосуються спільного об'єкта чи мети – а не так, що кожен, дбаючи суто про своє, раптово виявляє, що його інтерес збігається з інтересами інших. У цьому сенсі «думка людства» є простим наслідком збігу, натомість громадська думка вважається такою, що постає внаслідок численних спільних дій.

Інтуїтивно зрозумілим є таке бачення спільного простору: люди збираються разом для спільної мети, хай би це було спілкування (в невеликому колі) або (в ширшому масштабі) дорадче зібрання, ритуал, святкування, перегляд футбольного матчу чи оперної вистави тощо. Спільний простір, сформований таким скупченням людей у певному місці, я буду називати «топічний спільний простір».

Але громадський простір, як ми його визначили, є трохи інакшим. Він виходить за межі топічних просторів. Ми можемо сказати, що він пов'язує велику кількість таких просторів у єдиний великий простір незібрання. Та сама громадська дискусія має проходити через наше обговорення сьогодні, чиєсь щиросердне спілкування вчора та газетне інтерв'ю в четвер – і так далі. Такий різновид нелокального спільного простору я буду називати «метатопічним». Отже, громадська сфера, що формується у вісімнадцятому столітті, є метатопічним спільним простором.

Ми вже встановили, що такі простори частково формуються спільним розумінням, до якого вони не зводяться, але без якого вони не можуть існувати. Новий безпрецедентний різновид такого простору передбачає нове й безпрецедентне розуміння. Саме це можна сказати про громадську сферу.

Новою тут є не власне метатопічність: адже Церква і держава вже існували як метатопічні простори. Тож нам необхідно прояснити справжню новизну громадської сфери, що дозволить нам відкрити її істотні риси як складової тривалого процесу переходу до секулярної доби.

Я кажу тут про єдиний процес, оскільки ця зміна суспільної уяви надихалася модерною ідеєю порядку. Наразі нам слід виокремити дві її властивості. На першу я щойно вказував: ідентичність суспільства тепер не залежить від політичного виміру. Друга полягає в тому, що суспільство також має силу як джерело легітимності. Важливість цих властивостей стане зрозумілою, якщо ми знову звернемося до первинних ідеалізацій – скажімо, Гроція чи Лока.

По-перше, як я вже показав у своєму попередньому начерку (пункт 1), в ідеалізації Гроція-Лока політичне суспільство розглядається як інструмент забезпечення чогось дополітичного. Тут передбачається ментальна позиція за межами політичного устрою, з якої можна оцінювати його ефективність. Саме це відбивається в нових способах уявляти суспільне життя, як незалежне від політичного виміру – зокрема, в економіці та громадській сфері.

По-друге, серед прав, які захищає суспільство, центральним правом є свобода (пункт 3). Відгукуючись на це, а також на відповідне розуміння дієвості, модерна теорія надає великої вагомості ідеї взаємної згоди громадян як фундаторів політичного суспільства, що надалі перебувають у його межах.

Звісно ж, теорії легітимного правління, як заснованого на суспільній угоді, були й раніше. Проте новим для теорій цього століття стало перенесення вимоги згоди на більш засадничий рівень. Ішлося не про те, що начебто вже наявний народ має надати свою згоду тим, хто претендував керувати суспільством. Первинна згода тепер виводить нас з природного стану й започатковує саме існування колективності, яка накладає певні обмеження на своїх індивідуальних членів.

Початкова вимога історично первинної згоди як умови легітимності легко могла перетворитися на вимогу поточної згоди. Уряди мають умовою своєї легітимності завоювання згоди своїх підданих – і не один раз, а постійно. Так увиразнюється легітимаційна функція громадської думки.

Я розглядатиму ці властивості громадської сфери в зворотному порядку. Найкраще зробити це, висловлюючи новизну цієї сфери на двох рівнях: як вона *діє* і чим вона *є*.

По-перше, як вона діє – або, радше, що діється в ній. Громадська сфера є місцем дискусії, яка потенційно залучає кожного (хоча у вісімнадцятому столітті це стосувалося лише освіченої чи «просвіченої» меншості) і де суспільство може дійти спільної думки стосовно важливих питань. Їхній спільний розум – це рефлективний погляд, який постає з критичного обговорення, а не просто підсумовує будь-які думки, що можуть трапитися серед людності[33]. Як наслідок, ця думка набуває нормативного статусу: уряд має дослухатися до неї. Для цього є дві причини, з яких перша поступово поглинає другу, заступаючи її місце. Перша полягає в тому, що громадська думка радше за все буде освіченою, тож уряду було б цілком доречно пристати на неї. Цю ідею чітко висловлює Луї Себастьян Мерс'є, якого цитує Габермас[34]:

> Les bons livres dépendent des lumières dans toutes les classes du peuple; ils ornent la vérité. Ce sont eux qui déjà gouvernent l'Europe; ils

[33] Це показує, наскільки громадська думка, як її розуміли наприкінці вісімнадцятого століття, відрізняється від того, що досліджують сьогоднішні соціологічні опитування. Явище, яке вимірюють ці опитування, з погляду зазначеного мною вище розрізнення є проявом збігу і не має поставати з обговорення. Це щось на кшталт «думки людства». Ідеал, який лежить в основі версії вісімнадцятого століття, є іншим; він добре висловлений у цитаті з Берка, яку наводить Габермас (*Structural Transformation, pp. 117–118*): «У вільній країні кожна людина вважає, що має діло до всіх громадських питань, має право формувати й поширювати свою думку з їхнього приводу. Люди старанно досліджують, обмірковують і обговорюють ці питання. Вони допитливі, завзяті, уважні та ревні. Роблячи ці питання щоденним предметом думок та обговорення, багато хто з них доходить цілком задовільної думки з їхнього приводу, а деякі доходять дуже значних висновків... В інших же країнах про громадські справи піклуються лише ті, кому це годиться за посадою, і вони не наважуються вселити свої думки одне одному: така спроможність є надзвичайно рідкісною для будь-якого життєвого стану. У вільних країнах часто трапляється так, що в магазинах та майстернях можна знайти більше справжньої громадської мудрості та проникливості, ніж у палатах князів тих країн, де ніхто не наважується мати власну думку, допоки її не дійде володар».

[34] Habermas, *Structural Transformation*, p. 119.

éclairent le gouvernement sur ses devoirs, sur sa faute, sur son véritable intérêt, sur l'opinion publique qu'il doit écouter et suivre: ces bons livres sont des maîtres patients qui attendent le réveil des administrateurs des États et le calme de leurs passions.

Добрі книжки залежать від просвіти в усіх класах людей; вони збагачують істину. Саме вони вже керують Європою; вони просвічують уряд щодо його обов'язків, його похибок, його справжнього інтересу, щодо громадської думки, якої він має дослухатися й дотримуватися: ці добрі книжки є терплячими господарями, які очікують на пробудження державних урядовців й угамування їхніх пристрастей.

Добре відомо, що такої ж думки дотримувався Кант.

Друга причина зумовлена тезою про суверенність народу. У цьому плані уряд не лише мав би, а й морально зобов'язаний дослухатися до громадської думки. Уряди мають законодавствувати й правити в оточенні розважливої громадськості. Парламент чи суд, приймаючи свої рішення, має узагальнювати та вводити в дію те, що вже постало з просвічених дискусій між людьми. Звідси випливає те, що Ворнер слідом за Габермасом називає «принципом нагляду», який вимагає, щоб діяльність урядових органів була відкритою для її уважного вивчення обізнаними громадянами[35]. Законодавчі міркування, стаючи публічними, інформують громадську думку, сприяючи її якнайбільшій раціональності, й водночас відкриваються для тиску з її боку, тим самим визнаючи за правило, що законодавство має, зрештою, підкорятися ясному наказові цієї громадської думки[36].

---

[35] *Letters*, p. 41.

[36] Пор. промову Фокса, цитовану Габермасом (Habermas, *Structural Transformation*, pp. 65–66): «Безумовно правильно й обачно радитися з громадською думкою... Якщо трапляється так, що громадська думка не збігається з моєю; якщо, коли їм указують на небезпеку, вони не бачать її в тому ж світлі, що я, або якщо вони віддають перевагу іншому способу зарадити, ніж той, що обираю я – я маю вважати відставку своїм обов'язком перед моїм королем, моєю Країною, моєю честю, аби вони могли впроваджувати той план, що видається їм найкращим, за допомоги підхожого інструменту, тобто людини, яка мислить разом із ними ... але одне є беззаперечним: я маю надати публіці засоби формування її думки».

Отже, громадська сфера є місцем, де виробляються раціональні погляди, що мають скеровувати діяльність уряду. Тепер це вважається істотною ознакою вільного суспільства. Як висловлювався Берк, «у вільній країні кожна людина вважає, що має діло до всіх громадських питань»[37]. Звичайно, в цьому є щось цілком нове, коли порівнювати вісімнадцяте століття з безпосереднім минулим Європи. Але наскільки це є новим для історії? Хіба не є це ознакою будь-якого вільного суспільства?

Ні: тут є тонка, але важлива різниця. Порівняймо модерне суспільство з громадською сферою античної республіки чи полісу. У цьому останньому ми можемо уявити собі, як дискусії з громадських питань відбуваються за різних обставин: серед друзів на симпозіумі, під час зустрічі на агорі, а також, звісно, в народному зібранні, де питання вирішується остаточно. Дискусія вирує довкола і зрештою досягає рішення, яке приймає вповноважений орган. Різниця ж полягає в тому, що дискусія за межами цього органу є підготовкою до дії, яку в межах цього органу здійснюють ті самі люди. «Неофіційні» дискусії не відокремлені, не мають власного статусу й не утворюють свого особливого метатопічного простору.

Однак у модерній громадській сфері відбувається саме останнє. Це простір дискусії, що свідомо розглядається як така, що перебуває зовні влади. Влада має дослухатися до неї, але сама вона не є здійсненням влади. У цьому сенсі її екстра-політичний статус є принципово важливим. Як ми побачимо нижче, він пов'язує громадську сферу з іншими гранями модерного суспільства, що також розглядаються як істотно екстраполітичні. Цей екстраполітичний статус не просто визначається негативно, як брак влади. Він також розглядається позитивно: саме тому, що громадська думка не є здійсненням влади, вона може бути ідеально відстороненою від партійного духу та партійних резонів.

Інакше кажучи, з модерною громадською сферою постає ідея про те, що політична влада має перебувати під наглядом та контролем чогось зовні неї. Звісно ж, новим тут був не

[37] Цитовано у Габермаса, *Structural Transformation*, p. 117.

сам зовнішній контроль, а радше природа інстанції, яка його здійснювала. Тепер це не воля Бога й не закон природи (хоча може вважатися, що ця інстанція представляє і висловлює їх), а різновид дискурсу, що походить від розуму – а не від влади чи традиційного авторитету. Як висловлюється Габермас, влада має приборкуватися розумом. Загальна думка полягала в тому що *veritas non auctoritas facit legem*[38].

У цьому сенсі громадська сфера відмінна від усього, що було до неї. Вона визначається як «неофіційна» дискусія за межами царини влади, але може дійти рішення надзвичайної вагомості. Вона запозичує певні образи стародавніх представницьких органів – це є особливо наочним на прикладі Сполучених Штатів Америки, – щоб подати всю громадськість як один простір дискусії. Але, як показує Ворнер, тепер ця модель оновлюється. Ті, хто звертається до громадськості, нагадують промовців перед зібранням; але, на відміну від справжніх стародавніх зібрань, вони прагнуть певної безособовості та неупередженості, уникаючи партійного духу. Вони намагаються заперечити власну особливість, піднімаючись над «кожним приватним чи частковим поглядом». Ворнер називає це «принципом негативності». І ми можемо побачити його не лише як такий, що радше пасує друкованим (а не усним) засобам комунікації, а і як прояв ключової ознаки нової громадської сфери як екстраполітичної, як дискурсу розуму *щодо* влади і зверненого *до* влади, а не такого, що *скеровується* владою[39].

Як вказує Ворнер, формування громадської сфери передбачає порушення старого ідеалу суспільного порядку, не розділеного конфліктом і відмінностями. Навпаки, тепер передбачається, що суперечка виникатиме й триватиме, залучаючи, в принципі, кожного, й це цілком легітимно. Стара єдність зникає назавжди.

---

[38] Ibid., p. 82 («закон робить істина, а не влада». – *Прим. перекл.*)

[39] Див. *Letters*, pp. 40–42. Ворнер також вказує, що формування цього модусу, зумовленого багатьма чинниками одночасно, було пов'язане з безособовою дієвістю модерного капіталізму (с. 62–63), а ще на тісний зв'язок між тяжінням до безособовості та боротьбою з імперською корупцією, яка була вельми важливою в колоніях (с. 65–66).

Проте її має змінити нова єдність. Адже нескінченна суперечка не має бути справою влади – чимось на кшталт громадянської війни словесними засобами. Її потенційно розділювальні та руйнівні наслідки нейтралізуються тим, що це дискусія за межами влади, раціональна дискусія, яка прагне неупереджено визначити спільне благо. «Мова опору суперечці промовляє норму суперечки. Вона мовчки перетворює ідеал суспільного порядку, не обтяженого конфліктними дискусіями, на ідеал дискусії, не обтяженої суспільними конфліктами»[40].

Отже, як *діє* громадська сфера? Її функція полягає в тому, що вона дає суспільству змогу дійти спільної думки без посередництва політичної сфери, через раціональний дискурс поза межами влади, який, утім, є нормативним для влади. Тепер спробуймо виявити, якою має *бути* ця сфера, аби здійснювати цю функцію.

Можливо, найкращий для нас спосіб полягає в тому, щоб спробувати визначити, що в цій сфері є новим та безпрецедентним. Я хочу зробити це в два кроки. По-перше, є один аспект цієї новизни, якого ми вже торкалися. Коли ми порівнюємо громадську сферу з якимось із важливих джерел її засадничих образів (як-от антична республіка), ми одразу помічаємо її екстраполітичне позиціонування. Наприкінці сімнадцятого століття члени міжнародної спільноти вчених, що постійно обмінювалися думками, зазвичай називали себе *Republic of Letters* (*«Республіка освічених»). Це явище було провісником громадської сфери; ба більше, воно допомогло її сформувати. Це була «республіка», що перебувала за межами політичної царини.

Для розуміння цієї «Республіки освічених» однаково важливі її подібність до політичної республіки та її відмінність від останньої. «Республіка освічених» була вільною спільнотою, яка об'єднувала освічених учасників понад політичними кордонами; але вона була республікою й у сенсі свободи від підпорядкування:

[40] *Letters*, p. 46.

її «громадяни» належали до неї лише добровільно, допоки вони займалися вченими справами.

Щось подібне успадкувала й громадська сфера вісімнадцятого століття. У межах цієї сфери члени суспільства збиралися разом задля досягнення спільної мети; вони свідомо формували спільноту, яка, втім, не визначалася власним політичним устроєм. Такого не можна сказати про республіку чи античний поліс. Афіни були суспільством, *койнонією*, лише як політичне утворення. Те саме можна сказати про Рим. Ідентичність стародавнього суспільства визначалася його законами. На прапорах римських легіонів було написано SPQR, що означало «Senatus populusque romanus» (*«Сенат римського народу»), але *populus* тут означало сукупність римських громадян, як вона встановлювалася відповідно до законів. Люди не мали ідентичності й не формували спільноти до цих законів і незалежно від них. Як ми вже бачили, це відбивалося у звичайному домодерному уявленні про моральний/метафізичний порядок, що лежить в основі суспільної практики.

Натомість наші предки у вісімнадцятому столітті, утворюючи громадську сферу, поєднувалися спільним простором дискусії, який нічим не завдячував політичним структурам, а розглядався як незалежний від них.

Цей екстраполітичний статус є одним з аспектів новизни: всі члени політичного суспільства (чи принаймні всі компетентні та «освічені» його члени) також формують суспільство за межами держави. Насправді це суспільство було ширшим за будь-яку окрему державу: в певних вимірах воно поширювалося на всю цивілізовану Європу. Цей надзвичайно важливий аспект, пов'язаний із докорінною рисою нашої сьогоднішньої цивілізації, постає саме в цей час і проявляється не лише в громадській сфері. Я повернуся до цього питання невдовзі, але спершу ми маємо здійснити наш другий крок.

Річ у тім, що саме по собі екстраполітичне міжнародне суспільство вочевидь не є новиною. Йому передував ще стоїчний космополіс, а згодом і християнська Церква. Європейці звикли жити в подвійному суспільстві, організованому двома взаємно

незвідними принципами. Тож другий аспект новизни громадської сфери слід визначити як її радикальну секулярність.

Я повертаюся тут до вельми особливого значення цього терміну, дуже близького до його первинного значення, що вказувало на певний різновид часу. Вочевидь, це щільно пов'язано з одним поширеним значенням «секулярності» як усунення Бога (релігії, духовного) з громадського простору. Мені йдеться не зовсім про це саме, але про щось таке, що спричинилося до цього наслідку, а саме про зміну нашого розуміння засад суспільства. Попри весь ризик плутанини є підстава вживати тут саме термін «секулярний», оскільки він самою своєю етимологією позначає суть питання в даному контексті: адже йдеться про спосіб переживання суспільством часу. Але до такого опису різниці між теперішнім і минулим станом суспільства можна буде звернутися лише пізніше; спершу потрібно буде провести невеличке попереднє дослідження.

Вживане тут мною розуміння секулярності є радикальним, бо контрастує не лише з ідеєю божественних засад суспільства, а й з будь-якою ідеєю суспільства, як заснованого на чомусь трансцендентному стосовно сучасних спільних дій його членів. Якщо ми пригадаємо домодерні ідеї порядку, описані в першому розділі, ми знайдемо, наприклад, ієрархічні суспільства, які осмислювали себе як втілення певної складової «ланцюга буття». За емпіричними постатями королів, аристократії тощо поставали Ідеї, або сталі метафізичні Реальності, що їх наразі втілювали ці люди. Король мав два тіла, й лише одне з них було частковим і тлінним, що зараз харчується та вдягається, а згодом буде поховане[41]. Під цим кутом зору, суспільство як таке утворюється метафізичним ладом, який воно втілює[42]. Діяльність людей розгортається всередині певного порядку, що склався до них і є незалежним від їхніх дій.

[41] Див.: E. Kantorowicz, *The King's Two Bodies* (Princeton: Princeton University Press, 1957).

[42] Приклад такого роду з-поза меж Європи знаходимо у Кліффорда Ґірца (Clifford Geertz. *Negar.* Princeton: Princeton University Press, 1980), де описане балійське царство до його завоювання європейцями.

Проте секулярність контрастує не лише з Церквами божественного походження чи «великими ланцюгами буття». Вона також відрізняється від розуміння суспільства як заснованого на законі, що керував нами з незапам'ятних часів. Адже і цей суспільний устрій розташовує нас усередині вже наявної системи, яка з'єднує нас, перетворює на суспільство і є трансцендентною стосовно наших спільних дій.

На противагу всьому цьому громадська сфера є утворенням, яке не визначається нічим поза межами нашої спільної дії в річищі цієї самої сфери – коли ми доходимо, де можливо, спільної думки завдяки обміну ідеями. Усе існування громадської сфери як цілого зводиться до виконання нами цієї спільної дії, яка не уможливлюється жодним порядком, встановленим іззовні самої дії (волею Бога, «великим ланцюгом буття» або законом, що скеровує нас із незапам'ятних часів). Саме це робить громадську сферу докорінно секулярною. І саме тут, я вважаю, ми натрапляємо на самісіньку суть її новизни та безпрецедентності.

Я визнаю, що така заява є ще недостатньо чіткою. Розуміння секулярності треба прояснювати далі. Можливо, контраст є досить виразним, коли йдеться про «містичні тіла» та «великі ланцюги буття». Але я наголошую на відмінності громадської сфери також і від традиційного племінного суспільства, на кшталт того, яке мали германські народи, що й утворили наші модерні північноатлантичні держави, або (в іншій формі) на зразок того, яке становили античні республіки та поліси. Ця теза може видатися більш дискусійною.

Зазначені суспільства визначалися законом. Однак чи справді це істотно відрізняє їх від громадської сфери? Адже ми, діючи в цій сфері, щоразу знаходимо в ній численні вже усталені структури: газети, телевізійні мережі, видавництва тощо. Ми діємо в межах цих наявних каналів взаємодії. Хіба це не нагадує ситуацію людини, яка належить до стародавнього племені й також діє відповідно до вже усталених структур володарювання (ватажки, ради, щорічні зібрання тощо)? Можна сказати, що інституції громадської сфери змінюються: газети банкрутують, телевізійні мережі з'єднуються і таке інше. Але форми організації

племінного життя також потроху змінюються з часом. Якщо стверджувати, що ця вже наявна структура громадської сфери є чинною для її теперішнього функціонування, а не для акту її створення, на це можна відповісти, що локалізувати в часі цей акт створення громадської сфери так само неможливо, як і акт створення племені. Коли ж ми наполягатимемо, що такий момент все одно має існувати, нам слід завважити, що багато племен також передають нащадкам легенди про акт свого заснування. Зокрема, це видно в історії прийняття законів Лікурга, який, безумовно, діяв за межами наявних структур.

Розмова про дії в межах наявних структур унаочнює такі спільні риси. Але тут є й важлива відмінність щодо того, як люди усвідомлюють собі ці структури. Справді, в дієвій громадській сфері кожна дія відбувається в межах структур, які вже усталилися раніше. Таким є фактичний стан справ. Однак цей стан справ не має більшого пріоритету порівняно з дією, яка здійснюється в його межах нині. Структури були встановлені попередніми комунікативними діями в спільному просторі, й ці дії мають однаковий статус із нашими теперішніми діями. Діючи сьогодні, ми можемо цілком легітимно змінювати ці структури, оскільки їхня вага для нас цілковито вичерпується їхньою спроможністю забезпечувати та полегшувати такі наші комунікативні дії.

Натомість традиційний закон племені зазвичай має інший статус. Звісно, ми можемо з часом змінювати його відповідно до встановлених у ньому ж приписів. Проте він не просто забезпечує та полегшує наші дії. Скасування закону тут означало б скасування всього суб'єкта спільних дій, оскільки закон визначає плем'я як ціле. Якщо громадська сфера може відновитися, просто засновуючи інші засоби комунікації, плем'я може відродити своє життя, лише встановивши, що його панівний закон і далі чинний – хоча його дієвість, припустімо, зазнала шкоди через чужоземне вторгнення.

Саме це я маю на увазі, коли кажу, що джерело утворення домодерного суспільства, яке уможливлює спільну дієвість, є трансцендентним стосовно спільних дій, що відбуваються в межах усталеної структури. Мало було б сказати, що структури,

потрібні для наших сьогоднішніх спільних дій, постають як наслідок вчорашніх структур, які за своєю природою не відрізняються від теперішніх. Річ у тім, що традиційний закон є передумовою будь-якої спільної дії в будь-який час, оскільки без нього ця спільна дієвість просто неможлива. Саме в цьому сенсі закон є трансцендентним. І навпаки, в суто секулярній єдності (в моєму розумінні) спільна дієвість постає просто як результат виконаної спільної дії.

Таким чином, головна й засаднича відмінність секулярності в тому сенсі, який я намагаюся тут визначити, може розкриватися таким запитанням: що творить людську єдність? Або інакше: що об'єднує цю групу людей, коли вони постійно виступають як єдиний дієвець? Коли над цариною цих спільних дій наявне ще щось трансцендентне стосовно неї, об'єднання не є секулярним. Коли ж об'єднання не утворюється жодними іншими чинниками крім самих цих спільних дій – неважливо, сталося це в минулому чи стається просто зараз – ми маємо справу із секулярністю.

Теза, яку я обстоюю, полягає в тому, що така секулярність є суто модерною: тобто вона з'являється в історії людства вельми нещодавно. Звісно, раніше також бувало, що зі спільних дій поставали тимчасові локальні дієвості. Натовп скупчується, люди вигукують протести, а потім вони закидають камінням дім губернатора або підпалюють маєток. Але метатопічна спільна дієвість не могла сформуватися до модерної доби на суто секулярних засадах. Люди бачили себе як таких, що поєднані в ціле чимось трансцендентним відносно їхньої спільної дії – хай би то були встановлення Бога, або «ланцюг буття», який наразі втілюється в суспільстві, або певні традиційні закони, які усталили нас як спільноту. На цьому тлі громадська сфера вісімнадцятого століття представляє утворення нового типу: метатопічний спільний простір та спільна дієвість без жодного трансцендентного первня; дієвість, що ґрунтується виключно на спільних діях самих дієвців.

Проте як бути з тими установчими моментами, «пам'ять» про які часто зберігали традиційні суспільства? Як бути з Лікургом, який дає Спарті її закони? Адже тут явно йдеться про усталення

чогось (у цьому разі закону), що випливає просто зі спільної дії: Лікург пропонує, спартанці приймають. Але такі установчі моменти перебувають на якісно іншому рівні, ніж сучасні спільні дії. Установча дія розташована вище, в героїчному часі, який істотно відрізняється від того, в якому ми живемо сьогодні. Установча дія не така, як наші дії, і не є просто подібною до них давнішою дією, що сприяє нашим теперішнім. Вона не просто була раніше, вона належить до іншого, взірцевого часу[43].

Саме тому я піддався спокусі вжити тут термін «секулярний» попри всі можливі непорозуміння. Адже під «секулярним» я вочевидь маю на увазі не лише «не пов'язане з релігією»[44]. Питання є значно ширшим. Адже первинним значенням слова «секулярний» було «такий, що належить до цієї доби», тобто до профанного часу. Як ми вже бачили раніше, це значення було близьким до значення терміна «часовий» у протиставленні «часове/духовне».

У домодерну добу профанний час розглядався як такий, що перебуває в певних стосунках із вищими часами (які його оточують або проникають у нього – тут важко віднайти правильний вислів). Домодерне розуміння часу завжди виглядає багатовимірним. Час трансцендувався і встановлювався вічністю – хай би то була вічність грецької філософії або вічність біблійного Бога. У кожному разі, вічність не була просто нескінченним профанним часом: це було сходження в незмінне

[43] Я змалював цю картину домодерного усвідомлення часу включно з різними модусами «вищого часу» у своїй статті: "Die Modernität und die säkulare Zeit," in *Am Ende des Milleniums: Zeit und Modernitäten,* ed. Krzysztof Michalski (Stuttgart: Klett Kotta, 2000), pp. 28–85.

[44] Насправді усунення релігійного виміру не є не лише достатньою, а навіть і необхідною умовою секулярного в моєму розумінні. Секулярна єдність – це єдність, заснована суто на спільній дії, і це виключає божественне підґрунтя *цієї єдності*; але ніщо не заважає членам цієї єдності і далі жити релігійним життям. Ба більше, їхнє релігійне життя може навіть вимагати, щоб, наприклад, політичні об'єднання мали суто секулярний характер. Звідси, зокрема, випливають *релігійні* підстави підтримувати відокремлення держави та церкви.

або щось на кшталт збирання всього часу в одне. Звідси вислови τοὺς αἰω῀νας τω῀ν αἰώνων або *saecula saeculorum*[45].

Платонічне чи християнське співвідношення часу та вічності не було безальтернативним навіть у християнському світі. Поряд із ним було також значно поширеніше уявлення про установчий час або «первинний час», як його називав Еліаде[46]. Цього часу можна було сягнути в ритуалі, а його сила частково відновлювалася для людей у певні особливі моменти. Ось чому його не можна було просто й недвозначно розташувати в минулому (у звичайному часі). Християнський літургічний рік спирається на це усвідомлення часу, дуже поширене також в інших релігійних світоглядах, щороку відновлюючи «установчі» події життя Христа.

Можна стверджувати, що в домодерну добу універсальною нормою було осягнення метатопічних просторів та дієвостей як усталених у певному виді вищого часу. Держави та Церкви майже з необхідністю розглядалися як такі, що існують у більш ніж одному часовому вимірі, неначе їхнє існування виключно в профанному чи звичайному часі було просто незбагненним. Держава, що втілювала й продовжувала собою «великий ланцюг буття», була пов'язана з вічною цариною Ідей; люди, що визначалися її законами, утримували зв'язок з установчим часом, в якому ця держава була заснована тощо.

Під певним кутом зору модерну «секуляризацію» можна визначити як відкидання вищих часів і перехід до розуміння часу як суто профанного. Тепер події існують лише в цьому вимірі, перебуваючи на більшій чи меншій часовій відстані одна від одної, а також у каузальних стосунках з іншими подіями того ж рівня. Відповідно постає модерне розуміння одночасності, коли події, геть не пов'язані між собою каузально чи змістовно, об'єднуються просто тому, що вони трапляються в той самий момент єдиного профанного лінійного часу. Модерна література, а також новини в ЗМІ, підтримані суспільними науками, призвичаїли нас до

[45] «на віки вічні», Одкр. 1:6. – *Прим. перекл.*

[46] Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane* (New York: Harper, 1959), pp. 80 ff.

усвідомлення суспільства в термінах вертикальних шматків часу, що охоплюють міріади пов'язаних і не пов'язаних між собою подій, які трапляються одночасно. Гадаю, Андерсон має цілковиту рацію в тому, що таким є типово модерний спосіб суспільної уяви та що цей спосіб навряд чи зрозуміли б наші середньовічні предки: адже там, де події в профанному часі дуже по-різному співвідносяться з вищим часом, видається неприродним просто збирати їх докупи модерним стосунком одночасності. У цій останній дії вгадується презумпція гомогенності часу, яку докорінно заперечувало панівне усвідомлення часу тієї доби[47]. Я ще повернуся до цієї теми пізніше.

Перехід до того, що я називаю «секулярністю», вочевидь пов'язаний із цим докорінно випорожненим усвідомленням часу. Він відбувається, коли людські спільноти міцно і цілковито вміщуються в гомогенному, профанному часі – незалежно від того, чи заперечується при цьому вищий час як такий і чи визнається він чинним для інших людських спільнот. Саме це, на мою думку, відбувається з громадською сферою, що й зумовлює її новий та (майже) безпрецедентний характер.

Підсумовуючи сказане, тепер я можу спробувати визначити, чим же все таки *була* громадська сфера. Вона була новим

[47] Андерсон для опису модерного профанного часу запозичує термін у Бенджаміна: він розглядає його як «гомогенний, порожній час». Термін «гомогенний» відбиває той аспект, який я описую зараз: усі події трапляються в тому самому виді часу. Але «порожнеча» часу вказує на іншу його ознаку: тепер і час, і простір розглядаються як «вмістилища», які не утворюються, а лише випадково заповнюються подіями та речами. Цей останній крок є частиною метафізичної уяви сучасної фізики, як ми це бачимо на прикладі Ньютона. Проте цей крок до гомогенності також принципово важливий для секуляризації в моєму теперішньому розумінні.

Крок до «порожнечі» є складовою процесу об'єктивації часу, який став дуже важливою частиною світогляду модерного суб'єкта інструментального розуму. У певному сенсі час уподібнився до простору. Гайдеґґер піддав усе це розуміння часу суворій критиці з позиції його власного бачення часовості (див. насамперед «Буття і час», розділ 2). Втім, якщо ми не будемо ототожнювати секулярність із об'єктивацією часу, Гайдеґґер у нас також опиниться на модерному боці: адже його часовість також є різновидом секулярного часу.

метатопічним простором, у якому члени суспільства могли обмінюватися ідеями й доходити спільної думки. Як така, вона утворювала метатопічну дієвість, але ця дієвість розумілася як незалежна від політичної структури суспільства й така, що перебуває суто в профанному часі.

Отже, громадська сфера була і є позаполітичним, секулярним, метатопічним простором. Важливість розуміння цього частково зумовлюється тим, що вона була не єдиною такою сферою, а являла собою частину ширшого розвитку, який докорінно змінив усе наше розуміння часу та суспільства – настільки, що тепер нам навіть важко згадати, яким воно було раніше.

5. Суверенний народ

(3) Це останнє є третьою з найвагоміших взаємопов'язаних змін суспільної уяви, які спричинилися до утворення модерного суспільства. Ця ідея також починалася з теорії, а згодом поступово пронизувала та змінювала суспільну уяву. Але як це відбувалося? Ми можемо виокремити два шляхи. Я визначатиму їх тут як ідеальні типи, здаючи собі справу, що за реальних історичних обставин вони часто поєднуються, а інколи їх навіть важко розрізнити.

З одного боку, теорія може надихнути на новий рід діяльності з новими практиками й у такий спосіб сформувати уяву суспільної групи, яка опановує ці практики. Прикладом можуть бути перші пуританські Церкви, сформовані довкола ідеї «Завіту». Нова структура конгрегації випливала з богословської новації, але згодом вона долучилася до історії політичних змін, оскільки цивільні структури в деяких американських колоніях формувалися під відчутним впливом церковного управління (якот у конгрегаціоналістському Коннектикуті, де лише «навернені» ставали повноправними громадянами).

З іншого боку, зміна в суспільній уяві могла спричинятися переосмисленням якоїсь практики, що вже існувала за старої суспільної системи. У цьому разі старі форми легітимації охоплювалися новим розумінням порядку, а згодом трансформувалися. Іноді це відбувалося без чіткого розриву з минулим.

Прикладом останнього можуть бути Сполучені Штати. Панівні уявлення про легітимність у Британії та Америці – через які, зокрема, спалахнула громадянська війна в Англії, а також почалося повстання в колоніях – були по своїй суті ретроградними. Вони оберталися довкола ідеї «стародавнього ладу»: порядку, що засновувався на законі, чинному «з незапам'ятних часів», за яким парламент посідав своє законне місце біля короля. Це було типовим прикладом одного з найпоширеніших домодерних уявлень про порядок, яке вкорінювало його в минулому «первинному часі» (Еліаде), що не був складовою звичайного часу.

За часів американської революції ця стара ідея перетворюється на повноцінне обґрунтування суверенітету американської нації, від імені якої проголошується нова Конституція («Ми, народ Сполучених Штатів...»). Цьому передував заклик до ідеалізованого порядку «природного закону» й посилання на «самоочевидні істини» в Декларації Незалежності[48]. Перетворення полегшувалося ще й тим, що традиційний закон у його тодішньому розумінні надавав значної ваги обраним представницьким органам та їхній згоді платити податки. Усе це було необхідно, щоб змінити баланс усередині цих органів, перетворивши вибори на єдине джерело легітимної влади.

Але для успіху цих змін була також потрібна зміна старої суспільної уяви, в якій ідея засад суспільства виводилася з містичного прадавнього часу. Тепер ці засади розглядалися як щось таке, що люди можуть здійснювати просто зараз. Інакше кажучи, засади суспільства можна було закладати колективними діями в теперішньому, суто секулярному часі. Така зміна в суспільній уяві відбулася десь протягом вісімнадцятого століття, і радше наприкінці, ніж на його початку. Еліти пропонували *теорії* установчої дії ще раніше, але доти вони не могли стати підставою для практичних зрушень, бо не знаходили адекватного

[48] Це був не такий уже радикальний крок, як може видатися, оскільки свої права громадян Великої Британії тодішні колоністи вже осягали як конкретизацію власних «природних» прав. Див.: Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992), pp. 77–78, 187–188.

відбиття в загальній суспільній уяві. Тому події 1688 року, які сьогодні можуть здатися нам радикальним розривом із минулим, подавалися як акт наступності, повернення до первинної легальності. (Тут нас уводить в оману зміна семантики. Англійська «Славетна революція» спершу розумілася, як повернення до первинного стану, а не в модерному сенсі «новаторського перевороту». Звісно ж, до цього переосмислення спричинилися також і наслідки цієї революції).

Це узгодження нової теорії з традиційними практиками зіграло вирішальну роль в успішному перебігу американської революції. Народний суверенітет міг згадуватися її проводирями, оскільки з цією ідеєю пов'язувалося загальновизнане інституційне значення. Усі колоністи були згодні, що нову конституцію слід встановлювати через певний представницький орган, можливо, хіба трохи більший, ніж зазвичай (як це було, зокрема, в Массачусетсі 1779 року). Сила старих представницьких інституцій допомогла «розтлумачити» нове поняття в практичному плані.

Ми можемо сказати, що американська революція відштовхувалася від одної ідеї легітимності, але завершила породженням зовсім іншої, причому їй вдалося уникнути їхнього радикального протиставлення. Колоністи почали зі ствердження традиційних «прав англійця» проти гордовитого й нечутливого імперського уряду. Коли розрив з «королем у парламенті» відбувся й колоністи відмовилися підпорядковуватися губернаторам, центр опору природно зсунувся до наявних обраних законодавчих органів, які об'єдналися в Континентальний Конгрес. Аналогія з громадянською війною в Англії 1640-х років була цілком очевидною.

Але війна завжди була джерелом радикалізації. Факт розриву з імперською владою був виголошений у Декларації незалежності, яка стверджувала вже не просто права англійця, а універсальні людські права. Певні штати прийняли нові конституції як результат народного волевиявлення. Зрештою весь цей рух вилився в Конституцію, яка напряму розташувала нову Республіку в межах модерного морального порядку – як прояв волі людей, які

вже не потребували якогось первинного закону, щоб діяти як люди, а знаходили джерело закону в самих собі.

Ця нова суспільна уява пройшла крізь істотне ретроспективне перетлумачення. Революційні сили мобілізовувалися здебільшого на засадах старої, ретроградної ідеї легітимності. Далі їхня справа почала розглядатися як здійснення влади, джерелом якої є суверенний народ. Доказом існування та легітимності цієї влади стала нова утворена нею держава. Але суверенний народ не зміг би здійснити цього, якби з'явився на історичній сцені зарано. Спершу мала виконати свою важку роботу попередня ідея традиційних прав людей відповідно до старої системи. Вона мобілізувала колоністів на боротьбу, й уже потім була відправлена в забуття з тією безжальною невдячністю стосовно минулого, яка загалом притаманна модерним революціям.

Звісно, це зовсім не означало, що практики геть не змінювалися, а змінювався лише дискурс легітимації. Навпаки, в практичній площині були здійснені нові важливі кроки, які міг легітимізувати лише новий дискурс. Я вже згадував прийняття новими штатами конституцій, як-от у Массачусетсі 1779 року. Проте найразючішим прикладом тут є сама федеральна конституція США. На думку федералістів, необхідно було створити нову центральну владу, яка була б не просто утворенням штатів; це останнє вважалося принциповою помилкою конфедератів, яку федералісти намагалися виправити. Мало існувати щось більше за мешканців різних штатів, які створюють собі спільний інструмент. Тож новий федеральний уряд здобув власну базу легітимності у вигляді «народу Сполучених Штатів». Це була невід'ємна риса всього федералістського проекту.

Та водночас таке установче посилання на дію суверенного народу не було б можливе без наступності інституцій та практик, які давали змогу перетлумачити минулі дії як прояв нових принципів. Сутність цієї наступності полягала в тому, що практично всі колоністи визнавали обрані представницькі органи легітимною формою влади. Це відчуття ще більше посилювалося від того, що представницькі органи вже тривалий час були головним осередком захисту їхніх місцевих свобод від

зазіхань королівських чи імперських чиновників. Щонайбільше, коли справа дійшла до прийняття нової конституції штату, ці представницькі органи особливим чином розширювалися. Народний суверенітет міг бути визнаний як принцип, бо мав чітке й незаперечне інституційне значення. Такими були засади нового порядку[49].

Велика Французька революція була відчутно інакшою, й ця її відмінність мала доленосні наслідки. Зазначена всіма істориками неможливість «довести революцію до кінця»[50] частково зумовлювалася тим, що кожен конкретний вираз народного суверенітету міг бути підданий сумніву з позицій іншого виразу, щоразу з вагомими підставами. Частина жахливої нестабільності першого року революції випливала саме з відсутності загальної згоди в суспільній уяві щодо значення переходу від династичного до народного правління.

Не слід вважати цю заувагу загальним «поясненням» зазначеної нестабільності. Проте вона каже нам дещо про те, як різні згадані нами чинники разом спричинилися до відомого нам

[49] «У Сполучених Штатах ніхто не побоювався, як у Франції, що стосунки делегування можуть асимілюватися чистою формою домінування» (Pierre Rosanvallon, *La Démocratie inachevée*. Paris: Gallimard, 2000, p. 28). Ця глибока згода стосовно представницьких форм не врятувала колоністів від палких дискусій щодо структур, як ми це бачимо в несамовитих суперечках довкола нової федеральної конституції. Порушувалися навіть докорінні питання про природу представництва (див.: Bailyn, *Ideological Origins of the American Revolution*, chapter V). Так само ця засаднича згода не врятувала Сполучені Штати від народних повстань проти окремих законів, проголосованих представницькими органами, як це було з повстанням Шейса. Але важливо зазначити, що ці повстання не намагалися впровадити якусь альтернативну модель легітимації; радше вони були останнім притулком проти того, в чому вбачалася кричуща несправедливість з боку навіть цілком легітимної системи. У цьому сенсі такі повстання радше нагадували повстання в дореволюційній Франції, які я обговорюватиму далі. Цікавий аналіз цього питання див. у: Patrice Gueniffey, *La Politique de la Terreur* (Paris: Fayard, 2000), pp. 53–57.

[50] Francois Furet, *La Révolution Française* (Paris, 1988).

остаточного результату. Звичайно ж, величезною перешкодою стабілізації було те, що значна частина оточення короля, армія та знать не визнали нові принципи легітимації. І навіть ті, хто визнав ці принципи, багато в чому розходилися між собою. Але смертельно небезпечними ці розходження ставали через відсутність будь-якого узгодженого розуміння інституційного значення суверенітету нації.

Берк радив революціонерам триматися традиційного устрою, змінюючи його лише потроху. Але це було вже не в їхніх силах. Річ була не лише в тому, що представницький орган цього устрою, Генеральні штати, залишався бездіяльним останні 175 років. Цей орган був також глибоко невідповідним щодо прагнень до рівного громадянства, які розвинулися серед освічених класів, буржуазії та значної частини аристократії. Ці прагнення виразилися вельми різноманітно: негативно – через відкидання аристократичних привілеїв, і позитивно – у вигляді захоплення республіканським Римом та його ідеалами[51]. Ось чому чи не першою вимогою «третього стану» в 1789 році було скасування окремих палат і зведення всіх делегатів в одні Національні збори.

Ще більше ситуацію ускладнювало те, що за межами цих освічених еліт було дуже слабке розуміння представницького устрою як такого. Справді, чимало людей відгукнулися на заклик Генеральних штатів з їхніми *cahiers de doléance*[52]; але вся ця процедура передбачала продовження королівської влади і геть не годилася на роль інструменту народного волевиявлення.

Поміркковані ватажки революції сподівалися на щось на зразок припису Берка: еволюція традиційного ладу вбік представницьких інституцій, які будуть сприйматися всіма як вияв волі народу через голосування громадян. Саме такою у вісімнадцятому столітті стала британська Палата громад, хоча тут роль «народу» відігравала доволі нечисленна еліта, яка була

[51] Див.: Simon Schama, *Citizens* (New York: Knopf, 1989), chapter 4.

[52] «зошитами скарг» – узагальненими переліками скарг і прохань, які подавалися депутатам Генеральних штатів громадянами для подальшого представлення королю. – *Прим. перекл.*

змушена виступати від імені ширшого цілого через різноманітні модуси уявного представництва.

Еволюція, що уможливила такий розвиток подій у Британії, сформувало певне осягнення форм самоврядування, яке стало складовою суспільної уяви ширших верств людності. Ось чому вимоги ширшого народного представництва набули в Англії форми пропозицій про розширення виборчих привілеїв. Люди прагнули доступу до вже встановлених представницьких структур, що найбільше увиразнилося в чартистській агітації 1830–1840 років. Уже обговорюваний американський приклад можна вважати наступною стадією тієї ж еволюції: їхні представницькі зібрання загалом обиралися всією чоловічою людністю.

Ці форми самоврядування через обрані представницькі органи були частиною загальнодоступного репертуару англосаксонських суспільств. Серед народних мас у Франції ці форми були відсутніми; натомість там розвинулися власні форми народного протесту, які структурувалися за зовсім іншою логікою. Але перед тим, як аналізувати ці форми протесту, слід зробити одне загальне зауваження про модерні революційні зміни, які впроваджувалися на основі нових теорій.

Успішний перехід до нових політичних форм може відбутися лише тоді, коли «народ» чи принаймні вагома меншість його активістів розуміє та опановує відповідну теорію. Але для політичних дієвців розуміння теорії дорівнює здатності впровадити її в життя. Вони розуміють теорію через практики, які її застосовують. Ці практики повинні мати для них сенс, і саме той сенс, який приписує теорія. Проте сенсу нашим практикам надає наша суспільна уява. Таким чином, ключовою умовою суспільної зміни стає наявність у людей (або їхніх активних представників) спільної суспільної уяви, яка може задовольнити цю вимогу – тобто передбачає шляхи реалізації нової теорії.

Відповідно, ми можемо осягнути людську суспільну уяву в даний момент часу як певний репертуар, що містить сукупність практик (я вже припускав це в розділі 2), в яких ці люди вбачають сенс. Щоб перетворити суспільство відповідно до нового

принципу легітимації, нам потрібний репертуар, який містить практичні способи реалізації цього принципу. Цю умову можна розділити на дві. По-перше, дієвці повинні знати, що робити, а також мати в своєму репертуарі практики, які впроваджують цей принцип; по-друге, сукупність дієвців повинна дійти згоди щодо здійснення зазначених практик.

Можна навести аналогію з Кантової філософії: теорії нагадують абстрактні категорії; якщо вони мають стати дієвими в історії, їх потрібно «схематизувати», надавши їм якесь конкретне тлумачення в царині практики.

У модерній історії траплялися такі революційні ситуації, коли перша умова була практично відсутньою. Візьмімо, наприклад, російську революцію. Очікувалося, що крах царського правління в 1917 році відкриє шлях для нової республіканської легітимності, визначення якої Тимчасовий уряд сподівався отримати від майбутніх Установчих зборів. Але, якщо ми пристанемо на аналіз Орландо Фігеса[53], маси селянської людності не могли осягнути всіх росіян як єдиного суверенного дієвця. Вони прекрасно розуміли свободу для *миру*, і прагнули її, аби діяти самочинно, ділити узурповану (на їхню думку) дворянами землю і більше не зазнавати утисків від центрального уряду. Їхня суспільна уява передбачала *локальну* колективну дієвість, на рівні мешканців селища, які складали *мир*. Вони знали, що цій дієвості доведеться мати справу з національним урядом, який може заподіяти їм багато шкоди, а інколи навіть зробити щось гарне. Але вони не мали й гадки про цілий народ, який може забрати суверенну владу у деспотичного уряду. Їхній репертуар не містив подібних колективних дій на національному рівні. Тут вони могли зрозуміти лише масштабні повстання, на кшталт пугачовщини, метою яких було не змінити центральну владу, а лише змусити її бути менш шкідливою та загарбницькою.

Натомість у період Великої Французької революції бракувало другої умови. Для здійснення народного суверенітету висува-

[53] Orlando Figes, *A People's Tragedy* (London: Penguin, 1997), pp. 98–101, 518–519.

лося одразу декілька формул. З одного боку, традиційні структури Генеральних штатів не годилися для цієї мети: прості люди обирали лише одну палату з трьох, а вся система була спрямована на представництво підданих, які просили щось у суверенного монарха.

З іншого боку, спектр наявних теорій тут був значно ширшим, ніж в американському випадку. Частково це пояснюється тим, що в англосаксонському світі теоретичну уяву стримував потужний вплив уже наявних представницьких інституцій; але іншим вагомим чинником були також специфічні шляхи французької культури та думки.

Особливу вагу для французького випадку мав набір теорій, що надихалися спадщиною Руссо. Дві їхні риси мали доленосний вплив на перебіг Великої Французької революції. Перша з них – це підґрунтя руссоїстського розуміння «загального волевиявлення» (*la volonté générale*). Воно відбивало здійснену Руссо нову й більш радикальну «редакцію» модерної ідеї порядку.

Як ми вже бачили, принципом цієї ідеї порядку є те, що ми всі можемо вільно здобувати засоби підтримки власного життя, але в такий спосіб, що кожний шукає собі помічників, чи бодай утримується від перешкоджання подібним зусиллям інших. Інакше кажучи, наші шляхи реалізації власних життєвих планів мусять гармонізуватися. Однак ця гармонія розумілася порізному. Вона могла забезпечуватися дією «невидимої руки», як в уславленій теорії Адама Сміта[54]. Але, позаяк це ніколи не вважалося достатнім, гармонізація також мала впроваджуватися

[54] Зародкову форму цього механізму знаходимо вже у Лока. У розділі про власність він запевняє нас, що «той, хто привласнює собі землю власним трудом, не зменшує, а збільшує статок людства. Адже засоби підтримки людського життя, вироблені одним акром огородженої та обробленої землі, є (говорячи про ті самі продукти) вдесятеро більшими, ніж ті, що дає акр так само родючої землі, який занепадає в спільному володінні. А отже, той, хто огороджує землю і здобуває з десяти акрів набагато більше життєвих зручностей, ніж він міг би здобути зі ста акрів, залишених Природі, може справедливо вважатися таким, що подарував людству дев'яносто акрів» («Другий трактат про правління», V, 37).

свідомо, через наше дотримання природного закону. Лок розумів його як наданий Богом, а мотиви його дотримання як усе, що сприяє нашій покорі Богові: зокрема, відчуття повинності нашому Творцю та страх перед довічною карою.

Пізніше страх Божий заступили ідеї безособової доброзичливості або природної симпатії. Спільною ознакою цих ранніх поглядів було припущення нашої подвійної мотивації. Ми можемо спокуситися задовольняти наші інтереси коштом інших, але можемо також (через страх Божий, безособову доброзичливість чи будь-що інше) схилитися до сприяння спільному благу. Саме цього дуалізму й хотів позбутися Руссо. Справжня гармонія може настати лише тоді, коли ми здолаємо цю подвійність, коли моя любов до себе збігатиметься з моїм бажанням прагнути легітимних цілей моїх співдієвців (тих, хто разом зі мною бере участь у цій гармонізації). Мовою Руссо, примітивні інстинкти любові до себе (*amour de soi*) та співчуття (*pitié*) зливаються в розумній та доброчесній людській істоті в єдину любов до спільного блага, яка в політичному контексті набуває вигляду «спільного волевиявлення».

Інакше кажучи, у досконало доброчесної людини любов до себе вже не відрізняється від любові до інших. Але подолання цієї відмінності тягне за собою нову подвійність, яка постає в іншому місці. Якщо любов до себе також є любов'ю до людства, як пояснити егоїстичні прагнення, які борються в нас із чеснотами? Вони мають зумовлюватися іншим мотивом, який Руссо називає *amour propre*, тобто гордістю[55]. Таким чином, моє ставлення до себе може набувати двох різних форм, які протистоять одна одній як добро злу.

У контексті Просвітництва це розрізнення є новим. Але в іншому вимірі воно передбачає повернення до вельми традиційного способу мислення. Ми розрізняємо дві властивості волі, повертаючись знову до морального світу Августина: люди спроможні на дві любові, добру та злу. Проте тепер це вже

[55] букв. «любов до самого себе»; йдеться про таку любов до себе, яка залежить від думки інших. – *Прим. перекл.*

переосмислений, пелагіанський Августин (якщо такий парадокс є не надто разючим): адже тепер добра воля є вродженою, природною, цілковито антропоцентричною – як це дуже чітко бачив архієпископ Кристоф де Бомон.

При цьому сама теорія є дуже модерною, зорієнтованою на модерний моральний порядок. Її завдання – гармонізувати індивідуальні воління, навіть якщо це неможливо зробити без створення нової ідентичності, «спільного я» (*moi commun*)[56]. Рятувати при цьому треба свободу, індивідуальну свободу кожного. Свобода є найвищим благом – настільки, що Руссо перетлумачує протиставлення доброчесності та гріха, поєднуючи його з протиставленням свободи та рабства: *Car l'impulsion de l'appétit est esclavage, et l'obéissance à une loi qu'on s'est préscrite est liberté* («адже поштовх бажання – це рабство, а покора закону, який людина приписала сама собі, – це свобода»)[57]. Закон, який ми любимо, бо він спрямований на благо для всіх, не є порушенням свободи. Навпаки, він іде від найавтентичнішого в нас: від любові до себе, що поширюється й переводиться до вищого регістру моральності. Це наслідок переходу від самотності до суспільства, який є також переходом від тваринного стану до людяності.

> Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant.
> ...Quoiqu'il se prive dans cet état de plusieurs avantages qu'il tient de la nature, il en regagne de si grands, ses facultés s'exercent et se développent, ses idées s'étendent, ses sentiments s'ennoblissent, son âme toute entière s'élève à tel point que si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradait souvent audessous de celle dont il est sorti, il devrait bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais, et qui, d'un animal stupide et borné en fit un être intelligent et un homme[58].

---

[56] «Про суспільний договір», книга I, розділ 6.

[57] Там само, книга I, розділ 8.

[58] Там само.

> Цей перехід від природного до цивільного стану спричиняє в людині дуже визначну зміну, замінюючи в її поведінці інстинкт справедливістю й надаючи її діям моральності, якої їм досі бракувало.
> ...Хоча людина в цьому стані позбавляється численних переваг, які вона мала від природи, вона натомість отримує такі значні нові переваги – розвиває та вправляє свої здатності, розширює свої ідеї, ушляхетнює свої почуття, підносить усю свою душу – що вона, якби зловживання цим новим станом не відкидали її часто ще нижче за її попередній, мала б невпинно благословляти той щасливий момент, коли вона назавжди вирвалася з природного стану й перетворилася з дурної та обмеженої тварини на розумну істоту й людину.

Звернімо увагу, що цьому закону протистоїть не автентичне «я», а зіпсована воля, яка відхилилася від свого гідного спрямування на взаємозалежність із іншими людьми.

«Редакція» Руссо надає моральній психології геть іншого вигляду порівняно зі звичайним поглядом періоду Просвітництва, який походить від Лока. Руссо не лише надає волі дві потенційних властивості, добру та злу. Він також геть інакше представляє стосунки між розумом та доброю волею. Панівна версія постулювала відсторонений розум, який підносить нас до універсального погляду й робить нас неупередженими спостерігачами, тим самим звільняючи в нас загальну доброзичливість, чи принаймні навчаючи нас розпізнавати наші власні просвічені інтереси. Натомість для Руссо цей об'єктивуючий розум є слугою стратегічного мислення: він лише вплутує нас глибше у владні розрахунки, коли ми, прагнучи контролювати інших, насправді стаємо дедалі залежнішими від них.

Це стратегічне «я», водночас ізольоване та жадібне до схвалення з боку інших, ще сильніше утискає справжнє «я». Боротьба за доброчесність – це спроба відродити той голос, який був глибоко похований і майже заглушений у нас. Нам потрібна точна протилежність відстороненню, а саме нове прив'язування до того, що в нас є найінтимнішим та найістотнішим, що ми перестали чути через галас світу – до того, що Руссо позначає традиційним словом *conscience*:

> Conscience! Conscience! instinct divin, immortelle et céleste voix; guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre; juge infaillible du bien et du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu, c'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions; sans toi je ne sens rien en moi qui m'élève au-dessus des bêtes, que le triste privilège de m'égarer d'erreurs en erreurs à l'aide d'un entendement sans règle et d'une raison sans principe[59].
>
> Сумління! Сумління! божественний інстинкт, безсмертний небесний голос; упевнений провідник для нетямущої та обмеженої, але розумної та вільної істоти; непогрішний суддя доброго й злого, який робить людину схожою на Бога; це в тобі полягають досконалість її природи та моральність її вчинків; без тебе я не відчуваю в собі нічого, що підносило б мене над звірами – нічого, крім сумного привілею блукати від похибки до похибки за допомоги неприборканого розуміння й безпринципного розуму.

З цієї теорії випливала політика нового типу, яку ми й бачимо в дії в період апогею Великої Французької революції, у 1792–1794 роках. По-перше, ця політика зосереджується довкола поняття доброчесності, яка полягає в поєднанні любові до себе й любові до своєї країни. Як висловився Робесп'єр у 1792 році, *L'âme de la République, c'est la vertu, c'est l'amour de la patrie, le dévouement magnanime qui confond tous les intérêts dans l'intérêt général* («Душа Республіки – доброчесність, любов до батьківщини, велична відданість, що поєднує всі свої інтереси зі спільним інтересом»)[60]. У певному сенсі це було поверненням до античного розуміння доброчесності, яке Монтеск'є назвав «головним рушієм» Республіки, «постійним наданням переваги громадському інтересу над своїм власним» (*une préférence continuelle de l'intérêt public au sien propre*)[61]. Але це розуміння було істотно змінене новою руссоїстською ідеєю цілковитого поєднання двох інтересів (*qui confond tous les intérêts dans l'intérêt général*).

---

[59] «Віровизнання савойського вікарія» – Rousseau, *Emile*. Paris: Editions Garnier, 1964, pp. 354–355.

[60] Цитовано в: Georges Lefebvre, in *Quatre-Vingt-neuf* (Paris: Editions Sociales, 1970), pp. 245–246.

[61] «Дух законів», книга IV, розділ 5.

По-друге, ця політика тяжіє до маніхейства. Проміжні зони між доброчесністю та гріхом геть зникають. Немає легітимного місця для приватного інтересу поряд із любов'ю до спільного блага, навіть у підпорядкуванні цьому останньому. Своєкорисливість є знаком псування, а отже, гріха, і зрештою стає невіддільною від політичної опозиції. Егоїстів починають розглядати як зрадників.

По-третє, як часто зазначають, дискурс цієї політики має квазірелігійне забарвлення[62]. Тут часто згадується «священне»: «священний союз», «блюзнірська рука», що вбила Марата, тощо.

По-четверте, однією з найдоленосніших рис цієї політики є притаманне їй складне уявлення про представництво. Звичайно, що для Руссо – і це друга важлива риса його теорії – нормальне політичне представництво через обрані представницькі органи було анафемою. Це пов'язано з його наголошуванням на цілковитій прозорості[63]. Спільне волевиявлення є осереддям найбільшої прозорості в тому сенсі, що ми якнайбільше присутні й відкриті одне одному, коли наші волевиявлення зливаються в одне. Непрозорість притаманна окремим волінням, які ми часто намагаємося реалізувати у непрямий спосіб, використовуючи маніпуляції та хибну видимість (це зачіпає також іншу форму «представництва» квазітеатрального типу, також погану та шкідливу). Ось чому цей політичний світогляд так легко підхоплює невдоволення прихованими й невизнаними діями, навіть змовами, що відтак межують зі зрадою. Навпаки, спільне волевиявлення твориться відкрито, на очах у всіх. Ось чому в межах цього типу політики спільне волевиявлення завжди має визначатися, декларуватися, можна навіть сказати – творитися в присутності людей, в іншого роду театрі, чітко описаному Руссо. Тут не актори грають перед публікою, а весь театр перетворюється на громадське свято, в якому кожний є

---

[62] Francois Furet, *Penser la Revolution francaise* (Paris: Gallimard, 1978), p. 276.

[63] Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: La Transparence et l'Obstacle* (Paris: Gallimard, 1971).

виконавцем і глядачем одночасно. Саме це відрізняє справжнє республіканське свято від модерних занепалих форм театру. У першому з них цілком можна запитати:

> Mais quels seront enfin les objets de ces spectacles? qu'y montrera-t-on? Rien, si l'on veut. Avec la liberté, partout où règne l'affluence, le bien-être y règne aussi. Plantez au milieu d'une place publique un piquet couronné de fleurs, rassemblez-y le peuple, et vous aurez une fête. Faites mieux encore: donnez les spectateurs en spectacle; rendez-les acteurs eux-mêmes; faites que chacun se voie et s'aime dans les autres, afin que tous en soient mieux unis[64].
>
> Але яким був предмет цих вистав? що вони показували? Коли завгодно, нічого. Зі свободою, скрізь, де панує натовп, панує і добробут. Поставте в центрі якогось місця кіл, увінчаний квітами, зберіть там людей, і ви матимете свято. Зробіть ще краще: віддайте виставу глядачам; зробіть їх самих акторами; вчиніть так, щоб кожен бачив і любив себе в інших, аби тим самим усі вони ліпше з'єдналися.

Прозорість, яка не є представництвом, потребує певної форми дискурсу, коли спільне волевиявлення визначається публічно. Вона потребує навіть певних літургічних форм, коли це волевиявлення виголошується людьми і для людей, і не один раз, а постійно чи навіть нав'язливо. Це пояснює дуже важливий бік революційного дискурсу тих доленосних років у Парижі, коли вважалося, що легітимність здобувається через (нарешті правильне) формулювання цього спільного воління, про яке заздалегідь відомо, що воно є волінням здорової та доброчесної Республіки. Це дещо пояснює неймовірну багатослівність боротьби між фракціями у 1792–1794 роках, і також важливість революційних свят, які дослідив Мона Озуф[65]. То були спроби

---

[64] J.-J. Rousseau, *Lettre a d'Alembert sur les spectacles,* in *Du Contrat Social* (Paris: Classiques Garnier, 1962), p. 225. Звідси добре видно, наскільки жадана Руссо прозорість є несумісною з «представництвом» у всіх його формах – політичних, театральних чи мовних. Прозорість та єдність вимагають повної обопільності будь-яких стосунків двох сторін, включно з «А керує Б» та «А представляє щось для Б».

[65] Mona Ozouf, *La fete revolutionnaire* (Paris: Gallimard, 1976).

унаочнити Республіку для народу, або унаочнити народ для нього самого, як закликав Руссо. Нерідко ці свята перебирали форми попередніх релігійних церемоній, зокрема, процесій Тіла Христова.

На мій погляд, руссоїстське розуміння представництва було складним, бо воно містило не лише заперечний бік (заборону представницьких виборних органів). У самому революційному дискурсі, а також у революційних святах ми можемо віднайти інший вид «представництва», дискурсивного чи квазітеатрального. Можна сказати: добре; це не порушує заборону Руссо; свята навіть дотримуються його плану. Але тут також є дещо інше, менш усвідомлене і більш потенційно небезпечне. Позаяк загальна воля існує лише там, де є справжня доброчесність, тобто справжнє злиття індивідуальної та спільної волі, що ми скажемо про ситуацію, коли багато, можливо, навіть більшість людей усе ще залишаються «зіпсованими» – тобто ще досі не дійшли цього злиття? У такому разі єдиним осереддям доброчесності виявляється певне коло меншості, яка й буде рупором справжньої спільної волі, що об'єктивно належить усім, – спільної мети, якої прагнув би кожен, якби був доброчесним.

Що має робити ця меншість, осягнувши в такий спосіб власну правоту? Чи може вона просто залишити зіпсовану «волю всіх», що походить від більшості, напризволяще, дозволяючи їй виражатися через певну формально узгоджену процедуру голосування? Але яку цінність це матиме, якщо зважити на те, що такий устрій за визначенням не буде справжньою Республікою, де воля кожного збігається із загальною волею? Безумовно, меншість покликана сприяти впровадженню справжньої Республіки, тобто боротися проти зіпсованості й насаджувати доброчесність.

Ми можемо розгледіти тут спокусу пристати на роль «політичного авангарду» і так вдатися до політики, яка виявилася настільки доленосною в нашому світі. Тут також є зазіхання на «представництво», але вже іншого типу. Це не старе домодерне представництво, коли через самий порядок речей король «представляє» своє королівство, єпископ – свою Церкву, герцог – своїх нижчих васалів, і таке інше, бо всі вони за посадою

об'єднують своїх підлеглих у представлену ними колективність. Нова форма представництва дуже відрізняється від цих старих, але подібна до них у тому, що також вдається до унаочнення своїх представницьких функцій через квазітеатральні форми самопредставництва.

Але це також і не представництво в модерному сенсі, яке Руссо засуджує, – коли депутати обираються в законодавчі органи, рішення яких є обов'язковими для всіх. Радше ми можемо сказати, що ця нова форма представництва є частково усвідомленим різновидом «втілення». Освічена меншість втілює спільну волю і є єдиним місцем її втілення. Однак зазіхання такого роду важко сформулювати: не лише тому, що меншість хоче відрізнити себе від «формальної» моделі виборного представництва, а й тому, що її претензії виступати від імені цілого притаманна істотна умовність. Така форма не може мати місця в дієвій Республіці за визначенням останньої; вона може усталитися лише під час революційних перетворень. Це частина теорії революції, а не теорії урядування[66]. Тут знаходимо витоки непослідовності, яка завжди притаманна політиці авангарду – аж до більшовизму, який є головним прикладом такої політики у двадцятому столітті.

У кожному разі, ця лише частково усвідомлена теорія представництва через утілення породила нові політичні форми. Саме вона спричинила формування активних «клубів» політичного авангарду, з яких найбільше прославився клуб якобінців. Фуре, наслідуючи Августина Кошена, показав, наскільки важливу роль відіграли *sociétés de pensée* (*«товариства думки») в процесі скликання Генеральних штатів[67].

Ми можемо побачити тут теоретичну основу тієї політики, яка добре знайома нам за гарячими подіями 1792–1794 років і яка створила модерну традицію, продовжену, наприклад, у комунізмі ленінського штибу. Це політика чесноти як злиття індивідуального та спільного воління; за своєю тональністю вона є маніхейською, вкрай «ідеологічною» і навіть квазірелігійною.

[66] Таке розрізнення вдало проводить Patrice Gueniffey в своїй *La Politique de la Terreur*. <?>

[67] Furet, *Penser*, pp. 271 ff.

Вона прагне прозорості й тому боїться своєї діаметральної протилежності: прихованих намірів і заколотів. І вона практикує дві форми «представництва»: по-перше, унаочнює спільне волевиявлення в дискурсивній та квазітеатральній формі, і по-друге, бодай лише приховано, зазіхає на представництво через утілення.

Ясно, що одним народженням цього політичного стилю з теорії, разом із відсутністю вже напрацьованого репертуару представницького урядування, неможливо пояснити жахливі події 1792–1794 років. Ми маємо врахувати також інші наявні репертуари спільних дій, зокрема, добре відомі Франції форми народного повстання. Вони надзвичайно сильно вплинули на те, що ми називаємо «терором» часів Великої Французької революції і що можна розглянути як спільний витвір нової ідеології та цих глибоко вкорінених народних традицій[68].

Отже, ми можемо побачити контраст між двома доволі різними шляхами впливу теорій модерного морального порядку на суспільну уяву, а відтак і на репертуар практик – спершу еліт, а згодом і всього суспільства. Ми також бачимо, як ці різні шляхи призводять до різних наслідків. Адже форми, що усталилися у Франції, виявилися цікаво відмінними від англо-американської версії. П'єр Розанвалон дослідив особливі шляхи здобуття у Франції загального виборчого права й виявив у цій республіканській традиції різні форми суспільної уяви[69].

6. Суспільство прямого доступу

До цього моменту я описував нашу модерну суспільну уяву в термінах засадничої ідеї морального порядку, яка відбила в притаманних нам суспільних практиках і формах визначні риси

[68] Більш докладно я пояснюю це у восьмому розділі моєї книги *Modern Social Imaginaries*.

[69] Pierre Rosanvallon, *Le Sacre du Citoyen* (Paris: Gallimard, 1992), та *Le Modele politique francais* (Paris: Seuil, 2004).

теорії природного закону сімнадцятого століття, одночасно перетворюючи її впродовж цього процесу. Але зрозуміло, що зміна в засадничих уявленнях про порядок потягнула за собою цілу низку інших змін.

Я вже згадував про відсутність трансцендентного обґрунтування дії, оскільки модерні суспільні форми існують виключно в секулярному часі. Модерна суспільна уява вже не розглядає надлокальні утворення як вкорінені в чомусь іншому та вищому за спільну дію в секулярному часі. Раніше я вже стверджував, що до модерних часів усе було інакше. Ієрархічний порядок королівства розглядався як укорінений у «великому ланцюзі буття». Плем'я осягалося як утворене законом, що усталився «з незапам'ятних часів» або певним установчим актом, який має статус «первинного часу» в сенсі Еліаде. Важливість погляду назад і спроб встановлення первинного закону в домодерних революціях, аж до громадянської війни в Англії шістнадцятого століття включно, зумовлюється саме цим відчуттям політичного цілого як сформованого чимось трансцендентним стосовно дії. Отже, таке ціле не може просто створити себе власними зусиллями. Навпаки, воно може діяти як ціле лише тому, що вже сформоване як таке; і ось чому така легітимність передбачає постійне повернення до первинного установчого акту.

Теорія суспільного договору сімнадцятого століття з її поглядом на людей як таких, що через спільну домовленість вийшли зі свого природного стану, вочевидь належить до іншого напряму думки. Але, якщо мої попередні міркування слушні, цей новий спосіб розгляду речей увійшов до суспільної уяви лише наприкінці вісімнадцятого століття. Певним вододілом тут стала американська революція. Вона починалася в ретроградному дусі – в тому сенсі, що колоністи виборювали раніше встановлені права англійців. Ба більше, їхню боротьбу очолювали усталені колоніальні законодавчі органи, які об'єдналися в Конгрес. Але під час цього процесу виникла ключова уявна постать «ми, народ...», від імені якої й було проголошено нову конституцію.

Тут передбачається ідея того, що народ – або, як тоді ще казали, «нація» – може існувати до і незалежно від його політичного

устрою. Відтак цей народ може надати собі власну конституцію актом власної дії в секулярному часі. Звісно ж, така епохальна дія швидко оздобилася образами, запозиченими зі старих уявлень про вищий час. Вислів *Novus Ordo seclorum*[70], як і новий календар часів Великої Французької революції, багато в чому спираються на юдео-християнське апокаліптичне розуміння часу. Заснуванню конституції у певний спосіб надається сила «первинного часу», вищого часу, населеного надзвичайними дієвцями – такого часу, до якого нам слід невпинно повертатися. Але водночас поширюється новий спосіб розуміння історичних подій. Нації, народи можуть набувати рис особистості, можуть діяти разом за межами будь-якого первинного політичного устрою. Так встановлюється одна з ключових передумов модерного націоналізму, оскільки без цього вимога самовизначення націй не мала б жодного сенсу. Ідеться не про що інше, як про право людей встановлювати власну конституцію, не сковуючи себе межами їхнього історично успадкованого ними політичного устрою.

Щоб роздивитися, як ця нова ідея колективного дієвця, «нації» чи «народу», відбивається в новому розумінні часу, я хочу звернутися до глибокого аналізу Бенедикта Андерсона[71]. Він наголошує на тому, як нове відчуття належності до нації готувалося новим способом осягнення суспільства через категорію одночасності[72]: суспільство як ціле складається з міріад одночасних подій, які позначають життя його членів на даний момент. Ці одночасні події заповнюють конкретний сегмент єдиного гомогенного часу. Таке чітке й однозначне розуміння одночасності передбачає погляд на час як виключно секулярний: адже допоки секулярний час переплітається з різними видами вищих часів, немає впевненості в тому, що всі події перебувають в однозначних стосунках одночасності та послідовності. Урочисте свято, з одного боку, є одночасним з

[70] букв. «Новий порядок віків»; ця формула була відбита на зворотному боці Великої печатки США, створеної у 1782 році. – *Прим. перекл.*

[71] Benedict Anderson, *Imagined Communities* (London: Verso, 1991).

[72] Ibid., p. 37.

моїм життям і життям близьких до мене прочан, але, з іншого боку, воно також є близьким до вічності, або первинного часу, або до подій, які ним передвіщаються.

Оскільки суто секулярне розуміння часу дозволяє нам уявити собі суспільство як «горизонтальне», не пов'язане з будь-чим «вищим» (як буває, коли звичайний перебіг подій торкається вищого часу), ми відтак можемо обійтися без визнання будь-яких привілейованих осіб чи дієвостей, на кшталт королів чи священиків, які виконують роль посередників у нашому дотику до цього вищого. Саме така докорінна горизонтальність передбачається «суспільством прямого доступу», кожен член якого «безпосередньо пов'язаний із цілим». Андерсон має безумовну рацію, коли стверджує, що це нове розуміння не постало би без таких суспільних новацій, як «друкований капіталізм»; але він далекий від думки, що одними цими новаціями можна задовільно пояснити численні перетворення суспільної уяви. Модерне суспільство вимагає також зміни способів, якими ми усвідомлюємо себе як суспільство. Серед цих змін найважливішою є спроможність осягнути суспільство з нейтральної позиції, яка не належить жодній людині особисто. Інакше кажучи, пошук справедливішого й авторитетнішого погляду, ніж мій власний, не призводить мене до центрування суспільства в особі короля, священного зібрання абощо, а відкриває мені цю пласку, горизонтальну перспективу, в якій суспільство розглядається неначе очима стороннього спостерігача, не локалізованого в просторі – ніби зображення на картині, що не має пріоритетних локусів чи точок зору. Насправді існує тісний внутрішній зв'язок між панівним самоусвідомленням модерного суспільства та модерними оглядовими способами бачення в «час картини світу»[73]: суспільство як сукупність одночасних подій, суспільна взаємодія як безособова «система», суспільна топографія як нейтральна мапа, культура минулого як предмет музейної експозиції тощо.

[73] Martin Heidegger, "Die Zeit des Weltbildes", in Holzwege (Frankfurt: Niemeyer, 1972).

Таким чином, можемо казати про те, що колись суспільству був притаманний «вертикальний» вимір, який залежав від його вкорінення у вищому часі, але в модерному суспільстві цей вимір зійшов нанівець. Водночас в іншому вимірі попереднє суспільство було суспільством непрямого доступу. У традиційних королівствах, на кшталт Франції, піддані об'єднувалися лише в межах порядку, який сходив до своєї вершини в особі короля й уже через нього поєднувався з вищим часом та порядком речей у Всесвіті. Ми причетні до цього порядку лише через наш стосунок із королем. Як ми бачили в попередньому розділі, ранні ієрархічні суспільства тяжіли до персоналізації стосунків влади та підпорядкування.

Принцип модерного горизонтального суспільства є докорінно іншим. Кожен є рівновіддаленим від центру й безпосередньо пов'язаним із цілим. Цей опис якраз і відповідає формулі «суспільство прямого доступу». Ми перейшли від ієрархічного порядку персоналізованих зв'язків до порядку безособового егалітаризму; від вертикального світу непрямого доступу до горизонтального суспільства прямого доступу.

У давніших формах суспільства ієрархія і те, що я називаю «непрямим доступом», були щільно пов'язані між собою. Суспільство рангів («станове суспільство», як його називав Токвіль), на кшталт Франції сімнадцятого століття, було ієрархічним в очевидному сенсі. Але ієрархія також означала, що кожна людина належала до цього суспільства через свою належність до якоїсь його складової. Селянин був пов'язаний зі своїм паном, який був підданим короля; інший міг бути членом міської корпорації, яка мала свій статус у королівстві, або міг виконувати певну функцію в парламенті, що також мав визначений статус, і таке інше. Натомість модерне розуміння громадянства є цілком безпосереднім. Хай би якими численними способами я був пов'язаний із рештою суспільства за посередництвом певних організацій, моє громадянство є окремим від них усіх. Мій засадничий спосіб належності до цієї держави не залежить від жодної з цих інших моїх належностей і не опосередковується ними. Так само, як і всі мої співгромадяни, я перебуваю в прямих стосунках з державою, яка є об'єктом нашої спільної належності.

Звичайно ж, це не обов'язково змінює порядок розв'язання конкретних питань. Я знаю жінку, чий шурин є суддею чи парламентарем, тож, потрапивши в халепу, я телефоную саме їй. Ми можемо сказати, що зміна відбулася на рівні нормативного уявлення; але на глибшому рівні відбувається ще інша зміна, яка й уможливлює для нас усталення відповідної норми. Ідеться про зміну способу, яким люди уявляють собі належність. У Франції сімнадцятого століття, як і в давніших суспільствах, жили люди, яким сама ідея прямого доступу здавалася б чужою та неосяжною. Освічені люди мали модель античної республіки; але для багатьох інших єдиним способом зрозуміти свою належність до ширшого цілого, на зразок королівства чи всесвітньої Церкви, було усвідомлення того місця, яке посідає у складі цього цілого їхня менша й більш безпосередня структура належності (парафія, місцевий господар тощо). Модерність, серед іншого, потягнула за собою справжню революцію нашої суспільної уяви, коли ці форми опосередкування були відсунуті на маргінеси, а натомість поширилися образи прямого доступу.

До цієї революції спричинилася поява суспільних форм, які я вже описував: громадська сфера, де люди усвідомлюють себе як безпосередніх учасників загальнонаціональної (інколи навіть інтернаціональної) дискусії; ринкова економіка, де всі економічні дієвці мають вступати в договірні стосунки з іншими на рівних засадах; а також, звісно, модерна держава громадян. Але є ще інші шляхи, якими нашою уявою оволодіває безпосередність доступу. Наприклад, ми бачимо себе в просторі моди й орієнтуємося в ньому, віддаючи перевагу певному стилю. Ми бачимо себе частинками всесвітньої аудиторії славетних співаків та акторів. І хоча ці простори також по-своєму ієрархічні, бо зосереджуються на майже легендарних постатях, вони пропонують усім учасникам доступ, не опосередкований жодними з інших їхніх зв'язків чи належностей. Щось подібне, разом із більш істотним способом належності, наявне також у різноманітних суспільних, політичних чи релігійних рухах, які є найважливішою ознакою модерного життя і які поєднують людей усіх країн та націй в єдину колективну дієвість.

Ці способи уявного прямого доступу є різноманітними проявами модерної рівності та індивідуалізму. Безпосередність доступу скасовує гетерогенність ієрархічної належності. Вона робить нас одноманітними, а це один зі способів бути рівними. (Чи це єдиний спосіб – довкола цього фатального питання точиться значна частина сьогоднішніх суперечок з приводу мультикультуралізму). Водночас усунення на маргінеси різних посередницьких структур зменшує їхню важливість у нашому житті. При цьому індивід дедалі більше звільняється від них, а отже, дедалі більше усвідомлює себе як індивіда. Модерний індивідуалізм як моральна ідея означає не припинення всякої належності – таким є лише індивідуалізм аномії та повного розриву з суспільством, – а уявлення себе як такого, що належить до дедалі ширших і більш безособових спільнот: держава, рух, людство як ціле. Під іншим кутом зору ця сама зміна описувалася як поворот від «мережевих» чи «зв'язкових» до «категоричних» ідентичностей[74].

Ми можемо одразу помітити, що у певному важливому сенсі модерні суспільства прямого доступу є гомогеннішими за домодерні. Проте це не означає, що тепер фактична диференціація культури та життєвого стилю між різними суспільними верствами неодмінно має зменшуватися порівняно з тим, що було кілька століть тому (хоча це, безумовно, правда). Важливіше те, що істотно зближується суспільна уява різних класів. Властивістю ієрархічних, опосередкованих суспільств були дуже розпливчасті уявлення членів місцевої спільноти (скажімо, селища чи парафії) про решту свого суспільства. Вони якимось чином уявляли собі центральну владу як певну суміш доброго короля та поганих міністрів, але їм майже нічим було заповнити решту картини. Зокрема, вони вельми приблизно уявляли собі, які ще мешканці та регіони входять до їхнього королівства. Насправді тут був широкий розрив між теорією та

[74] Я запозичив цю термінологію у Крега Келхауна. Див. наприклад: Craig Calhoun, "Nationalism and Ethnicity" in *American Review of Sociology,* no. 9 (1993), p. 230. Мої міркування в цьому підрозділі багато в чому завдячують його нещодавнім розвідкам.

суспільною уявою, з одного боку, політичних еліт, а з іншого – менш освічених класів і селян. У багатьох країнах таке становище тривало відносно донедавна; зокрема, воно було добре задокументоване у Франції протягом більшої частини дев'ятнадцятого століття, попри впевнені заяви лідерів республіки про «єдину та неподільну» націю[75]. Звісно ж, такі розриви усвідомлення цілком несумісні з існуванням суспільства прямого доступу. Необхідне перетворення було зрештою здійснене Третьою республікою, коли модерна Франція, яку теоретично вимальовували ще за часів Великої Французької революції, вперше стала реальною та всеосяжною. Ця революційна (в багатьох смислах) зміна в суспільній уяві добре відбита в самій назві книги Євгена Вебера: «Із селян у французи»[76].

[75] Це прекрасно досліджено у праці Євгена Вебера: Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen* (London: Chatto, 1979).

[76] Там само.

Розділ 5

Спектр ідеалізму

Те, що я розпочав своє обговорення західної модерності із засадничої ідеї порядку, яка спершу була теорією, а згодом спричинилася до переформування суспільної уяви, може видатися деяким читачам проявом «ідеалізму» – коли ідеям приписується роль незалежного чинника в історії. Але, скаже такий читач, каузальні ланцюги насправді йдуть у протилежному напрямі. Наприклад, згадана мною вище важливість «економічної» моделі в модерному розумінні порядку безумовно має відбивати реальні події, як-от: розвиток торгівлі, капіталістичних форм сільського господарства, розширення ринків тощо. Це буде правильне «матеріалістичне» пояснення.

Я вважаю, що це заперечення виходить із хибної дихотомії – наче «ідеї» та «матеріальні чинники» є альтернативними каузальними дієвостями. Та насправді ми бачимо в людській історії набір таких практик, які є тим і тим водночас: «матеріальні» практики здійснюються людьми в просторі та часі, причому нерідко примусово, й водночас їх супроводжують різні способи розуміння та самоусвідомлення. Часто вони цілком нероздільні, як це було показано в попередньому розділі, коли йшлося про суспільну уяву: адже самоусвідомлення є істотною умовою практики, що надає їй сенсу в очах дієвців. Саме тому, що людські практики мають для людей сенс, їхньою неодмінною складовою є певні «ідеї». Тут просто не можна розділити те та інше, аби спитати, що чим спричиняється.

«Матеріалізм», якщо він взагалі слушний, має визначатися інакше – приблизно так, як це робить Джеральд Коен у своєму майстерному описі історичного матеріалізму[1]. Тоді головна ідея

[1] Див.: G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History* (Oxford: Oxford University Press, 1979). Мої наступні міркування спираються саме на цей аналіз.

полягає в тому, що певні мотиви в історії є панівними, і це саме мотиви, пов'язані з «матеріальними» речами (зокрема, економічні), прагненням життєвих засобів чи, можливо, влади. Так можна пояснити поступову зміну способів виробництва вбік його «вищих» форм. Звичайно ж, у кожному разі будь-який спосіб виробництва вимагатиме певних «ідей», правових форм, загальновизнаних норм і таке інше. Відповідно, марксистська теорія визнає, що розвинений капіталізм несумісний із феодальними умовами праці: він вимагає формально (юридично) вільних працівників, які можуть пересуватися по ринку та продавати свій труд на власний розсуд.

«Матеріалістична» теза полягає в тому, що в кожному такому «пакеті» зі способу виробництва і правових форм та ідей критичним пояснювальним чинником є саме перший. Зумовлені ним мотивації призводять дієвців до визнання нового способу виробництва і також до визнання нових правових форм, бо вони істотно важливі для цього способу. Форма пояснення тут ґрунтується на телеології, а не на дієвій каузальності. Дієва каузальність припускається як складова історичного опису: мовляв, позаяк правові форми сприяють капіталістичному способу виробництва (дієва каузальність), дієвці, що прагнуть цього способу виробництва, схиляються також і до нових правових форм (навіть якщо спершу вони роблять це несвідомо). Але це пояснення в стилі «заради чого» – інакше кажучи, телеологічне.

Треба визнати, що поданий у такий спосіб матеріалізм стає послідовним, але при цьому втрачає правдоподібність як універсальний принцип. Є чимало контекстів, у яких економічний мотив справді є первинним і може пояснити визнання певних моральних ідей (наприклад, фахівці з реклами 1960-х років опанували нову мову відвертого індивідуалізму і зрештою долучилися до нових ідеалів). Проте навряд чи можна переконливо пояснити економічними чинниками поширення реформаційного вчення про спасіння. Єдиним загальним правилом історії є відсутність загального правила, яке встановлювало б завжди єдиний чинник первинної мотивації. «Ідеї» неодмінно з'являються в історії як втілені в певні практики, навіть якщо ці практики є лише

дискурсивними. Але мотивації, що зумовлюють визнання та поширення цих «пакетів» з ідей та практик, можуть бути дуже різними. Ба більше, ми навіть не певні, що маємо типологію таких мотивацій («економічні», «політичні», «ідеальні» тощо), яка охоплювала б усю людську історію загалом.

Цю ж думку можна висловити трохи інакше. Будь-які нові практики чи інституції мають очевидні «матеріальні» передумови. Модерний капіталізм не міг би виникнути без плідного набору комерційних практик (торгівля, гроші, банки, методи бухгалтерії тощо). Проте в іншій перспективі тут так само потрібні передумови в царині «ідей». Якщо люди долучаються до цих практик, вони мають дійти спільного розуміння того, як вони взаємодіють з іншими людьми, якими є норми поведінки тощо. Ми не помічаємо цього, бо сприймаємо це все як само собою зрозуміле – або припускаємо, разом з Адамом Смітом, що люди завжди мали схильність до «торгівлі та обміну»[2], і їм, щоб долучитися до цієї діяльності раніше, просто бракувало певних навичок або докладного знання певних процедур.

Але якщо ми повернемося назад до «суспільства дарунку–обміну», на кшталт такого, про яке пише Марсель Мосс[3], ми побачимо, що нам було б надзвичайно важко пояснити там нашу «торгівлю», яка мешканцям того суспільства могла б навіть видатися потворною та знущальною (наприклад, якби ми негайно віддали їм гроші за дарунок або, ще гірше, повернули його назад і попросили чогось більшого).

Коли справа доходить до впровадження нових політичних практик (наприклад, демократичного самоврядування), ми бачимо багато контекстів, у яких бракує не якихось «матеріальних» умов (спорідненість відповідного населення, налагоджені засоби зв'язку) чи того, що можна вважати «матеріальними» мотиваціями (скажімо, обурення королівським гнітом чи експлуатацією з боку знаті), а радше спільно усвідомленого ре-

[2] Adam Smith, The Wealth of Nations (Oxford: The Clarendon Press, 1976).

[3] Marcel Mauss, *Essai sur le don,* in Mauss, *Sociologie et Anthropologie* (Paris: Quadrige/P.U.F., 1999), Part II.

пертуару практик самоврядування – як-от у випадках, що їх ми обговорювали в попередньому розділі.

Загалом нова практика завжди має й «матеріальні», й «ідеальні» передумови; які з них ми намагатимемося пояснити, залежить від проблематики дослідження. Чому демократична революція сталася саме зараз, а не раніше? Можлива відповідь: тому що раніше люди не страждали від монархічного правління так сильно, як напередодні цього суспільного перевороту; або: тому що саме зараз люди побачили разючі приклади того, що з демократією приходить процвітання (привабливість Європи?). Але можлива й інша відповідь: тому що саме в цей момент люди створили репертуар практик, який уможливлює самоврядну демократію – а не просто повстання, що замінює один різновид деспотизму на інший; або: тому що демократичні форми правління саме тепер почали видаватися людям справедливими й відповідними до їхньої гідності. Немає доброї емпіричної підстави вважати, що пояснення другого типу мають завжди поступатися поясненням першого типу. Їхню вагу не можна визначити апріорно, вона різнитиметься у різних випадках.

Проте саме через таке переплетення двох рівнів може бути корисним сказати тут кілька слів про те, як нова ідея морального порядку набула тієї сили, яка зрештою дала їй спроможність сформувати суспільну уяву модерності. Це також дасть мені змогу розвіяти будь-які підозри з приводу «ідеалізму», бо при цьому я не пропонуватиму жодного каузального пояснення описаних мною змін.

Я вже згадував про один контекст, який у певному сенсі може вважатися первинним осереддям модерної ідеї порядку. Ідеться про дискурсивні практики теоретиків, які намагалися осмислити руйнівні наслідки релігійних війн. Їхньою метою був пошук сталої основи легітимності влади, глибшої за конфесійні розбіжності. Але всі їхні прагнення слід осягати у ще ширшому контексті, який можна було б

назвати приборкуванням чи приручennям феодальної знаті, що тривало від кінця чотирнадцятого й до шістнадцятого століття. Я маю на увазі перетворення класу дворянства з напівнезалежних войовничих ватажків, часто оточених великим гуртом прибічників, які теоретично підпорядковувалися королю, але на практиці були цілком спроможні використати свою владу і силу задля будь-яких цілей, не схвалених королівською владою, на високопоставлених слуг корони/нації, службою яких часто була військова справа, але які були вже не в змозі займатися цією справою самостійно.

В Англії ця зміна відбулася головним чином при Тюдорах, які вивищили нове служиле дворянство над рештками старої касти воїнів, що зруйнували королівство під час Війни Троянд. У Франції цей процес тривав довше і був більш конфліктним; тут поряд із традиційним «дворянством шпаги» сформувалося «дворянство мантії» як новий суспільний прошарок.

Це змінило самоусвідомлення знаті та дрібного дворянства, а відтак змінило їхню суспільну уяву – не стосовно суспільства як цілого, а стосовно місця їхнього власного стану в цьому суспільстві. Це потягнуло за собою нові моделі соціалізації, нові ідеали, а також нове розуміння освіти, потрібної для виконання їхньої суспільної ролі. Ідеалом тепер був уже не напівнезалежний воїн, «хоробрий кавалер», із відповідним кодексом честі, а придворний, що поряд із іншими радить і прислуговується королівській владі. Юному дворянину тепер личило вправлятися не у володінні зброєю, а в гуманітарній освіті, яка зробила б з нього «цивільного» урядовця. Його завданням нині були поради і переконування – спершу подібних до нього дворян, а згодом і королівської влади. Потрібно було пестувати в собі вміння представлятися, виголошувати промови, вмовляти, завойовувати друзів, мати поважний вигляд, пристосовуватися та догоджати. Раніше знать жила у власних маєтках, оточена своїми підлеглими васалами; тепер же суспільна верхівка перемістилася до королівського двору чи в міста, де ієрархічні стосунки були складнішими, часто амбіційними, а інколи ще невизначеними, оскільки вправне маневрування

могло миттєво винести людину на вершини влади, а помилка могла потягнути за собою раптове падіння[4].

Відповідно зростає значення гуманітарного виховання еліти. Замість вчити юнака битися, його вчать читати Еразма чи Кастильоне, щоб він знав, як правильно висловлюватися, справляти добре враження, переконувати інших у найрізноманітніших ситуаціях. Таке виховання мало сенс у новому суспільному просторі, в нових модусах соціалізації, коли діти великої та дрібної знаті мали самі торувати собі життєвий шлях. Визначальною парадигмою нової соціалізації була вже не ритуалізована бійка, а розмова: спілкування, догоджання, переконування в ситуаціях квазірівності співрозмовників. Під останнім я маю на увазі не відсутність ієрархії, оскільки придворне суспільство було сповнене нею, а радше такий контекст, в якому ієрархія частково призупинялася через згадані вище складність, неоднозначність та невизначеність стосунків. Як наслідок, особа навчається спілкуватися з людьми дуже різних суспільних статусів у межах певних спільних рамок ввічливості, оскільки догоджання та переконування вимагають саме цього. Так само ви не досягнете бажаного результату, якщо завжди будете настільки зосереджені на своєму статусі в суспільній ієрархії, що цілковито ігноруватимете нижчих або геть уникатимете спілкування з вищими.

Набір цих властивостей часто позначається терміном *courtesy*[5], етимологія якого чітко вказує на те місце[6], де їх треба було проявляти. Цей термін виник ще за часів трубадурів; вживався він і за часів пишного бургундського двору п'ятнадцятого століття. Проте його значення змінилося. Колись двір складався з напівнезалежних воїнів, які час від часу навідувалися до володінь

[4] Майкл Ман в своєму надзвичайному творі «Джерела суспільної влади» (Michael Mann, *The Sources of Social Power*, Volume I, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, pp. 458–463) описує ці події в Англії як перехід від «координованої до органічної держави». У контексті конституційних режимів того часу (Англія, Голландія) він пов'язує цей процес зі створенням того, що він називає «клас-нація» (p. 480).

[5] куртуазність, чемність, ввічливість. – *Прим. перекл.*

[6] *court*, себто «двір». – *Прим. перекл.*

свого короля заради турнірів та ієрархічних церемоній. Але коли Кастильоне пише свою славетну «Книгу про придворного»[7], він описує місто-двір герцогині Урбіно, де цей придворний перебуває постійно і де він має давати поради своєму правителю. Життя є невпинною розмовою.

У своєму пізнішому значенні термін *courtesy* поєднується з іншим важливим терміном, *civility* (*цивільність, чемність). У цього слова також є вагоме минуле, якого я торкався в другому підрозділі другого розділу цієї книги. Як ми бачили, воно також стосувалося впорядкованого урядування та стримування надмірного насильства.

Отже, розуміння *courtesy* за часів Високого Ренесансу наблизило його до тодішнього розуміння *civility*[8]. Це наближення відображає приборкання аристократії й велике внутрішнє умиротворення суспільства новонародженої модерної держави (війна із зовнішнім супротивником була зовсім іншою справою). Обидві ці чесноти позначають властивості, потрібні для формування єдиного суспільного простору нової еліти. «Усі людські суспільства підтримуються й зберігаються чемністю та гуманністю», а «головними ознаками цивільності є спокій, погодження, згода, товариство та дружба». До чеснот, що сприяють суспільній гармонії та всеосяжному миру, крім цивільності належать також «чемність, лагідність, люб'язність, м'якість та гуманність»[9].

Це обговорення цивільності приводить нас до третьої грані переходу до умиротвореної еліти. Цивільність не є природним станом людських істот. Здобути її нелегко. Вона потребує великих зусиль дисциплінування, приборкування грубої природи. Із цього погляду дитина являє собою «природний» стан беззаконня, тож її треба сформувати наново[10].

---

[7] Il libro del Cortegiano. – *Прим. перекл.*

[8] Анна Брисон описує цей процес у своїй блискучий книзі (Anna Bryson, *From Courtesy to Civility*, Oxford: Oxford University Press, 1998), яка виявилася для мене надзвичайно повчальною.

[9] Там само, с. 70.

[10] На це вказує також і Брисон (там само, с. 72).

Таким чином, нам треба осягнути поняття цивільності не лише в контексті приборкування знаті, а й у зв'язку зі значно ширшою й амбітною спробою привчити всі суспільні верстви до нових форм економічної, військової, релігійної та моральної дисципліни. Ця видатна риса європейського суспільства проявляється щонайменше з сімнадцятого століття. Рушійною силою цієї спроби стали і прагнення повнішої релігійної реформи (з боку і католиків, і протестантів), і зазіхання держав на більшу військову силу – а отже, через необхідність, і на більшу економічну продуктивність. Насправді ці дві програми дій нерідко переплiталися одна з одною. Урядові реформатори вбачали в релігії прекрасне джерело дисципліни, а в церквах – зручні інструменти впровадження своєї політики; так само релігійні реформатори, своєю чергою, вбачали в упорядкованому громадському житті істотну умову навернення.

Отже, ми бачимо спільну дію ідеалів чемності, цивільності та (релігійної) реформи, а також помічаємо, з якими векторами змін у європейському суспільстві вони були пов'язані: впорядкований уряд, зменшення рівня насильства, дисципліна та самоконтроль, економічна реформа – а відповідно, також і нові інституції/практики, що ґрунтувалися на цій дисципліні, як-от нові способи економічного підприємництва, нові форми просторового обмеження (лікарні, школи, виправні в'язниці), нові способи організації війська тощо.

Чи є таке спостереження проявом ідеалізму? Гадаю, воно було б таким, якби у когось вистачило глупоти вважати, що ці ідеали впали на європейське суспільство нізвідки, щоб спричинити в ньому зазначені зміни. Але насправді це просто немислимо. На кожній стадії ми маємо нерозв'язне переплетіння численних мотивацій: королівські уряди намагаються підтримати порядок; вони ж шукають ресурсів для ведення війни й дедалі більше розуміють, що здобути їх можна лише через економічні вдосконалення; з'являються нові суспільні верстви незнатного походження, функцією яких є служба цим урядам або торгівля;

і до цього всього, звісно ж, слід додати потужне прагнення самої Реформи, яке охоплює величезну кількість людей і часто вимагає змін, яким важко опиратися. Усе це допомогло здійснити зміни, в яких відбилися зазначені ідеали.

Усе це допомогло створити новий світ, в якому й утілився модерний ідеал порядку. Зв'язки та спорідненості тут дослідити неважко. Ми бачимо, з одного боку, розвиток нової моделі соціалізації еліти, пов'язаної з ідеєю цивільності, де парадигму становить спілкування на умовах квазірівності; з іншого боку, ми бачимо проект поширення цієї цивільності за межі панівних еліт на значно ширші верстви суспільства. Тут є зв'язок із модерною ідеєю морального порядку. Соціалізація як спілкування могла підказати модель суспільства як взаємного обміну, а не ієрархічного устрою; при цьому проект дисциплінуючого перетворення інших суспільних верств міг передбачати, що ознаки цивільності не залишаться довічною властивістю лише одного класу, а будуть поширюватися на інші верстви. Водночас сама мета переформування людей означала розрив зі старими напівплатонічними уявленнями про порядок, коли за реальністю постає ідеальна Форма, що сама забезпечує власну реалізацію або принаймні перешкоджає спробам її порушити (згадаймо ще раз реакцію природних сил на злочин Макбета). Цій меті радше відповідає уявлення про порядок як формулу, що її треба реалізувати власними зусиллями, і саме це передбачає модерний порядок: суспільства постають із людської дієвості, через суспільну угоду, але Бог надає нам модель, яку ми маємо наслідувати.

Такими є можливі зв'язки; але поряд із ними є також інші. Наприклад, ідея суспільства як спілкування може надати нової актуальності ідеалу республіканського самоврядування, як це було в Італії часів Відродження, а згодом у північній Європі, зокрема, в Англії під час і після громадянської війни сімнадцятого століття[11]. Або ця ідея могла затриматися всередині «абсолют-

[11] Див.: J. G. A. Pocock, The Machiavellian Moment (Princeton: Princeton University Press, 1975).

ної» монархічної держави, яка також виступала рушієм суспільних перетворень.

Здається, що чинником, який у вирішальний спосіб пересунув описану нами суспільну свідомість еліт у центр модерної суспільної уяви, був розвиток нової соціалізації, який відбувся впродовж вісімнадцятого століття – зокрема в Англії, де цей процес розпочався трохи раніше. Суспільний прошарок еліти – осіб, причетних до здійснення керівних чи адміністративних суспільних функцій – при цьому розширився, охопивши тих, чиї функції були істотно «економічними». Це відбувалося й через залучення до економічних функцій членів тодішнього панівного класу (коли представники знаті, наприклад, вдавалися до економічних нововведень у своїх маєтках), і також через входження в еліту торгівців, банкірів та інших заможних громадян.

Умови, які я назвав умовами «квазірівності», при цьому мали подолати ще ширший розрив. Адже розуміння статусу члена «суспільства» розширилося (хоча й не до меж сучасної повномасштабної ідеї рівності) й уже не обмежувалося ознаками великого чи дрібного дворянства, навіть якщо воно й досі послугувалося мовою «аристократичності». Розширене розуміння цивільності, яку тепер часто називали ґречністю[12], і далі було спрямоване на суспільну гармонію та полегшення міжлюдських стосунків; але тепер воно мало поєднувати представників різних суспільних класів і діяти в нових місцях, як-от кав'ярні, театри чи парки[13]. Так само, як раніше з ідеєю цивільності, входження в ґречне суспільство передбачало розширення перспективи особи та її входження у вищий спосіб буття, ніж суто приватний; але тепер наголос робився на чесноті доброзичливості, а спосіб життя був менш відверто змагальним, ніж це передбачалося попередніми кодексами воїнів чи придворних. Ґречне суспільство вісімнадцятого століття навіть породило особливу етику «чутливості».

---

[12] politeness – ґречність, ввічливість, чемність. – *Прим. перекл.*

[13] Див.: Philip Carter, Men and the Emergence of Polite Society (London: Longman, 2001), pp. 25, 36–39.

Це відносне дистанціювання від ієрархії та нове наголошування на доброзичливості зробили цю добу ближчою до описаної вище модерної моделі порядку. Водночас входження в «суспільство» економічних функцій підвищило спорідненість між цивільністю та цією ідеєю порядку.

Цю зміну, що відбулася у вісімнадцятому столітті, в певному сенсі можна вважати вирішальним етапом розвитку європейської модерності. Ґречному суспільству був притаманний новий спосіб самоусвідомлення, який можна назвати «історичним» у новому сенсі. Це суспільство не лише безпрецедентним чином здавало собі справу щодо важливості економічного підґрунтя; воно також по-новому розуміло своє місце в історії. Ішлося про спосіб життя, притаманний «комерційному» суспільству, як новій і нещодавній стадії людської історії. Вісімнадцяте століття породило нові, стадіальні теорії історичного процесу, в яких суспільство розглядалося як таке, що проходить через різні стадії розвитку, визначені їхньою економічною формою: спершу мисливство та збирання готових до вживання рослин, потім сільське господарство, і нарешті сучасне комерційне суспільство[14]. Це дало людям змогу побачити всю ту суспільну зміну, яку я назвав приборканням знаті, а також внутрішнє умиротворення модерного суспільства в новому світлі. «Лагідна комерція» мала повноваження відсунути військові цінності та військовий спосіб життя на другий план, покладаючи край їхньому надзвичайно довгому пануванню в людській культурі[15]. Політичне суспільство вже не могло розумітися просто як довічне; треба було зважати на добу, коли відбувалися ті чи інші події. Модерність виявилася безпрецедентно новою добою[16].

---

[14] Див., наприклад: Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* (London: Transaction Books, 1980).

[15] Див.: Albert Hirschman, *The Passions and the Interests* (Princeton: Princeton University Press, 1977).

[16] Див.: J. G. A. Pocock, *Barbarism and Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999); Karen O'Brien, *Narratives of Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997); and Pierre Manent, *La Cite de l'Homme* (Paris: Fayard, 1994), Part I.

ЧАСТИНА II
Поворотний момент

Розділ 6

Провіденціальний деїзм

Повернімося тепер до головного запитання нашої історії: як виключальний гуманізм став життєздатним світоглядним вибором багатьох людей, спершу серед еліт, а згодом і в ширших масштабах?[1]

Ґенеза цього явища проходить через проміжну стадію, яку часто називають «деїзмом». Деїзм – багатогранний, тож у наступних розділах цієї частини книги я хотів би висвітлити лише три його сторони. Перша стосується ідеї світу як задуманого й упорядкованого Богом. Наприкінці сімнадцятого й упродовж вісімнадцятого століття це розуміння – загалом, звісно ж, цілком ортодоксальне – переживає своєрідний антропоцентричний поворот, результат якого я називатиму «провіденціальний деїзм». Друга сторона деїзму – це поворот убік першості безособового порядку. Бог співвідноситься з нами насамперед через влаштування певного порядку речей, моральний обрис якого ми можемо легко збагнути, якщо нас не спантеличують хибні та забобонні уявлення. Ми коримося Богу, дотримуючися вимог цього порядку. Третьою стороною деїзму є ідея справжньої, первинної та природної релігії, яка згодом була затьмарена та викривлена, а тепер має бути очищена наново.

---

[1] У цій частині книги я намагаюся аналізувати явище, яке Марсель Ґоше назвав «відходом релігії» (див.: Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*. Paris: Gallimard, 1985). Звісно ж, я тлумачу це явище трохи інакше, але я багато чого навчився з його розвідки.

1

У попередніх розділах ми бачили, як дискурс модерного морального порядку змінив розуміння Божественного провидіння. У певному сенсі, воно почало розглядатися «економічно». Проте доленосним для нашого теперішнього питання стало звуження цілей провидіння. Весь задум Божий стосовно нас звівся до єдиної мети визнання нами того порядку взаємної користі, який він нам призначив.

Звичайно ж, найважливішою рисою Божого порядку, яку ми виводимо з самого нашого способу відкриття та визначення цього порядку, є його спрямованість на благо створінь, що перебувають у його межах. Звісно ж, насамперед це наше власне, людське благо. Для юдео-християнської традиції тут немає нічого нового. Але раніше люди завжди думали, що Бог має також подальші цілі для свого створіння; вони великою мірою незбагненні, але безумовно містять нашу любов до Бога та його шанування. Якщо це так, наше визнання Бога і власної залежності від нього негайно накладає на нас вимогу, вищу за людське процвітання.

Проте тепер, десь близько межі сімнадцятого та вісімнадцятого століть, стається разючий антропоцентричний поворот. Щоб розглянути його повніше, ми вирізнимо в ньому чотири напрямки змін, кожен з яких звужує роль і місце трансцендентного.

Перший напрямок стосується затьмарення цього відчуття подальшої цілі, а отже, й думки про те, що наш обов'язок перед Богом не обмежується реалізацією його плану творіння. По суті це означає, що наш обов'язок перед Богом істотно зводиться до забезпечення нашого власного блага. Тиндал формулює цю тезу у своїй книзі «Християнство старе, як творіння» (*Christianity as Old as the Creation*), сама назва якої відбиває третю сторону деїзму – заклик до первинної природної релігії. Для Тиндала цілі Бога стосовно нас зводяться до сукупності «спільних інтересів та взаємного щастя його розумних створінь»[2].

Звичайно ж, Тиндал – це крайній випадок, а його книга, випущена на самому початку вісімнадцятого століття, здобула собі небагато прихильників. Тиндал дійшов радикальних погля-

[2] Matthew Tindal, *Christianity as Old as the Creation* (London, 1730), p. 14.

дів у тому, що я розглядаю як загальну тенденцію. Але в межах цієї тенденції він був аж ніяк не самотнім. Подібні погляди сповідували гугенотські вигнанці в Голландії Жан Леклер і Жак Бернард; пізніше у Франції абат де Сен-П'єр також пристав на думку, що практика чесноти є єдиною гідною Бога формою поклоніння. Цілі релігії та політики є тими самими: це *l'observation de la justice et la pratique de la bienfaisance* (*догляд за справедливістю/правосуддям і практикою доброчинності). Цей абат, погляди якого були надзвичайно впливовими, винайшов самий термін «доброчинність», який став ключовим поняттям Просвітництва. Його улюбленими іменуваннями Бога були *l'Être souverainement bienfaisant* та *l'Être infiniment bienfaisant* (*«суверенно доброчинна Істота», «нескінченно доброчинна Істота»)[3].

Проте цей гуманізаційний напрямок захопив не лише прибічників таких однозначних формулювань, а й тих, хто загалом дотримувався ортодоксальних поглядів. Нерідко траплялося так, що трансцендентний вимір їхньої віри просто відходив на другий план.

Другий напрямок стосується затьмарення Божої благодаті. Встановлений Богом порядок відкритий для його осягання розумом, тож людям, щоб гідно прийняти цей виклик, достатньо скористатися розумом і дисципліною. Звернімо увагу, що в минулому навіть ті з ортодоксальних авторів, хто погодився б із такою оцінкою спроможностей розуму, неодмінно воліли б додати, що повнота доброї волі, потрібної для здійснення програми раціональної дисципліни, в нашому грішному стані є недосяжною без Божої ласки. У духовному кліматі, який я називаю деїстичним, ця думка не завжди заперечується, але, безумовно, блякне.

Звісно ж, Бог і далі виконує певну роль; ба більше, у Нього є навіть дві ролі. По-перше, Він створив нас і наділив нас розумом, а подеколи й доброзичливістю, і саме ці наші здатності дають нам змогу успішно здійснювати Його план творіння. По-друге,

---

[3] Roger Mercier, *La Rehabilitation de la Nature humaine, 1700–1750* (Villemonble: La Balance, 1960), pp. 105, 274–277.

у разі, коли цього недосить, Він ще стоїть наприкінці часів як суддя, обіцяючи розподілити й нагороди неймовірної радості, й кари невимовного страждання – що знов-таки зосереджує наш розум на виконанні наших теперішніх завдань.

Мислителі того часу розділилися залежно від того, на що вони покладалися більше: на вроджену доброзичливість чи на майбутні винагороди та покарання. Лок дотримувався другої крайності. Для нього люди були настільки схильними до сходження з правильного та розумного шляху під впливом лінощів, пожадливості, пристрастей, амбіцій, забобонів, поганої освіти та поганих звичаїв, що Бог наперед встановив і (через одкровення) виголосив нам такі винагороди та страждання, без яких ми не знайшли б у собі сили підкоритися Його волі.

> Філософи, справді, показали красу доброчесності: вони вирізнили її й привернули до неї людську увагу та схвалення; але надто мало людей воліли віддатися їй, допоки вона залишалася без посагу... Коли ж на її шальку терезів поклали «надзвичайну та безсмертну вагу слави», на її боці опинився інтерес, а доброчесність виявилася найвигіднішим придбанням, безумовно найкращою угодою... Аби переконати людей, вона має ще одну дієву принаду: те, що їхнє добре життя тут і тепер буде запорукою їхнього майбутнього щастя. Відкрийте їхні очі на нескінченні невимовні радощі майбутнього життя, й у їхніх серцях знайдеться тверда опора для зрушення... Лише на цьому єдиному підґрунті мораль є стійкою і може перемогти в будь-якому суперництві[4].

Із цією позицією не погоджувалися інші (зокрема, Шефтсбері, а згодом і Гатчесон), які найбільше наголошували на силі мотивів любові, доброзичливості та людської солідарності. Цей другий варіант упродовж вісімнадцятого століття поширювався одночасно із «занепадом пекла» – дедалі більшими ваганнями щодо традиційних уявлень про невблаганно караючого Бога. Але місця для Божої ласки не було в жодній із цих двох позицій.

Третій напрямок випливає з двох перших: блякне відчуття таємниці. Тут також радикальна заява була зроблена на самому початку вісімнадцятого століття, в книзі Толанда «Християнство

[4] *The Reasonableness of Christianity* (London, 1695), pp. 287–289.

не таємниче» (*Christianity not mysterious*), яка неодноразово піддавалася засудженню, а в Ірландії була навіть спалена громадським катом. Однак вона також лише схопила й довела до крайніх висновків значно ширшу тенденцію, яку інші мислителі проговорювали не аж так охоче.

У певному сенсі ця зміна була зумовлена двома попередніми, а також загальним спрямуванням розуміння природного порядку. Якщо наміри Бога щодо нас стосуються лише нашого власного блага, а це останнє можна вивести з устрою нашої природи, тут уже немає місця для таємниці. Якщо ж ми відволічемося від однієї з центральних таємниць традиційної християнської віри – а саме таємниці зла, нашого відпадіння від Бога й нашої неспроможності повернутися до Бога без Його допомоги – і вважатимемо, що вже маємо всі належні мотивації, у вигляді чи то нашого правильно розтлумаченого інтересу, чи то нашого відчуття доброзичливості, то жодних таємниць не залишається також і в людському серці.

Одночасно спорожнилася інша велика схованка таємниці – Боже провидіння. Тепер воно звелося до зрозумілого нам Божого плану стосовно нас. «Окремі випадки провидіння», себто непередбачувані Божі втручання в конкретні ситуації, уже не знаходять місця в нашій картині світу – так само, як і чудесні події. Далебі, якщо Бог покладається на нас у тому, що ми зможемо власним розумом осягнути закони Всесвіту, а отже, й здійснити Його план творіння, вдаватися до чудесних втручань було б з Його боку безвідповідальним і суперечливим кроком. Як запевняє Гатчесон, якби Бог пристосовував закони Всесвіту до конкретних випадків, це «негайно скасувало б будь-яке людське планування та передбачення, а також будь-які розважливі дії»[5].

Четвертий напрямок пов'язаний із затьмаренням ідеї про заплановане Богом перетворення всіх людських істот, яке звільнить їх від неминучих обмежень їхнього теперішнього стану. У християнській традиції ця ідея зазвичай висловлювалася в термінах людської участі в житті Бога. Грецькі Отці, а за ними і

[5] Francis Hutcheson, *A System of Moral Philosophy*, Hildesheim: Georg Olms, 1969), p. 184 (факсимільне відтворення видання 1755 року).

кембриджські платоніки, вели мову про *теозу*, тобто обоження, як неодмінну складову людського призначення. Така перспектива явно відповідає вимозі перевершити ідеал суто людського процвітання. Закликові любити Бога, а також Його створіння так само надмірно, як їх любить сам Бог, відповідає обіцянка майбутньої зміни, що зробить ці висоти досяжними для нас.

Найдовше ця перспектива втримується як опис життя після смерті. Перетворення, що піднесе нас над обмеженнями цього життя, буде здійснене в нашому посмертному житті. Такі постаті, як Батлер і Кант, трималися за цей рудимент традиційного християнського вчення навіть попри те, що вони ж самі надали підстави для зрушень у деяких інших напрямках. Звичайно ж, у такій формі вчення про перетворення істотно пересувається в наступне життя, а відтак виявляється безпечно ізольованим від християнського життя у цьому світі.

Що зумовлювало ці зміни? Їм безумовно сприяли численні чинники того часу – хоча ми, звертаючись до них, мусимо завжди пам'ятати, що всі запропоновані тут пояснення будуть лише частковими та неповними (як я вже зазначав раніше).

П'єр Шону казав про «високий приплив» релігійного завзяття та суперечок, який починає спадати після приблизно ста п'ятдесяти років інтенсивного підйому. Нам знайома ця реакція стоми після потужної ідеологічної мобілізації на досвіді нашого власного століття. Щось подібне, здається, відбувалося й наприкінці сімнадцятого століття – і в Англії, й у Франції. Панівні класи обох країн почали дедалі менше співчувати агресивним релігійним схильностям; толерантність дедалі більше визнавалася нормою. Загальноєвропейська реакція на скасування Людовіком у 1685 році Нантського едикту показала, що цей крок відчутно розходився з потужними течіями думки еліт тодішньої Європи[6].

Якщо говорити конкретніше, англійці мали підстави замислитися над ціною палкої однобічності після громадянської війни

[6] John McManners, "Enlightenment: Secular and Christian", in J. McManners, ed., *The Oxford History of Christianity* (Oxford: Oxford University Press, 1990), pp. 282–283.

1740-х років. Реставрація здавалася реакцією на фанатизм і «запал». Водночас – частково саме з цієї причини і, можливо, також через успіхи нового природознавства – поширювалася схильність до релігії, яка була б простішою, доступнішою для розуму і менш вишуканою в доктринальному плані.

Усі ці чинники відігравали певну роль; але я не вважаю, що вони можуть цілковито прояснити чотиривимірний антропоцентричний поворот, який я намагаюся тут описати. Безумовно, провідні верстви багатьох європейських країн почали відчутно втрачати релігійний запал. Певний скептицизм і навіть глузування можна було почути в багатьох розмовах, які точилися в салонах чи кав'ярнях. Саме ця загальна атмосфера, а не поширення відверто визнаної невіри, пояснює те відчуття, яке ми часто знаходимо серед духівництва та інших серйозних віруючих того часу, а саме що на їхні плечі покладене серйозне апологетичне завдання. Такі провідні постаті, як Бойль чи Кларк, замислювалися над неспростовними доказами існування та благості Бога; твори Батлера також багато в чому мали апологетичне спрямування.

У своєму зверненні до єпархіального духівництва у 1751 році Батлер навіть говорить про «загальний занепад релігії цієї нації, який тепер спостерігається всіма і певний час уже турбує всіх серйозних осіб». За його словами, кількість тих, хто серйозно замислюється над цими питаннями, зростає, як і кількість тих, хто «проголошує себе невіруючими», а «з їхньою кількістю зростає і їхня завзятість»[7].

Справжніх невіруючих, яких у сьогоднішньому світі вдосталь – тобто людей, які свідомо і чітко відкидають віру в Бога, – в 1751 році було зовсім небагато (хоча ті нечисленні постаті, які справді задовольняли цьому описові, були доволі високопоставленими особами). Батлер радше реагував на занепад завзяття і навіть неприязнь до релігії. Але таке неодноразово траплялося й раніше, не призводячи до реального виникнення альтернативної системи переконань.

---

[7] Цитовано в: E. C. Mossner, *Joseph Butler and the Age of Reason* (New York: Macmillan, 1936), p. 8.

Більш важливим є факт, на який вказує у своїй проникливій книзі Майкл Баклі: спрямованість самих великих апологетичних зусиль, викликаних цією неприязню, виявилася надзвичайно звуженою. Вони заледве згадували рятівну дію Христа й не зупинялися докладно на житті в побожності та молитві, хоча сімнадцяте століття рясніло такими прикладами. Ішлося виключно про доведення існування Бога як Творця та демонстрацію його провидіння[8].

Чим було зумовлене таке звуження? Гадаю, однією з причин був вплив з боку нової ідеї морального порядку. Можна вважати цілком природним та зрозумілим, що після жахливих суперечок довкола глибинних богословських питань Божої ласки, свобідної волі та напередвизначення, багато людей жадали знайти поштовх до святого життя у вірі, яка була б менш навантаженою богословськими складнощами. Такий заклик лунав і від кембриджських платоніків; але його також підтримували такі постаті, як Джеремі Тейлор, Тиллотсон та Лок. Вартим уваги є те, що цей заклик до святого життя поступово звузився до заклику зосередитися на питаннях моралі, а мораль, своєю чергою, звузилася до питання належної поведінки.

Від кембриджських платоніків через Тиллотсона до Лока й далі у вісімнадцяте століття апологетика і значною мірою проповідування виявляються дедалі менше заклопотаними гріхом як ознакою нашого стану, що в ньому ми потребуємо спасіння через певне перетворення всього нашого буття. Натомість на перший план виходить гріх, як хибна поведінка, зректися якої нас можна переконати, навчити та привчити. Таке зосередження на моралі правильної поведінки нотують багато істориків цього періоду. Релігія зводиться до моралізму[9].

Своєю чергою, ця моральність визначалася в термінах модерного розуміння порядку, в якому наші цілі перетинаються задля

[8] Michael Buckley, S.J., *At the Origins of Modern Atheism* (New Haven: Yale University Press, 1987).

[9] Див., наприклад: Gordon Rupp, *Religion in England 1688–1791* (Oxford: The Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1986), p. 276, and James Downey, *The Eighteenth Century Pulpit* (Oxford: The Clarendon Press, 1969), p. 226. Довні висловлюється так: «Релігія, як її визначав архієпископ

нашої взаємної користі. Зрештою, «любов до себе й суспільне» вважалися тим самим. Ключовою складовою апологетики стала теза про те, що ця гармонія була справою Божого провидіння. Як твердив Тиллотсон, «ніщо не може схилити мудру та розважливу людину до релігійності більше, ніж абсолютна переконаність, що релігія і щастя, наш обов'язок і наш інтерес – це те саме, лише описане в різних термінах»[10].

Сьогоднішнього спостерігача дивує ця «всохла» релігія[11], яку згодом рішуче відкидатимуть обидві сторони: з одного боку, Джон Веслі, а згодом, з іншого – секулярні гуманісти. Але як можна було осягати релігію настільки вузько?

У відповідь зазвичай посилаються на вимоги розуму. Безумовно, церковники часів Реставрації часто посилалися на розум. Це був спосіб повернутися до простішої релігії, не настільки обтяженої богословськими тонкощами, яка меншою мірою підбурювала б до суперечок, що ставали знаряддям розділення. Завдяки розуму люди сподівалися визначити невелику кількість беззаперечних істин віри. Англіканській Церкві могло здаватися, що розум допоможе послабити її ворогів з обох сторін, тобто папістів і пуритан, водночас відкидаючи «забобони» та

Тиллотсон і практикували вільнодумці впродовж вісімнадцятого століття, припинила бути *mysterium tremendum et fascinans* (неймовірною та чарівною таємницею. – *Прим. перекл.*). Церква майже перетворилася на товариство з виправлення манер, де споріднені душі зустрічалися, щоб їхня моральна чутливість отримала вишуканіше налаштування» (с. 10).

[10] Цитоване в: Gerald Robertson Cragg, *Puritanism to the Age of Reason: A Study of Changes in Religious Thought within the Church of England, 1660–1700* (Cambridge: Cambridge University Press, 1950), p. 78n2. Пор. також у проповіді Тиллотсона під назвою «Його Заповіді не жахливі»: «Закони Бога розумні, тобто відповідають нашій природі та сприятливі для нашого інтересу» (цитоване в: Downey, *The Eighteenth Century Pulpit*, pp. 14–15, 26).

[11] Кларк, коментуючи Новий Завіт, стверджував, що за теперішньої цивілізованої доби нам потрібно «лише скоротити наші марні та грішні видатки; не продавати геть *усе*, роздаючи гроші бідним, а бути доброчинними від надлишку нашого достатку; зрікатися не свого життя чи навіть його комфортних задоволень, а лише нерозумних і безплідних задоволень гріха» (цитоване в: Leslie Stephen, *History of English Thought in the 18th Century*. Bristol: Thoemmes, 1997, Volume 2, p. 340).

показуючи безпідставність «фанатизму». Томас Спрат, потужний церковний прибічник Королівського Товариства, запевняв, що ті, хто вірить у «внутрішню віру та запал», мають боятися поступу науки, але «наша Церква... ніколи не буде видаватися забобонною ані в світлі розуму, ані через удосконалення знань, ані через поступ у справах рук людських... Із цього можна вивести, що ми не можемо воювати проти розуму, не підриваючи тим самим нашу власну силу»[12].

Зараз, ретроспективно, ми вже знаємо, що згодом такі міркування обернулися проти самої Спратової церкви; але якщо ми не визнаємо просту тезу секуляризації, що релігія має відступити перед розумом, нам важко буде знайти в цих міркуваннях переконливе пояснення звуження офіційної релігійної доктрини того часу. Почати з того, що «розум» тут не є чимось простим та однозначним. На нього покликалися ще кембриджські платоніки і також у спробі визначити більш просту й чисту релігію, яка живила б святе життя. Проте їхнє тлумачення розуму залишало місце для інтуїції божественного. Звісно ж, таке картезіансько-платонічне розуміння було підірвано успіхами нового природознавства. Але навіть якщо ми визнаємо нове бачення розуму як емпіричного і зосередженого на даних чуттів, ми й далі не матимемо достатнього підґрунтя для виключення христології, побожності та релігійного досвіду з апологетики і переважної частини проповідування.

Нове природознавство справді загрожувало деяким старим формам, які виявилися пов'язаними з релігією (як-от система Птоломея та схоластичний метод). Звичайно ж, воно пришвидшило розчаклування світу, допомагаючи відокремити дух від матерії; вагомішим було те, що його концепція природного закону, який діє без жодних винятків, могла згодом викликати сумніви щодо можливості чудес. Однак усе це саме по собі не може пояснити повороту від побожності та релігійного досвіду до зовнішнього моралізму.

Безумовно, відступ «високого припливу», про який каже Шону, потягнув за собою занепад побожності. Але й це ще

[12] Цитовано в: Cragg, *Puritanism to the Age of Reason,* p. 97.

не пояснює, чому те, що залишилося, так часто набувало моралістичних форм; чому, наприклад, такий добродій, як Вільям Лоу, побожне життя якого вельми нагадувало теоцентризм сімнадцятого століття, виявився настільки маргінальною постаттю в першій половині вісімнадцятого, допоки проповіді Веслі, який щиро захоплювався Лоу, не пожвавили інтерес до такого способу молитовного життя.

Ранньомодерний період був багатим на розвиток практик побожності. Це було продовженням найбільшого розквіту внутрішньої релігійності наприкінці середніх віків. Ігнатій Лойола перетворив дисципліну, метод і нове відчуття людської дієвості на особливу форму духовних вправ, які мали відкрити нас для Бога. «Побожний гуманізм» у Франції початку сімнадцятого століття, дуже добре описаний Анрі Бремоном[13], випробовував способи досягнення «теоцентризму» в особистому житті. Він передбачав і водночас ще підсилював високий рівень рефлексії з приводу власної духовної орієнтації, усвідомлення нинішнього захоплення переважно собою та своїми розвагами, і пропонував шляхи підживлення побожності та любові до Бога, які могли вивести нас із нашого теперішнього стану. У цих практиках молитви та побожності присутність Бога у світі, хай би як її звужували теорії богословів, ще відчувається дуже виразно – так само як і, наприклад, у розмірковуваннях святого Франциска Сальського в його «Трактаті про любов до Бога» (*Traité de l'amour de Dieu*)[14].

Однак побожний гуманізм передбачає, що ми можемо знайти всередині себе те тяжіння до Бога, на яке можемо спертися; те зерно, яке можемо плекати. Втім, це істотно розходилося з дуже потужною на той час тенденцією гіперавгустинової духовності. Якщо наша природа справді зіпсована, надія знайти в собі це тяжіння може бути пасткою та оманою, вигадкою нашої пихи. Визнаючи нашу віддаленість від Бога, ми можемо лише

[13] Henri Bremond, *Histoire Litteraire du sentiment religieux en France, depuis la fin des guerres de religion jusqu'a nos jours* (Paris: A. Colin, 11 volumes, 1967–1968).

[14] Louis Dupre, *Passage to Modernity* (New Haven: Yale University Press, 1993), pp. 223–230.

віддатися на його милість, сподіваючись на те, що він зцілить нашу зруйновану природу. Ми мусимо коритися його заповідям здалеку й у страху, а не намагатися підійти до нього з любов'ю.

Звісно, що саме такою була загальна позиція духовної течії, яку ми нині називаємо янсенізмом. Абат Сен-Сиран, Арно, Ніколь та інші ставилися до побожного гуманізму з великою підозрою й вельми критично[15]. Але цей погляд поширювався й далеко за межі янсенізму. Ми знаходимо те саме ствердження релігії страху також у Боссюе, коли в його полеміці з пізнім захисником побожного гуманізму Фенелоном мова заходить про «чисту любов» (*amour pur*).

Це була духовність із наголосом на моральній та ритуальній зовнішній поведінці. Відповідно, янсеністи надавали дуже великого значення церковній молитві й запропонували численні літургійні реформи; вони також висували якнайсуворіші стандарти етичної поведінки. Безумовно, тим самим янсеністи сприяли великим досягненням цієї доби щодо організації та самодисципліни. Але, ймовірно, вони також сприяли послабленню внутрішнього побожного життя, що ґрунтувалося на відчутті нашого внутрішнього зв'язку з Богом. Коли високий приплив побожності почав відступати, виявилося, що зусилля янсеністів призвели до вкрай однобічного розуміння релігії в термінах моральності правильної поведінки.

Це виглядає парадоксально, бо з погляду янсеністів саме впевненість побожного гуманізму сприяє зрештою появі майбутнього виключального гуманізму, і вже є певним кроком у цьому напрямі. Ми можемо безумовно стверджувати, що теза виключального гуманізму про благо, яке міститься в самій зовнішній та внутрішній природі, походить саме від побожного гуманізму. На позір видається, що дві ці версії гуманізму мають значно більше спільного, ніж релігійне усвідомлення гріховності та страху – й радісне ствердження невинності природи. І все ж саме це останнє парадоксальне порівняння показує нам певну динаміку взаємозв'язку. Її осмислення може допомогти нам

[15] Див.: Henri Bremond, *Histoire Litteraire,* Volume 4, *La Conquete mystique: l'ecole de Port-Royal.*

зрозуміти, як сталося, що у вісімнадцятому столітті набула такої ваги релігія зовнішньої поведінки, а приписана нею поведінка була вже настільки підкріплена дисципліною серед багатьох верств тодішньої людності. Також це порівняння безумовно допоможе нам осмислити нове стверджування людської невинності саме як реакцію на переживання гріховності та страху, щойно численні маси людей втратили пов'язане з ним глибинне відчуття внутрішньої побожності.

Хоч би якими правдивими були ці здогади, принаймні зрозуміло, що звуження релігії та апологетики на початку вісімнадцятого століття добре узгоджується з концепцією ізольованого «я» й розумінням провидіння в дусі модерної ідеї морального порядку. Тому, напевно, нам слід замислитися над наступним запитанням: чому, зрештою, цей порядок так потужно вплинув на герменевтику легітимності цієї доби?

Щоб знайти відповідь, нам треба поглянути на інший бік досвіду людей того часу. Ідеться про набутий елітами досвід успішного впровадження порядку – й у своєму колі, й у масштабах цілого суспільства. По-перше, вправляння в дисциплінованому, розсудливому та працьовитому житті поширилося настільки, що для багатьох людей воно стало ніби другою природою. Окремі особи могли відхилятися від цього способу життя, але не було постійної загрози того, що самий цей спосіб буде відкинуто як такий. У цьому сенсі атмосфера всередині панівних класів, наприклад, Англії вісімнадцятого століття дуже відрізнялася від атмосфери у верстві їхніх предків, що складалася зі схильного до насильства та безладів лицарства часів раннього правління Тюдорів. Одночасно відбулися певні зрушення з освітою інших суспільних прошарків і прищеплення їм деяких рис того самого впорядкованого існування. В очах панівних класів тут попереду був ще довгий шлях, як про це свідчать драконівські закони з охорони власності; але було й чітке відчуття того, що «процес цивілізування» вже почався й може просуватися надалі.

Саме тому у вісімнадцятому столітті згасають дуже характерні для раннього неостоїцизму інтонації напруженої боротьби, якої вимагає дисциплінований життя – й усередині дієвця, й на рівні

цілого суспільства. Лок ще зберігав жваве відчуття цієї важкої праці; але півстоліттям пізніше чимало впливових авторів уже змальовували значно заспокійливішу картину. Тепер порядок частіше подавався як щось очікуване і само собою зрозуміле – або через те, що егоїстичний інтерес сам по собі вважався джерелом громадського блага, або через те, що звичайні людські мотиви тепер вважалися значно більш великодушними та доброзичливими.

Перша з цих версій, яку Даніель Галеві назвав «гармонією інтересів», набувала в умах тієї епохи дедалі більшого розголосу. Ми подибуємо її прояви ще в сімнадцятому сторіччі у Ніколя, який стверджував, що за належної організації суспільства навіть наші низькі мотиви можуть сприяти встановленому порядку. Загального поширення ця ідея набула після «Байки про бджіл» Мандевіля, де з'явилася приголомшлива теза, що приватні гріхи призводять до громадського блага. Нарешті, вона отримала канонічного вигляду в ученні Адама Сміта про «невидиму руку» й відтак була визнаною майже повсюдно.

Здається цілком очевидним, що ця зміна відбиває досвід успішного впровадження форм дисциплінованого, працьовитого та продуктивного життя. Хоча ці істини часто подавалися як універсальні, фактично вони передбачали, що за нормальних обставин своєкорисливий інтерес втілюється в продуктивній праці та справедливому обміні, а не у військових подвигах та мародерстві. Інакше кажучи, вони передбачали наявність людності, яка вже сповідує «буржуазну» етику дисциплінованого виробництва, а не етику військових пригод. Той факт, що перше з названого стало видаватися «природним», є надзвичайно промовистим стосовно того, наскільки західноєвропейські еліти вже впевнилися в тому порядку, який вони розбудовували. Впевненість була достатньою, щоб розглядати цей порядок уже не як другу, а як першу природу людини.

Інший поширений погляд зводився до того, що цей порядок гарантований відтоді, як людство вийшло зі стану дикості й скуштувало благ цивілізації. Це відчуття важливості мирного виробництва та обміну було частиною розуміння того, що означає

життя за «ґречної» доби – поряд із вільним спілкуванням через інтелектуальну дискусію та делікатнішу чуттєвість.

Ми, їхні нащадки, досі схильні піддаватися аналогічній ілюзії. Ми й досі можемо дивуватися, коли, наприклад, «приватизація», рекомендована деяким пострадянським республікам найкращими гарвардськими економістами, завершується захопленням більшості підприємств представниками криміналу або просто замінює попередню правлячу кліку новою клептократією.

Поширені вчення про гармонію інтересів відбивають зміну в уявленнях про природний порядок, яку ми описували в попередній частині цієї книги: коли економічний вимір набуває дедалі більшої ваги, а «економічна» (тобто впорядкована, мирна та продуктивна) діяльність дедалі більше стає моделлю всієї людської поведінки.

Напевно, ми в змозі побачити, як ця істотно економічна ідея гармонії посприяла чотиривимірному антропоцентричному повороту, що його я описував раніше. Упевненість у власних творчих силах, яку навіює наша віра в гармонію, робить менш потрібною дію Божої ласки. Сама зрозумілість системи як цілого практично не залишає місця для таємниць. А ідея того, що мир та порядок залежать не від якихось героїчних прагнень, а від наших доволі низьких егоїстичних інтересів, робить зайвими всі спроби самотрансценденції, всі прагнення чогось вищого за звичайне людське процвітання.

Насправді такі прагнення не лише не потрібні, а навіть і політично небезпечні. Героїзм більше пасує аристократично-войовничій етиці честі. Він є загрозою для впорядкованого обміну послугами на засадах взаємних інтересів. Якщо Бог насправді призначив нам лише процвітання, і ми процвітаємо завдяки розважливому застосуванню працьовитості та інструментального розуму, яка нам користь від Святого Франциска, що у величному пориві любові закликає своїх прихильників присвятити себе життю у злиднях? Щонайменше це знизить валовий національний продукт, прибираючи новоявлених жебраків зі складу робочої сили; але ще гірше те, що це знизить мораль продуктивної праці[16].

[16] Див.: Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire,* chapter XXXVI (London: Penguin Edition, 1994), II, p. 418.

Краще вже визнати обмеженість нашої природи як егоїстичних істот і скористатися нею якнайліпше.

Саме таким, здається, був погляд Тиндала. Він вважав, що Бог спроможний на відсторонену любов, яка недоступна нам. Ми ж можемо любити Бога лише тому, що він є добрим до нас. Проте велич Бога в тім-то й полягає, що ми Йому не потрібні, але Він усе ж схильний мислити лише про наше благо. Тиндал не вважає, що ми хоч якось покликані долучатися до цієї самовідданої любові[17].

Однак у цей момент для нас унаочнюється дещо інше. Поворот убік деїзму також підкріплювався традиційними для християнства аргументами, зокрема, тими, що їх вживали прибічники реформації. Візьмімо, наприклад, щойно згадану проблему зречення хибного героїзму заради нашої звичайної егоїстичної природи. Ця ідея дуже близька до захисту прибічниками Реформації звичайного життя, професійного та сімейного покликання на противагу начебто винятковому покликанню безшлюбності. Честолюбні ченці розглядалися як сповнені бундючною ілюзією, начебто вони можуть цілком обійтися без потреб звичайних людських істот, якими їх створив Бог. Тим самим вони нехтують Божими дарами, оскільки «Бог дав нам мирські блага для втіхи... Отож, ми маємо всотувати їхню насолоду, вгамовувати ними свою спрагу, і не жадати зажерливо чогось більшого»[18]. Тиндал просуває цей аргумент ще далі; складається навіть враження, що в цей момент він змінює християнську віру до невпізнання. Але він покликається на негативну реакцію християн проти зухвалих зазіхань еліти на необґрунтовану чистоту[19].

---

[17] Matthew Tindal, *Christianity as Old as the Creation*, p. 16.

[18] Цитовано в: Perry Miller, *The New England Mind: The Seventeenth Century* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1967), p. 41.

[19] Справедливість щодо Тиндала та деїстів вимагає додати, що недовіра до відстороненої любові була значно поширенішою й відігравала важливу роль також у більш ортодоксальному августиніанському богослов'ї. Боссюе виправдовує своє палке переслідування «чистої любові» Фенелона тим, що дотримування нами божественного закону бодай частково є для нас своєкорисливим.

Навіть радикальніша ідея, підтримана пізніше виключальним гуманізмом – поновлення у правах звичайного, навіть чуттєвого бажання, як доброго всупереч «наклепам» ортодоксальної релігії – хоча й була скерована проти основних течій протестантизму так само, як і проти католицизму, але все ж підхоплювала та переосмислювала одну з головних тез Реформації. Адже Реформація прагнула звільнити християнина від тягаря невиправданого й зухвалого аскетизму. Свобода християнина, каже Кальвін, передбачає, що його не турбуватимуть малоістотні речі[20]. Тепер те саме відчуття звільнення переноситься на невинність бажання. Тим самим ми звільняємо ту частину себе, яка перебувала під тягарем старого прокляття. Ми майже готові стверджувати, що гуманізм, проголосивши цю частину доброю, тим самим викупив її з рабства. А разом із бажанням ми викупляємо також скромні, звичайні властивості людського життя, які досі зневажалися як чуттєві та матеріальні.

Подібно й відкидання таїнства лише продовжило ту критику, яку прибічники Реформації висували проти Католицької Церкви. Атаки на церковні священні обряди, зокрема, на літургію, спростовували тезу про наявність у них таїнства. Як міг шматок хліба бути тілом Христовим? Ці таїнства виставлялися лише приводом для того, що ми сьогодні назвали б містифікацією, з метою утримання християн у ярмі узурпованої влади. Звичайний християнин міг сам прочитати Писання і збагнути його очевидний смисл, не потребуючи церковного авторитету. Те саме, що Кальвін зробив із таїнствами Католицької Церкви[21], Толанд згодом зробив із таїнствами загалом.

Тиндал також вживає аргумент, який висувався проти крайнього августиніанства прибічників Реформації, але з боку інших,

[20] *L'Institution de la religion Chrestienne,* Book III, chapter 19.

[21] Цей крок був підготовлений проповідями Тиллотсона, чия полеміка проти папістського «ідолопоклонства», проти таїнства переістотнення (*гр. μετουσίωση, лат. *transubstantiatio*) та авторитету Церкви підготувала ґрунт для аргументів пізніших авторів, які були вже щирими супротивниками християнства. Див.: Leslie Stephen, *History of English Thought in the 18th Century,* Volume 1, pp. 78–79; E. C. Mossner, *Bishop Butler and the Age of Reason* (New York: Macmillan, 1936), pp. 22–23.

цілком ортодоксальних християн. Бенджамін Вічкот та інші запевняли, що ми понижуємо Бога, коли припускаємо, що Він у стосунках з нами переймається будь-чим іншим крім нашого блага (наприклад, що Він може потребувати наших послуг або гніватися, якщо ми не задовольняємо вимог Його слави). Тиндал підхоплює цю тему у своїй книзі: ми не повинні думати, що наші грішні вчинки можуть образити Бога. Думка про те, що Бог карає нас, щоб відновити власну славу, є хибною та принизливою для Нього; насправді Він робить це виключно заради нас самих[22].

Тут проступає ще інший вимір дискусії. Тиндал використовує аргумент, запозичений ним у опонентів августиніанства, яке в ранньомодерну добу панувало в обох головних течіях західного християнства. Таким чином, він стає частиною потужної *реакції* проти головної течії християнської думки. Коли ми дійдемо опису виникнення виключального гуманізму, нам треба буде врахувати й це також. Але позиція Вічкота, хоча й залишалася на той час думкою меншості, все ж великою мірою вписувалася в ширшу традицію. Адже те благо, якого прагне для нас Бог, на думку Вічкота, передбачає «обоження», піднесення людської природи для участі в божественному[23]. Натомість Тиндал вважає, що Бог не прагне для людей нічого більшого за звичайне людське процвітання.

Чимало людей і тоді, і зараз розцінили би погляд Тиндала як невиправдане обмеження людськості. Від романтизму й далі буде ще чимало мислителів, включно з Токвілем та Ніцше, які гнівно засуджуватимуть таке усування героїчного виміру з людського життя. Звуження людськості могло навіть видатися просто безглуздим. Проте не слід забувати, що воно тягнуло за собою своєрідне самотрансцендування в іншому напрямі. Раціональний дієвець, спроможний побачити, що любов до себе й суспільне є тим самим, і спроможний збудувати на цій основі суспільний порядок, уже вийшов далеко за межі вузької перспективи власних приватних інтересів. Скеровуючись

[22] Tindal, *Christianity as Old as the Creation,* chapter 4.

[23] Вічкот спирався тут на осмислення *теози* у працях грецьких Отців Церкви.

інструментальним розумом, він стає на точку зору цілого; ним рухає велич та впорядкованість цього цілого. Теоретики інколи припускаються своєрідної перформативної суперечності, не враховуючи у своїй теорії людського дієвця ті мотиви, які рухають ними в їхніх теоретичних розвідках та загальних планах. Але цей спосіб трансцендування присутній і в їхній роботі, і є одним серед рушійних мотивів їхньої позиції.

Це може навести нас на слід іншої причини дивовижного звуження релігійного світогляду. Цього разу йдеться про ізольоване «я» і, конкретніше, про його відсторонений розум. Апологетика цього періоду зосереджується на Всесвіті як порядку взаємного зиску. Майже як у новому природознавстві, й частково під його впливом, вона подає Всесвіт як систему, яку ми споглядаємо й можемо осягнути як ціле, неначе на картині. Справді, панівна моральна теорія цього періоду стверджує, що справжній моральний дієвець повинен бути спроможним абстрагуватися від власної ситуації, посідаючи позицію «неупередженого спостерігача», яку ввів у дискусію Гатчесон, а згодом підхопили також Адам Сміт й утилітаристи.

Звісно ж, це класична позиція відсторонення, коли Всесвіт постає як картина, а мислитель перебуває зовні неї. Навіть якщо він визнає, що він сам становить лише дрібну складову цієї самої картини, це не та позиція, з якої він осягає ціле. Так ми потрапляємо в ситуацію, яку Гайдеґґер назвав «часом картини світу»[24].

Розуміння космосу як ієрархії форм виглядає цілком інакше. Очевидно, що людський спостерігач тут перебуває на певному щаблі і є свідомим того, що є вищі щаблі, а також має певне уявлення про їхню природу, усвідомлюючи при цьому недосконалість власного розуміння. У такій ситуації вочевидь неможливо побачити ціле як картину, в якій усі частини та щаблі є однаково зрозумілими, позаяк перебувають в однакових стосунках зі спостерігачем. Такий погляд на ціле здійснюється з певної позиції всередині цього цілого та істотно відбиває таке розташування.

[24] Див.: "Die Zeit des Weltbildes", *Holzwege* (Frankfurt: Niemeyer, 1972).

Як це впливає на релігію та апологетику того часу? Мабуть, можна сказати, що впевнений спосіб демонструвати добрі наміри Бога й виводити Божественні цілі зі світобудови відбиває саме цю настанову «картини світу», відсторонене осягнення цілого, яке залишило позаду відчуття того, що вищі щаблі можуть не бути для людини цілковито збагненними.

Ба більше: цю відсторонену настанову, напевно, відбиває також власне наголос на теодицеї, на доведенні благості та справедливості Бога зі світобудови – наголос, що панує в апологетиці тієї доби. Людина завжди може спокуситися на сумнів щодо рації Бога. Зрештою, Авраам та Мойсей також свого часу сперечалися з Богом стосовно його намірів. Однак упевненість, що ми маємо всі потрібні складові для оцінки Божих намірів (і переможно виправдовуємо його своєю апологетикою) може постати лише за «часів картини світу». Справді, зро́сла заклопотаність теодицеєю здається ознакою цього часу. Раніше, занурені у страшенні злидні створеного Богом світу, ми радше схилялися до закликів до Бога по допомогу та спасіння, визнаючи водночас, що ми неспроможні збагнути, як його творіння дійшло такої скрути і чия в цьому провина (мабуть, наша). Тепер, коли ми вважаємо, що бачимо устрій цілого, ставлення до цієї проблеми істотно змінюється. Люди в кав'ярнях і салонах починають висловлювати своє незадоволення з приводу божественної справедливості, а богослови починають відчувати, що вони мають відповісти на цей виклик, щоб відвернути дедалі вищу хвилю невіри. Палка заклопотаність теодицеєю вводиться в рамки нової уявної епістемічної позиції.

Так ми поступово отримуємо уявлення про складні сили, які спричинили чотиривимірне затьмарення, що його я намагаюся осягнути своїм ідеальним типом «провіденціального деїзму». Частково йдеться про суспільний досвід успішного впровадження порядку та дисципліни в масштабах особистості та суспільства; частково – про подальший розвиток рефлексій, які вже були невід'ємною частиною так чи інакше реформованого християнства, і їхнє просування до дедалі радикальніших висновків; частково – про негативну реакцію на юридично-

каральну настанову, яка цілковито панувала в середньовічному та реформаційному християнстві. Ця реакція мала власні глибокі християнські джерела, зокрема, у вченні грецьких Отців; але водночас вона підкріплювала собою деїзм, а невдовзі після того стала рушієм виключального гуманізму.

Чи залишилося щось для Бога після цього чотиривимірного деїстичного затьмарення? Так, безумовно. Бог залишився Творцем, а отже, нашим добродійником, якому ми маємо бути безмежно вдячні. Ми дякуємо йому за його провидіння, яке передбачило наше благо; але це провидіння залишається виключно загальним, без жодних чудес чи втручань Бога в якісь конкретні події. Ба більше: такі втручання, якби вони відбувалися, лише зруйнували б те благо, яке Бог запланував для нас. Крім того, Бог приготував для нас наступне життя з його винагородами та карами. Це також вчинено для нашого блага, оскільки це вмотивовує нас дотримуватися його добродійного плану.

Проте цього вже не досить, щоб запобігти появі виключального гуманізму. Простежмо знову те саме міркування. Щойно наш світ охопило розчаклування, змінилося розуміння того, в якому сенсі Бог є доконечним джерелом нашого духовного та морального життя. Тепер Бог уже не є гарантом перемоги або, принаймні, непереможності добра у світі духів та наділених смислом сил. Натомість він стає (1) істотним рушієм тієї сили впорядкування, за допомоги якої ми розчакловуємо світ і обертаємо його нам на користь. Крім того, як початок нашого духовного та матеріального буття, він (2) вимагає нашої відданості та пошани, причому пошана тепер є чистішою, бо вона відокремилася від зачаклованого світу.

Але в умовах чотиривимірного затьмарення починає блякнути сама ідея того, що Бог має для нас ще якесь інше призначення, крім дотримання його плану цього світу, а це дорівнює забезпеченню нашого власного блага. Пошана до Бога зводиться до виконання цілей Бога в цьому світі, які є тотожними нашим цілям. Таким чином, складова (2) стає дедалі слабкішою.

Що ж до складової (1), то вона здебільшого висловлювалася в термінах вчення про Божу ласку. Цю тезу підкріплювала

етика мирян, зокрема неостоїцизм, з її відчуттям того, що необхідна сила для впровадження порядку в особі та світі є Божою силою в нас, яку ми маємо визнати й плекати. Далі ж, мірою зростання впевненості, відбитої в новому гармонійному, економікоцентричному порядку, ані Божа ласка, ані плекання Божої сили в нас уже не видавалися такими доконечними. Так сформувався простір для нового повороту думки, що розглядав силу впорядкування, як виключно людську.

Щоправда, з погляду деїстів, Бог може також допомогти нам в інший спосіб. Саме споглядання Його благості в Його творіннях надихає нас і сповнює бажання виконувати Його волю.

> Отже, як спокій і найширше зосередження душі на загальному щасті не можуть мати іншого центру спочину та радості, ніж первинне незалежне всемогутнє Божество, так без його знання, і найпалкішої любові, і смиренності перед ним, душа не може отримати свою найбільш сталу та найвищу досконалість[25].

Від цього ми можемо здобути неабияку силу, тож, напевно, більшість людей визнали би потребу в такому її джерелі. Але на цьому етапі вже не є очевидним, чому ми не можемо здобути загалом таку ж натхненну силу зі споглядання порядку самої природи, не посилаючись при цьому на Творця. Ця ідея й виринула у виключальному гуманізмі.

Відтепер виключальний гуманізм стає можливим – уже не просто як теорія, що її розвиває незначна меншість, а як дедалі життєздатніший духовний погляд. Для його появи потрібні дві умови: негативна – занепад зачаклованого світу, й позитивна – поява такого життєздатного розуміння наших найвищих духовних і моральних прагнень, яке дає нам змогу думати, що ми можемо визнавати й практикувати їх без згадки про Бога. Це останнє уможливлюється етикою впровадженого порядку (яка також відігравала істотну роль у розчаклуванні) й таким відповідним до неї досвідом, завдяки якому стало видаватися можливим, що цю етику можна повноцінно втілити на засадах самих лише людських здібностей. Ті моменти, в яких Бог видавався доконечним джерелом цієї впорядковувальної сили,

[25] Francis Hutcheson, *A System of Moral Philosophy*, p. 217.

почали блякнути й стали непомітними. Так стало мислимим те, чого не можна було помислити раніше.

2

Мислимим – можливо; але практично воно ще не мислилося. Я хочу пильніше придивитися до переходу від першого до другого. Він відбувається в культурі, яка розвинулася в елітах передових західноєвропейських суспільств вісімнадцятого століття – в культурі «ґречного» суспільства.

У чому полягала ідея ґречного суспільства? Для прошарків західних (і надто англо-французько-шотландських) еліт це була частина усвідомлення ними їхнього власного світу. Це було усвідомлення себе, вбране в історичну форму – такого типу, який поширився повсюдно в модерному суспільстві. Ґречне суспільство нещодавно постало з попередньої форми й визначалося через контраст із нею.

Середньовічне суспільство було насильницьким, сповненим безладних зіткнень озброєних аристократів, які вважали себе воїнами. Античні поліси та республіки також очолювалися класом воїнів і були у власний спосіб відданими військовій справі. Члени ж ґречного суспільства були насамперед відданими справам миру.

По-перше, це суспільство було продуктивним; воно надавало важливе місце корисним мистецтвам, а також їхньому поступовому вдосконаленню. Висловлюючись у модерних термінах, воно високо цінувало свій економічний вимір й економічний прогрес зокрема. Люди загалом вірили, що розвиток торгівлі був важливим чинником переходу до ґречного суспільства.

Однак це суспільство визначало себе також через свою відданість більш вишуканим мистецтвам: літературі, бесіді, філософії. Ґречне суспільство було цивілізованим, а це означало, що воно сягнуло вищого рівня вишуканості, ніж його найближчі попередники (чи перевершило воно також і висоти класичної цивілізації, про це точилися жваві суперечки).

Але це означало також, що суспільство тепер визначало себе не лише своїми остаточними цілями (мир замість бійки;

самовдосконалення у мистецтвах, а не у військових навичках), а й притаманними йому способами дії. Ключову роль відігравали вишукані або ґречні «манери»; справді, термін «ґречний» (*polite*) зберігся в нашій мові саме в цьому контексті, хоча він уже зник у багатьох інших своїх ужитках, притаманних вісімнадцятому століттю. «Манери» визначали певний рід суспільності, спосіб наших взаємних стосунків, ставлення одне до одного, спілкування тощо.

Ґречний стиль або ґречна манера передбачали ставлення до іншої особи як до незалежного дієвця, з його (а тепер вже і *її*) власними легітимними поглядами та інтересами. Це перший крок до встановлення ввічливого обміну заради взаємного зиску – чи то на рівні економічного обміну з метою взаємного збагачення, чи то обміну думок задля взаємної просвіти або розваги. Саме тому парадигмальним місцем для цього типу суспільності, окрім ринку, стали салони та кав'ярні, де відбувалася освічена розмова, обсяг якої розширювався завдяки дедалі більшій кількості публікацій, що мали підживити це спілкування. Ґречне суспільство понад усе проявило себе в цій вишуканості зустрічей та обмінів. Звісно ж, тут знайшлося місце й для виникнення нової неповаги та протистояння, але й вони поставали в межах форм та цілей ґречного дотепу. Ваше вишукано-іронічне зауваження опускає мене з небес на землю, після чого графиня цілий вечір спостерігає за вами; але це зауваження мало намір розважити, чи, можливо, навіть повчити, тож його відділяє ціла вічність від удару рапірою, що його я мріяв би вам завдати, якби міг примусити вас зустріти мене зранку задля з'ясування стосунків у більш старовинний спосіб.

Так само й взаємна повага одне до одного, як до рівних, мала чіткі межі. Вона не охоплювала маси селян чи ремісників, але в цікавий спосіб з'єднувала, без надмірної дистанції чи розшарування, знать із високопоставленими незнатними громадянами.

За манерами постає те, що французькі автори називали *les mœurs* (*звичаєвість), хоча чітку межу того та іншого провести важко. Ішлося про комплекс загалом невисловлених цінностей та норм,

які скеровували членів ґречного суспільства в їхніх взаєминах. Саме звичаєвість визначала, що вимагалося і що було дозволено, що було нижчим від людської гідності і що потребувалося нею, що було ганебним чи почесним, безсоромним чи гідним схвалення. Культура ґречності дуже гостро усвідомлювала звичаєвість, оскільки носії цієї культури справедливо усвідомлювали, що зміни останніх перед тим століть стосувалися переважно не законів їхньої країни, не встановлених релігійних форм і, як правило, також не засад влади та суверенітету держави. Вольтер, зокрема, пишався добою Людовика XIV як періодом, коли у Франції, вперше в Європі, якраз і усталилося ґречне суспільство (як це засвідчували всі французи, і навіть багато британців)[26]. Насправді змінилися не так відкрито проголошені правила суспільства, як самий його дух – неофіційні та здебільшого невисловлені норми спілкування еліти. У правовому плані ніщо не перешкоджало Людовику XIV скасувати Нантський едикт і переслідувати своїх підданих-протестантів, але така відверта неповага до вільної думки виглядала неприйнятною з огляду на норми ґречності[27].

---

[26] "A commencer depuis les dernières années du Cardinal de Richelieu jusqu'a celles qui ont suivi la mort de Louis XIV, il s'est fait dans nos arts, dans nos esprits, dans nos mœurs, comme dans notre gouvernement, une révolution générale, qui doit servir de marque éternelle a la véritable gloire de notre patrie"; цитоване в: J. G. A. Pocock, *Barbarism and Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), Volume II, p. 86. (*«Починаючи з останніх років кардинала Ришельє і до перших років після смерті Людовика XIV, в наших мистецтвах, умах і звичаях, як і в нашому урядуванні, сталася загальна революція, яка мусить служити довічною ознакою справжньої слави нашої вітчизни». – Прим. перекл.*).

[27] Покок (Pocock, *Barbarism and Religion,* Volume II, pp. 19–20), говорячи водночас про «манери» та *звичаєвість*, зазначає: «Це ключове слово позначало набір спільних практик і цінностей, які формували індивіда як суспільну істоту й надавали суспільству навколо нього нескінченно складну та гнучку фактуру; манери, потужніше навіть за закони, зробили громадянське суспільство спроможним поглинати й контролювати людські дії та переконання, навіть якщо вони ґрунтувалися на начебто безпосередньому досвіді божественної присутності».

Таким чином, перехід до цієї нової культури осягався частково в економічних та політичних термінах (поширення торгівлі, більше мандрів та географічних відкриттів, посилення держав, які змогли примусити войовничу знать розпустити свої нерегулярні війська й дотримуватися миру); але він також розглядався і як зміна світогляду: розширення розуму, очищення чуттєвості, більше зацікавлення науками та філософією. Як висловлюється Юм у своїй «Історії Великої Британії»,

> Приблизно в цей період [невдовзі після 1500 року] людські уми по всій Європі, і надто в Англії, зазнали загальної, але невідчутної революції. Хоча вченість пожвавилася ще в попередню добу, тоді вона здебільшого культивувалася сидячими професіями й до цього часу жодним чином не поширювалася серед світських людей. Тепер же мистецтва – й механічні, й вільні – щодня отримували великі вдосконалення. Судноплавство поширилося на всю земну кулю. Подорожі стали безпечнішими та комфортнішими. А загальна система європейської політики – ширшою і всеосяжнішою. Як наслідок цього загального бродіння, людські ідеї збільшилися з усіх боків[28].

Можна побачити, що в цьому самоусвідомленні ґречного суспільства провідну роль відіграє те, що я вище назвав модерним моральним порядком, який відбивається в цьому цивілізаційному ідеалі. Важливість свободи; суспільність, що будувалася на повазі до незалежних інтересів і думок іншої людини; розуміння того, що взаємодія людей має за мету взаємну користь; висока оцінка торгівлі та промисловості – все це відбиває риси модерного порядку.

Але ще більш значущим є те, що тут наявний ідеал суспільності, виведений з цього порядку й усталений як незалежний критерій громадських стосунків. Незалежним він був насамперед від політичної структури. Звичайно ж, спершу це не становило революційної загрози. Ба більше, в цьому першому самоусвідомленні ґречного суспільства через осягнення його власної ґенези формування сильної, навіть «абсолютистської»

[28] Цитоване в: Pocock, *Barbarism and Religion,* Volume II, p. 203.

держави вважалося ключовою ланкою умиротворення суспільства, яке й уможливило теперішню нову та вищу фазу його розвитку. Природно, що Вольтер підносив Людовика XIV як головного рушія цієї зміни. Проте навіть британські автори з їхнім посиленим відчуттям власних «привілеїв» також жваво відчували потребу в сильній владі. Безумовно, таке відчуття мав Юм, хоча нам слід пам'ятати, що він ставився до політики вігів скептичніше ніж більшість його сучасників, які висловлювалися на цю тему.

Однак завдяки цьому розумінню ґречності модерний моральний порядок став для думки Просвітництва критерієм доброго врядування, до якого мали дослухатися розважливі правителі й навіть «деспоти». Так на це дивився Вольтер, і деякі «деспоти» – король Фридрих, імператор Йосип Другий, імператриця Катерина – справді частково відгукувалися на цю вимогу. Ми вже сягнули межі, коли «громадська думка», в останні роки *ancien régime*, перебирає на себе право судити королівські дії.

Встановлений тут зв'язок між модерним моральним порядком та «цивілізацією» також ілюструє одну з головних тез, які я обстоюю в цій книзі: про щільний зв'язок між ідеалом порядку й тими дисциплінами та способами організації, за допомоги яких суспільство має «цивілізуватися». Насправді саме відчутний успіх цих форм реформування себе підтвердив упевненість у такій суспільності як незалежному критерії. У термінах нашого попереднього обговорення можна сказати, що культура ґречності була першою стадією переходу модерного морального порядку від чистої теорії до форми суспільної уяви з відповідним підкріпленням практик освіченої та «вишуканої» еліти.

Але незалежність тут означає і щось більше. Ідеал суспільності був незалежним також і від церковної чи конкретно-доктринальної влади. Звісно ж, це не обов'язково означало незалежність від релігії, оскільки цілком можна було осягнути модерний моральний порядок і з позицій провіденціалізму, як плід Божого задуму для людей (як я це вже описував раніше). Та це лише зміцнює нашу тезу: осягнення порядку як Божого задуму надавало йому авторитету, який не можна було ані

спростувати приписами Католицької Церкви, ані відсунути в ім'я якоїсь доктрини, властивої тій чи іншій деномінації. Тут ми можемо згадати, що перші формулювання модерного морального порядку (наприклад, у Ґроція) мали надати політичній владі ґрунт, незалежний від конфесійної боротьби.

Подальший логічний розвиток цієї позиції веде до тези, що нормативна сила такої суспільності не може бути скасована з позицій жодної церкви. Ось чому реакція ґречного суспільства на скасування Нантського едикту була негативною, і цей негатив лише посилився на початку вісімнадцятого століття. Таке брутальне розв'язання доктринальних суперечок, які взагалі не стосуються загальних істин про Бога як упорядника морального ладу, саме по собі було порушенням цього ладу – хіба що, звісно, воно було необхідним задля забезпечення громадського спокою та слухняності (чого в цьому разі явно не було). Просвічена Європа могла зрозуміти навіть і криваві утиски, якби вони стосувалися секти, вчення якої виправдовувало б повалення встановленої влади чи захоплення чужої власності, – але не безпідставне насильство щодо законослухняних підданих, які дотримувалися трохи інакших богословських поглядів.

Таким чином, усередині ґречного суспільства сформувався набір норм, які обмежували дії церков та їхнє втручання в суспільні справи, а також роз'ятрювання релігійних відмінностей. Багато з цих норм були тими самими, які ми маємо й у нашому сучасному суспільстві. Державна влада мусить бути непідконтрольною Церкві, а громадський порядок мусить підтримуватися без розпалювання церковно-доктринальних розбратів, незалежно від того, чи підбурюються вони «знизу» (діяльність релігійних сект), чи «згори» (невиправдана жорстокість чи гоніння з боку держави)[29].

[29] «Тут постало систематичне та рішуче ототожнення релігійного із суспільним, однаково сумісне з ліберальними та абсолютистськими поглядами на політичну владу, яка керує суспільством. Ця різниця була не надто важливою порівняно з найбільшою потребою стверджувати, що дух проявляє себе, і навіть втілюється, лише через суспільні канали – розумні, людські та покірливі владі, й ніколи не проявляє себе у способи, що підривають людський та суспільний порядок». – Pocock, *Barbarism and Religion*, Volume I, p. 26.

Така настанова зумовлює можливість різкого конфлікту між цим ідеалом суспільності та тим родом священної влади, на яку претендують, наприклад, найвищі органи Католицької чи Англіканської Церкви. Появу цілої низки нехристиянських та антихристиянських позицій, від різноманітних форм деїзму та унітаризму до виключального гуманізму, можна найкраще зрозуміти саме в контексті цього потенційного й часто актуалізованого конфлікту.

Норми ґречного суспільства обмежують відданість священній владі, якщо та зазіхає на право втручатися в політику та життя суспільства, не стримуючи себе правилами встановленого порядку. Відповідно, обмеження накладається й на різноманітні вірування та практики, на які може спиратися така священна влада. Сюди входить, зокрема, посилене відчуття священного, про яке йшлося в наших попередніх розділах, коли священне сприймається як зосереджене в деяких людях, місцях, часових проміжках чи діях, на противагу іншим, визначеним як «профанні». Тому ґречний світогляд сприятливіший до того, що я називаю розчаклуванням, а вся ця нова культура є продовженням процесу маргіналізації священного.

Крім того, позаяк божественна постать Христа підкріплює собою зазіхання на священну владу, але при цьому питання про те, чи був Ісус Богом, чи ж просто великим пророком або вчителем, не пов'язане безпосередньо з питанням про те, чи Бог замислив наш порядок взаємної користі, виникає спокуса або взагалі облишити вчення про божественність Христа (тим самим переходячи до соцініанства чи деїзму), або поставитися до цього питання скептично.

Ґречну цивілізацію та підкріплений нею моральний порядок легко сприйняти як самодостатню структуру, в межах якої ми знаходимо стандарти нашого суспільного, морального та політичного життя. При цьому визнаються лише ті трансцендентні посилання, які підкріплюють цей порядок, але не ті, що виправдовують його порушення. На суспільному та цивілізаційному рівні це прекрасно відбиває те, що я вище назвав «ізольованою ідентичністю»: самоусвідомлення, яке

є наслідком розчаклування. Інакше кажучи, ця суспільна й цивілізаційна структура стримує чи блокує деякі традиційні шляхи зустрічі людей із трансцендентним і способи його присутності в людському житті. Вона тяжіє до завершення та зміцнення на цивілізаційному рівні того антропоцентричного повороту, який я описував у попередньому підрозділі. Вона розбудовує ізольований світ для ізольованого «я».

Ми можемо віднайти світогляд, що постає з цієї логіки, в деяких ключових термінах, вжитих авторами вісімнадцятого століття для опису історії та теперішнього стану ґречної цивілізації. Вони виокремлюють три різновиди небезпечної для суспільства релігії, позначаючи їх як «забобонність», «фанатизм» і «запал». Перше з цього позначало зачаклований вимір релігії: ритуали, культи та практики, які, на погляд цих авторів, були пов'язані з магією. У цьому вони продовжували та розширювали вже наявний протестантський словник засудження католицтва.

«Фанатизм» позначав таку релігійну впевненість, яка дала дієвцю змогу виходити далеко за межі встановленого порядку взаємної користі й навіть грубо порушувати цей порядок. Під «запалом» же розумілася впевненість, що людина чує голос Бога і діє відповідно до Його вказівок, не покладаючись на жодну церковну чи цивільну владу. Запал міг призводити до фанатизму, але міг і відвернути людей від нього, як показує приклад деяких пацифістських сект на кшталт квакерів. Водночас фанатизм, звісно ж, міг породжуватися й релігіями із сильними структурами влади, як-от Католицька Церква, які не мали нічого спільного із «запалом».

Абат Рейналь у своєму дуже впливовому творі ясно висловив тезу про те, що відповідність до модерної ідеї порядку, яку він називає ідеєю «спільної користі» (*l'intérêt général*), є провідним принципом громадянського суспільства: *L'intérêt général est la règle de tout ce qui doit subsister dans l'État* («Спільна користь є правилом для всього, що має існувати в державі»). Звідси випливає, що «лише народ чи суверенна влада як його представник має право судити, чи відповідає будь-яка інституція спільній користі» (*le peuple ou l'autorité souveraine, dépositaire de*

la sienne, a seule le droit de juger de la conformité de quelque institution que ce soit avec l' intérêt général). У подальшому обговоренні він пояснює, яких небезпек для цього порядку він побоюється з боку релігії:

> *C'est à cette autorité, et à cette autorité seule qu'il appartient d'examiner les dogmes et les disciplines d'une religion; les dogmes, pour s'assurer si, contraires su sens commun, ils n'exposeraient point la tranquillité à des troubles d'autant plus dangereux que les idées d'un bonheur à venir s'y compliqueront avec le zèle pour la gloire de Dieu et la soumission à des vérités qu'on regardera comme révélées; la discipline, pour voir si elle ne choque pas les mœurs régnantes, n'éteint pas l'esprit patriotique, n'affaiblit pas le courage, ne dégoûte point de l'industrie, du mariage et des affaires publiques, ne nuit pas à la population et à la sociabilité, n'inspire pas le fanatisme et l'intolérance, ne sème point la division entre les proches de la même famille, entre les familles d'une même cité, entre les cités d'un même royaume, entre les royaumes de la terre, ne diminue point le respect dû au souverain et aux magistrats, et ne prêche ni des maximes d'une austérité qui attriste, ni des conseils qui amènent à la folie.*
>
> Саме цій владі й тільки їй належить досліджувати догми та порядки кожної релігії: догми, щоб пересвідчитися, що вони (всупереч здоровому глузду) не порушать [громадський] спокій безладами – ще небезпечнішими від того, що ідеї майбутнього щастя в них ускладнюються ревністю до слави Божої та підпорядкуванням тим істинам, які сприймаються як одкровення; порядки, щоб переконатися, що вони не обурюють панівних звичаїв, не придушують патріотичного духу, не послаблюють мужності, не вселяють відрази до промисловості, шлюбу та громадських справ, не шкодять населенню та суспільності, не надихають фанатизму та нетерпимості, не сіють розбрату між членами однієї сім'ї, між сім'ями одного міста, між містами одного королівства, між королівствами на землі, не применшують пошани до правителя та його урядовців і не проповідують ані правил сумної суворості, ані порад, що призводять до божевілля[30].

[30] Abbe Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les Deux Indes* (1770); цитата взята з женевського видання 1780 року, t.X, pp. 127 ff.; цитовано в: Marcel Gauchet, *La Religion dans la démocratie* (Paris: Gallimard, 1998), pp. 34–35.

Менш радикальна течія Просвітництва могла ставитися до забобонів значно поблажливіше, ніж до двох інших відхилень, оскільки такі автори, як Юм та Ґіббон вочевидь виходили з того, що Просвітництво та ґречність залишаться долею еліти, якій при цьому треба було якось підтримувати порядок у народних масах. У цьому разі дещиця забобонів була навіть корисною річчю, бо це задовольняло релігійні поштовхи, не підбурюючи до бунту. Тим самим передбачалося, що релігія – це насамперед культ, а не доктрини, які можуть викликати суперечки з представниками інших віросповідань.

Негативним прикладом тут було католицьке християнство, чиї забобони справді були пов'язані з войовничою доктриною. Позитивним же прикладом для Ґіббона був античний світ, де невіруючі (як він вважав) еліти були доволі витонченими, щоб на позір підтримувати національні культи, не турбуючи народ стосовно його сакральних практик. «Люди вважали різні способи богослужіння, які переважали в римському світі, однаково правильними, філософи – однаково хибними, а урядовці – однаково корисними»[31]. Ґіббон не може приховати своєї симпатії до тих античних урядовців, які зіштовхнулися з фанатичною відмовою християн від свого обов'язку так само на позір підкоритися важливим публічним ритуалам. Він змальовує їх як неохочих гонителів, наводячи цей приклад як позитивний на тлі модерних ревнителів ортодоксії на кшталт Людовика XIV. Вони були більше здивовані, ніж шоковані; їм справді було важко зрозуміти тих сектантів. Ґіббон доходить висновку, що вони також були значно менш суворими, ніж модерні християнські правителі. «Оскільки вони керувалися не шаленою ревністю бузувірів, а поміркованою політикою законодавців, їхня зневага мала часто слабнути, а людяність мала нерідко призупиняти виконання тих законів, які вони приймали проти покірливих і відлюдькуватих послідовників Христа»[32]. Ці римські урядовці отримали високу оцінку за мірками етики ґречності, оскільки

[31] Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, Volume 1, p. 56.

[32] Ibid., Volume 1, p. 524.

їхньою метою був суто громадський порядок, жодним чином не з'єднаний із доктринальною ревністю; вони витримували той іспит, який ганебно провалив Людовик XIV.

Та течія політичної культури, яку вособлювали Ґіббон та Юм, відкидала «запал» не лише в тодішньому сенсі, а й у тому, який цей термін має сьогодні. Ґречність і вишуканість потягнули за собою також холодне й іронічне відсторонення від палких, бридких, а нерідко також жорстоких і деструктивних дій з боку тих, кого охопило релігійне завзяття. Категорично засуджуючи такі дії, ці автори водночас наголошували на вищості своєї цивілізованої позиції, холодно дистанціюючись від свого об'єкта за допомоги іронічних дотепів. Саме цей незворушний стан, що був для них однією з однак просвіченої ґречності, додав сили та впливовості разючому стилю Ґіббона.

В іншому місці, порівнюючи античних поганських мислителів із християнськими сектантами, Ґіббон завважує, як боляче було першим, коли поганська релігія піддавалася утискам з боку християнських імператорів:

> Софісти описують руйнування поганської релігії як жахливе й приголомшливе диво, яке накрило світ темрявою, відновивши старе панування хаосу та ночі. Вони урочисто й патетично розповідають, як храми перетворювалися на могили, а святі місця, прикрашені статуями богів, занечищувалися рештками християнських мучеників.

Остання частина цієї цитати є типовою для іронічної манери Ґіббона – особливо слово «занечищувалися» (*polluted*), яке легко прочитати як ранній приклад стилю *непрямого мовлення* (адже це слово вкладається у вуста софістів). Але пізніше Ґіббон виявляє власне ставлення до описаного в сухому зауваженні: «Не виправдовуючи злочинності, доволі природно розділити подив софіста, який став очевидцем дивної революції: відлюдькуваті жертви римських законів раптово піднялися до рівня невидимих небесних захисників Римської імперії»[33]. Оглядаючи ці згубні події з висот своєї позиції просвічених читачів, ми можемо

[33] Ibid., Volume 3, p. 90.

відчути присмак абсурду в тому, що відбувалося, *sine ira ac studio* (*без гніву та пристрасті).

Тим самим ґречна цивілізація готує ґрунт для можливого серйозного конфлікту з християнством. На це можна було реагувати по-різному. Деякі намагалися примирити обидві сторони; інші, відчуваючи неминучість зіткнення, стали критиками «ґречності»; ще інші, відчуваючи те саме, вдалися до різних форм заперечення християнської ортодоксії. Проте сама по собі ґречність не надає нам підстав для розуміння більш далекосяжних версій такого заперечення. У її світлі ми можемо зрозуміти елітарний скептицизм Ґіббона чи Юма, але не тих, хто виявив більш радикальну реакцію. Під цим останнім я розумію дві речі. Інколи це була радикальніша політична позиція, менш поблажлива до чинного порядку, ніж у просвічених Вольтера та Ґіббона. Однак радикальна реакція могла також виявитися й у піднесенні войовничого виключального гуманізму, який подеколи доходив навіть матеріалізму. Нам слід докладніше зупинитися на тому, як у цій ситуації виключальний гуманізм виявився реальною альтернативою, тепер уже для широких верств людності.

3

У попередніх підрозділах я намагався показати, що уможливило самий факт появи виключального гуманізму. Але цього ще недостатньо для розуміння причин його дійсного поширення, коли він постає як реальна альтернатива.

Зараз я спробую підсумувати основні лінії мого опису, щоб чіткіше окреслити, що ще залишається у нас попереду. Я казав про чотиривимірний антропоцентричний поворот у вісімнадцятому столітті, який я пов'язую з тим, що я називаю «провіденціальним деїзмом». Перші два виміри цього повороту можна оцінити як ключові, що потягнули за собою решту.

Один із цих вимірів полягає в тому, що Божий план для людей звівся до запровадження ними того порядку, який він призначив їм для їхнього щастя та добробуту. По суті, підтримання цього порядку взаємної користі й було тим, для чого нас створив Бог.

Відчуття того, що у людей є ще інше покликання, яке виходить за межі людського процвітання, атрофується в кліматі «деїзму».

Своєю чергою, цей поворот відбувся в контексті тривалого тяжіння європейської культури до Реформи – в найширшому розумінні цього слова. Я маю на увазі спроби еліт переформувати суспільство, а також життя та практики інших верств людності, аби ті відповідали найвищим стандартам, якими їх бачила сама еліта. Це визначний факт. Я не претендую на його пояснення, але справді наголошую на тому факті, що від часів великих реформ папи Григорія VII в одинадцятому столітті почалися невпинні спроби підняти стандарти масових практик. Спершу це були релігійні реформи, що силкувалися підвищити рівень усього духівництва, а згодом навіть і всіх мирян, до вищих стандартів побожності та благочестивого життя, які загалом визначалися найкращими чернецькими та церковними практиками. Завдання, яке поставив Четвертий Латеранський собор 1215 року – насадити режим щорічної сповіді, відпущення гріхів та причастя серед усіх мирян – становить добрий приклад цього підвищення універсальних вимог до рівня визначених стандартів.

Аркієр назвав ідею, що рухала реформами папи Григорія VII, «політичним августиніанством» – хоча й визнав, що це не зовсім коректно стосовно Августина[34]. Адже Августин значно сильніше відчував розрив між «містом земним» і «містом Божим, тому підтримана світською владою спроба проводирів Церкви просунути суспільство ближче до «міста небесного» щонайменше видалася б йому надзвичайно небезпечною[35]. Безумовно, папа-реформатор визнавав, що в цьому світі не можна очікувати повноти справедливості (яка для Августина мала передбачати віддання належного Богові). Грішників буде вдосталь аж до кінця світу. Але можна було уявити собі режим, в якому люди підпорядковувалися би владі, що ставить повноту справедливості собі за приклад. Якщо добра влада справді виконує приписи тих, хто представляє волю самого Бога (церковна ієрархія), то можна

[34] H.-X. Arquilliere, L'Augustinisme politique (Paris: Vrin, 1934).

[35] Принаймні так вважає Френсис Оклі. Див.: Francis Oakley; *Kingship* (Oxford: Blackwell, 2006), pp. 91, 98–99.

встановити порядок, в якому правитиме істинне благо, а зло буде змушене підкорятися[36].

Ця ідея постає поволі, проходячи крізь декілька стадій протягом століть – у світі, де не потрібні були жодні компроміси з якимось альтернативним принципом. Обіцянка *другого пришестя*, коли Бог буде всім у всьому, могла реалізуватися тут і зараз, хоча і в обмеженій формі, що вимагала примусу. Прагнення християнської реформи віднині спрямовується в цьому напрямі: маса вірних має бути перетвореною так, щоб вона якнайближче підійшла до меншості відданих християн. Фуко мав рацію, кажучи, що рішення Четвертого Латеранського собору 1215 року, за яким сповідь сам-на-сам зі священиком приписувалася всім мирянам, було частино́ю цього проекту перетворення.

Звичайно ж, реформа ніколи не впроваджувалася цілковито за планом. Але вражає те, наскільки невідступно церковні еліти поверталися до таких спроб після періодів розбещеності та морального розкладу. Сам папа Григорій VII правив після такого періоду розбещеності й реагував на нього. Так само чинили інші реформатори, хвиля за хвилею, насаджуючи правила для священства та мирян, але також і впливаючи на останніх через рухи проповідників, що закликали людей навернутися й узяти на себе жахливу відповідальність постати на особистому Страшному суді.

У певному розумінні те, що ми звично називаємо Реформацією, слід розглядати саме в цьому контексті. І справді, вона була реакцією на інший період жахливої розбещеності всередині самої церковної еліти; але відкинута нею Католицька Церква сама була осередком реформаторських зусиль упродовж кількох століть, і вже здійснила іншу велетенську реформу під впливом єресі та

---

[36] Аркієр цитує Ісидора Севільського: *Ceterum, intra ecclesiam, potestates necessariae non essent, nisi ut, quod non prevalet sacerdos efficere per doctrine sermonem, potestas hoc imperet per discipline terrorem.* (*L'Augustinisme politique,* p. 142). («Втім, усередині церкви сила не необхідна – хіба у разі, коли священство, не взявши гору через навчання проповідництвом, віддає накази, напучуючи страхом». – *Прим. перекл.*).

церковного розколу. Імовірно, жодна інша гілка християнства не пройшла через такі повторювані, далекосяжні та глобальні спроби реформ, як латинське християнство другого тисячоліття нашої ери (цей процес триває в ньому й зараз). У певному сенсі можна стверджувати, що реформи, відродження, реорганізація, оновлена побожність і дисципліна стали постійною частиною культури всіх Церков, що їх породило західне християнство. Знов-таки, я не претендую на пояснення цього факту; але мені здається, що такий факт незаперечний і доволі значущий[37].

Близько 1500 року цей рух починає набувати дещо іншого напряму. Тепер він переслідує амбітнішу мету зміни звичок і життєвих практик не лише в церковному, а й у цивільному житті, в масштабах усієї людності. Ідеться про впровадження впорядкованого, поміркованого, дисциплінованого, продуктивного способу життя для всіх. Саме в цей момент релігійний поштовх з'єднується зі спробами насадити *civility*, тобто «цивілізувати» людей – що і стане ключовим терміном нової доби. Це не було простим поглинанням однієї хвилі іншою або відхиленням від тяжіння до релігійної реформи під суто зовнішнім впливом: адже релігійні реформатори самі визнавали, що незаперечним плодом благочестя має бути впорядковане, дисциплінований життя. Вони також прагнули цивілізувати, маючи для цього добрі богословські підстави[38].

І все ж у довготерміновій перспективі тут можна казати про відхилення – або принаймні про жахливу іронію. Адже саме те, що вважалося достовірною ознакою благочестя і через це дуже вартим зусиль, якось проникло в самісіньку суть благочестя й мало-помалу злилося з ним. Величезні зусилля, вкладені в

[37] Цю постійно відновлювану культуру реформ описує Джон О'Меллі. Див.: John O'Malley, *Trent and All That* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), особливо розділ 1.

[38] Марсель Ґоше також надає першочергової ваги цьому довготерміновому тяжінню до Реформи, яке проходить через пізнє середньовіччя та ранньомодерну добу, в період «розчаклування світу» – хоча я гадаю, що ми тлумачимо цей процес трохи по-різному. Див.: Marcel Gauchet, *Le desenchantement du monde* (Paris: Gallimard, 1985), pp. 221–231.

реформу, а отже, й у дисципліну, які викликали в душах латинських та екс-латинських християн незаперечне відчуття їхньої духовної вищості, коли ті порівнювали себе з представниками інших вір чи навіть інших християнських Церков, – саме ці неймовірні зусилля затьмарили основи віри та призвели до заміни первинної мети зосередження всього на Богові чимось другорядним. Це був перший вимір антропоцентричного повороту.

Другий вимір доповнює перший. Щойно мета звузилася, і нам може видатися, що ми можемо досягти її самими лише власними зусиллями. Божа ласка видається дедалі менш істотною. Тепер ми бачимо, звідки міг постати виключальний гуманізм; можна сказати, що сцена для його появи вже готова. Проте для його справжнього виходу на цю сцену нам потрібне щось більше за негативний факт, що Божа ласка вже не здається нагальною необхідністю, що вона припиняє бути тим, чим мала бути для Кальвіна та його колег у шістнадцятому столітті, коли ті споглядали картину безладу, насильства, гріха та розпусти, притаманних їхньому суспільству, і знали, що здолати це все можна лише потужними духовними ліками. (Ми можемо додати: те саме знає сучасний бразильський робітник, коли він кидає руйнівну звичку пиячити й приєднується до Церкви п'ятдесятників, або афро-американський підліток у гетто, який уникає культури наркотиків, вступаючи до руху «Нація ісламу»).

Понад ці негативні зміни, нам також потрібен позитивний поштовх, завдяки якому моральні та духовні ресурси можуть осягатися як суто іманентні. Це також надзвичайно важлива частина нашої історії. Що звідси випливає? Я сформулюю це так, як ставив питання у вступі: нам потрібно побачити, як стало можливим переживати моральну повноту, встановлювати осереддя наших найвищих моральних здібностей та натхнення без посилання на Бога, а виключно в межах власних спроможностей людини.

Втім, в описаному нами контексті не кожен такий досвід годився для забезпечення вказаного результату. Відтоді виникло ще чимало формулювань повноти у виключно людському

контексті: наприклад, міркування Ніцше про довічне повернення в останньому дописі його «Волі до могутності», де ми відчуваємо, що автор вловлює найвищий момент свого натхнення, виходячи при цьому з абсолютно атеїстичного світогляду[39]. Але це не може бути першою формою виключального гуманізму, оскільки контекст його виникнення визначався відчуттям надзвичайної моральної важливості порядку взаємної користі – відчуттям того, що цей порядок має бути реалізованим якнайповніше і що ми на це спроможні. Визначення осереддя моральної повноти, найвищих моральних джерел має відповідати цій задачі. Це має бути щось таке, що може надихнути нас діяти задля його реалізації; функціональна заміна для християнського *agape* чи відстороненої доброзичливості неостоїків.

---

[39] *Diese Welt: ein Ungeheuer von Kraft, ohne Anfang, ohne Ende... aus den einfachsten in die vielfältigsten hinaustreibend, aus dem Stillsten, Starrsten, Kältesten hinaus in das Glühendste, Wildeste, Sich-selber-Widersprechendste, und dann wieder aus der Fülle heimkehrend zum Einfachen, aus dem Spiel der Widersprüche zurück bis zur Lust des Einklangs, sich selber bejahend noch in dieser Gleichheit seiner Bahnen und Jahre, sich selber segnend als Das, was ewig wiederkommen muß, als ein Werden, das kein Sattwerden, keinen Überdruß, keine Müdigkeit kennt –: diese meine dionysische Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens, diese Geheimniß-Welt der doppelten Wollüste, dies mein »Jenseits von Gut und Böse«, ohne Ziel, wenn nicht im Glück des Kreises ein Ziel liegt, ohne Willen, wenn nicht ein Ring zu sich selber guten Willen hat, – wollt ihr einen Namen für diese Welt?...* Diese Welt ist der Wille zur Macht – und Nichts außerdem! *Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht – und Nichts außerdem!* (Der Wille zur Macht II, Kap. 13, 1067).

(«Цей світ: чудовисько сили, без початку й кінця... що рветься від простого до багатоманітного, від найтихішого, найбільш сталого та холодного до найпалкішого, найбільш здичавілого, самосуперечливого, і потім знову повертається від цього надлишку до простого, від гри суперечностей назад до насолоди злагодою, досі стверджує себе в цій рівності своїх шляхів та років, благословляє себе як таке, що має вічно повертатися, як становлення, що не знає жодного насичення, жодної нудьги, жодної втоми – цей мій діонісійський світ вічної саморозбудови, вічної саморуйнації, цей таємничий світ подвійного пожадання, моє „Потойбіч добра і зла", без мети, хіба що мета полягає в самому щасті кола, без волі, хіба що коло має добру волю до самого себе – ви хочете ім'я для цього світу? *...Цей світ є волею до могутності – і нічим більшим!* І ви самі також є цією волею до могутності – і нічим більшим!». – *Прим. перекл.*).

Відповідно, це осереддя має втілити не лише нашу впевненість, що ми справді спроможні переформувати й наново владнати наші життя, а й наше прагнення справді здійснити це заради спільного блага. Осереддя найвищої моральної здібності має бути джерелом доброзичливості та прагнення загальної справедливості. Але ж доброзичливість та турбота про загальне є фірмовими ознаками виключального гуманізму вісімнадцятого століття – хоча, можливо, нам краще сказати: гуманізму, що *виявився* виключальним. Ідеться про утилітаризм, або теорію Канта, або просвічених захисників прав людини, а також нової системи розподілу благ, в основі якої мають бути загальнолюдське щастя та добробут. Згадаймо славнозвісні слова Бентама: «Чи є серед моїх сторінок бодай одна, де любов до людства була б хоч на мить забута? Покажіть її мені, і я негайно вирву її власноруч»[40].

Такі моральні джерела потрібно було відкрити або створити. Стандартний «опис відлущення» запевняв би нас, що після зникнення старих релігійних і метафізичних вірувань нарешті звільнився простір для вже наявних, суто людських моральних прагнень. Та насправді так не було. Так може видатися, оскільки нове осереддя найвищих моральних здібностей визначалося, як «людська природа». Цим одразу встановлювався зв'язок із вже безумовно наявною багатовіковою спадщиною не-виключального гуманізму – зокрема, моральними теоріями, що дійшли до нас від античних авторів.

Утім, для нас уже очевидно, що в певному сенсі цей модерний гуманізм істотно відрізняється від більшості античних етичних поглядів на людську природу, а саме в тому, що модерний гуманізм є виключальним, тобто його погляд на людське процвітання в жодний спосіб не посилається на щось вище, що люди мають шанувати, любити чи визнавати. Це явно відрізняє його від, скажімо, вчення Платона чи стоїків. З іншого боку, є ще філософія Епікура та Лукреція, яка виглядає справді виключальною в моєму розумінні (саме тому на неї й посилалися численні модерні автори, як-от Юм). Але й у порівнянні з нею ми знаходимо дві виразні відмінності.

[40] Цитовано в: Ross Harrison, *Bentham* (London: Routledge, 1983), p. 276.

По-перше, модерний образ людського процвітання передбачає активістське, інтервенціоністське ставлення до природи та людського суспільства. Те та інше треба влаштувати наново у світлі інструментального розуму, аби зробити їх придатними для людських цілей. Нові теорії людського суспільства ставляться до нього інструментально (наприклад, воно існує задля захисту життя та власності). Суспільство розуміється функціонально. Ключові категорії тут – активістське переформування та інструментальний розум.

По-друге, новий гуманізм підхопив із християнських джерел універсалізм – або ж віднайшов його у стоїків, як це робила впливова модерна школа думки шістнадцятого–сімнадцятого століть (яку часто називають «неостоїцизмом»). Я хочу сказати, що новий гуманізм принципово визнає необхідність підпорядкування реорганізації речей забезпеченню загального блага. Звичайно ж, на практиці це принципове визнання порушується багатьма способами, відповідно до культурних обмежень конкретного часу (класових, родових, гендерних, конфесійних тощо). І все ж принцип важить, оскільки ці порушення та винятки виникають вимушено й тимчасово, мають виправдовуватися й не можуть обстояти себе.

Ба більше, новий гуманізм передбачає нашу вмотивованість діяти на благо наших ближніх. У нас є особлива схильність до цього. У цьому плані моральна психологія модерного гуманізму разюче відрізняється від психології древніх авторів. Під кутом зору цих останніх, ми пов'язані з (деякими) іншими людьми узами дружби чи спільного громадянства, оскільки ми можемо здобувати благо лише разом. Бажання чинити добродійно постає з визнання нами цієї спільної мети. Для Аристотеля навіть розподільча справедливість має сенс лише в контексті спільного проекту всього полісу. Тільки стоїцизм становить виняток із цього загалом вузького античного розуміння добродійності. Проте навіть стоїки, які справді осягали солідарність як загальнолюдську властивість, у певному сенсі трималися тієї ж античної настанови: вони лише розширювали її, розглядаючи нас як частину великого космополісу, що складається з усіх богів і людей.

Натомість у християнській *агапе* завжди акцентувалася її здатність вивести нас за межі будь-якої вже наявної солідарності. Добрий самарянин у жодний спосіб не був пов'язаний з євреєм, якому він допоміг, – це становить невід'ємну частину смислу всієї історії. Звичайно ж, це активне милосердя, що перевершує межі спільноти, можна розглянути в контексті надспільноти всіх дітей Божих (що до певної міри відтворює стоїчний космополіс). Однак така спільнота є радше есхатологічним поняттям: її ще треба створити. А парадигматичне перевершення *агапе* у втіленні та жертві Христа не вмотивоване вже наявною спільнотою чи солідарністю. Це вільний дарунок Бога.

Ця активна добродійність, що перевершує межі спільноти, відображається в моральній психології модерного виключального гуманізму як часто повторювана ідея про вроджену людську спроможність до доброзичливості чи альтруїзму, що проявляється сама собою, якщо її не придушують несприятливі обставини. Навіть якщо робляться спроби надати цьому натуралістичне пояснення (наприклад, теорія співчуття), ідея все одно полягає в тому, що серед людських прагнень є схильність діяти на благо інших просто через те, що вони наші ближні, незалежно від наявності чи відсутності якогось відчуття спільного з ними інтересу чи мети.

Інакше кажучи, модерна гуманістична моральна психологія стверджує наявність у людині особливого потягу до доброзичливості, незалежного від її вже наявних зв'язків з іншими людськими істотами. Розмах цього потягу в принципі універсальний. Зрозуміло, що тут є історичний відбиток *агапе*. Тобто це наслідок другого кроку іманентизації, про який я вже згадував: коли джерелом сили для розбудови порядку в нашому особистому та колективному житті вже не є Божа ласка. Але ми не можемо описувати цей крок лише негативно. Він не просто виключає Бога, а приписує цю велику силу доброзичливості чи альтруїзму самим людям. Відкидати християнство заради справжнього повернення до домодерного виключального гуманізму на кшталт Лукрецієвого – це одне. Деякі (як-от Юм) спокусилися цим і вирушили в цьому напрямі. Але головний поштовх

модерного виключального гуманізму був радше спрямований на іманентизацію цієї спроможності до доброзичливості, а це вже було аж ніяк не поверненням до античної мудрості. На це невтомно вказував Ніцше. І навіть Юм включив до своєї теорії цілком модерну ідею співчуття.

Я наголосив на ознаках новизни модерного гуманізму порівняно з античними авторами. Ця новизна спирається на деякі форми християнської віри: активне перетворення світу, інструментальна раціональність, універсалізм, доброзичливість. Проте метою гуманізму, звісно ж, було також відкинути християнське прагнення трансцендувати процвітання. Тому тепер визнавалася раціональною та природною лише така самовідданість, яка вела до загального процвітання у його новому розумінні – та й то в розумних межах. Усе інше засуджувалося як екстравагантність чи «запал». Згадаймо зневагу Юма чи Ґіббона до традиції християнського аскетизму, чернецтва, місіонерів, провісників та емоційного проповідування весліанців. Те, що заступило собою *агапе*, мало чітко втримуватися в межах належної міри, інструментального розуму, і, напевно, також гарного смаку.

І все ж у цьому стримуванні аналогу *агапе* дещо є вартим уваги. Гадаю, воно промовляє нам дві важливих речі про цей перехід, а отже, й про нас самих.

Перше – це те, що перехід до виключального гуманізму, напевно, був би неможливим на жодному іншому ґрунті. Я припускаю, що цей перехід спирався на впевненість, здобуту в процесі впорядкування життя та суспільства, які принаймні почали наближатися до ідеальної моделі взаємної користі. Однак *агапе* чи доброзичливість були представлені в цій ідеальній моделі на трьох рівнях. Добродійність була складовою ідеалу особистої поведінки; добрий суспільний порядок неодмінно передбачав піклування про всіх членів суспільства; до того ж добродійність входила до набору належних внутрішніх настанов гідної людини. Першим перехідним кроком було визнання того, що спроможність створити цей порядок міститься в нас; оскільки ж цей порядок частково складається з *агапе* чи доброзичливості, спроможність до них також міститься в нас.

Перехід до справжнього лукреціанського світогляду передбачав би значно ширший розрив із головним спрямуванням суспільства та моральності. Але підстав для такого переходу на той час ще не було. Пізніше, коли невіра вже міцно вкоренилася в нашій культурі, ця можливість, звичайно ж, відкрилася поряд із багатьма іншими.

Друге стосується того самого, але під іншим кутом зору. Я щойно стверджував, що на той момент можливим був лише такий перехід (себто можливим як щось більше за маргінальне та виняткове явище), але не гаданий поворот до чистого лукреціанства. Однак важить і сам факт, що цей перехід *був* можливим. Певне підготовче підґрунтя тут було негативним. Я вже казав про розчаклування світу, якому сприяла практика його успішного впорядкування. Зрозуміло, що в світі духів і сил важко було помислити собі Всесвіт без Бога. Але короткострокові наслідки розчаклування з відповідним підвищенням вимог до нашої спроможності перетворення себе та суспільства призвели до того, що активна Божа ласка видавалася навіть ще більш необхідною. Перспективу ж світу без Бога відкрили певні успіхи процесу впорядкування та його перетворення на повсякденну рутину.

Проте навіть із урахуванням цього перехід ще не мав трапитися неодмінно. Потрібен був також позитивний чинник. Люди, опинившися на роздоріжжі, мали справді здобути впевненість, що належна спроможність міститься в них самих – тобто що вони здатні віднайти порух до універсальної доброчинності та справедливості у власних людських ресурсах.

Очевидним місцем для пошуку таких ресурсів була гордість – не засуджувана гординя християнських проповідей, а позитивна сила, що відігравала ключову роль в аристократично-войовничій етиці, де відчуття власної гідності людини змушує її жити відповідно до вимог її стану. У Франції сімнадцятого століття цей мотив називався *générosité* (*шляхетність, благородство, великодушність). Про неї невпинно згадують герої трагедій Корнеля. Ось, наприклад, промова Клеопатри з «Помпея»:

... Правитель є таким, бо він високородний:
Його величний дух в крові себе відбив,
І пристрасті душі чеснотам підкорив.
Все у шляхетному до його слави служить.

Необхідність контролювати базові пристрасті тут пояснюється саме відчуттям високородності, яка змушує героїв прагнути слави, що єдина личить їхньому станові.

Як ми вже бачили вище на прикладі Декарта, можна було розвинути цю етику у зміненому вигляді. Я вже зазначав (розділ 2, підрозділ 4), що Декарт вважає *générosité* «ніби ключем до всіх інших чеснот, а також загальним засобом проти всіляких розладів пристрастей» (*comme la clef de toutes les autres vertus, & un remède général contre tous les dérèglements des Passions*). Але високий стан, вимогам якого ми маємо відповідати, тепер вже не є рангом у суспільній ієрархії. А припис цього стану полягає у дотриманні вимог раціонального відсторонення.

Спорідненість між етикою честі та ідеалом відстороненої самодисципліни, що постає з неостоїцизму, є доволі очевидною. Декарт був не єдиним, хто встановив цей зв'язок. Крім того, є також зазначена мною вище паралель між вимогами дисципліни та вимогами виховання вояка – в тому плані, що там і там потрібне дистанціювання від певних приватних зв'язків.

Як зазначає Монтеск'є, «шляхетна гордість, що постає з внутрішнього задоволення, яке надає [людині її] чеснота» (*une noble fierté qui vient de cette satisfaction intérieure que laisse la vertu*) є відчуттям, яке «пасує великим» (*sied aux grands*). *Une grande âme ne saurait s'empêcher de se montrer tout entière: elle sent la dignité de son être* («Велика душа не може не датися взнаки вся цілком: вона відчуває гідність свого існування»)[41]. Пізніше цим відчуттям внутрішнього задоволення скористається філософія гедонізму, вважаючи його однією з найбільших насолод. П'єр Мариво каже: *Oui! voluptés, c'est le nom que je donne aux témoignages flatteurs qu'on se rend à soi-même, après une action vertueuse* («Так! насолоди – ось як

[41] Mes Pensées, 1131–1132, цитоване в: Mercier, La Réhabilitation de la Nature humaine, p. 252.

я називаю улесливі оцінки, які людина дає собі після шляхетного вчинку»). Із ним погоджується Дідро, який вважає, що «надане чеснотою блаженство тривале, а надзвичайно чисті задоволення, що виходять з нього, є насолодою чуттів» (*la félicité que procure la vertu est durable, et que ces plaisirs si purs qui en dérivent sont les délices du sentiment*)[42].

Ця настанова безумовно відповідає критеріям виключно людського морального джерела. Поза сумнівом, носії старої військової етики були б виключальними гуманістами, якби їхня етика не вбудовувалася у світогляд, що також визнавав Бога чи богів; те саме можна сказати й про спробу Ніцше перетворити на свій лад аристократичну етику. Але проблема полягала в тому, що нова етика всеосяжної доброзичливості потребувала чогось більшого та іншого за мотив, який був по суті егоїстичним.

Самий Монтеск'є висловлює точнісінько таке зауваження. У школі честі

> les vertus qu'on nous y montre sont toujours moins ce que l'on doit aux autres, que ce que l'on se doit à soi-même: elles ne sont pas tant ce qui nous appelle vers nos concitoyens, que ce qui nous en distingue. On n'y juge pas les actions des hommes comme bonnes, mais comme belles; comme justes, mais comme grandes; comme raisonnables, mais comme extraordinaires[43].
>
> показані нам чесноти завжди є меншими за те, що людина винна іншим і самій собі; вони є не так тим, що привертає нас до наших співгромадян, як тим, що відрізняє нас від них. Людські дії тут оцінюються не як добрі, а як гарні; не справедливі, а величні; не розумні, а надзвичайні.

Звісно ж, Монтеск'є мав на увазі первинну етику *honnête homme* (*порядної людини), а не її трансформований варіант, який сповідували і Декарт, і він сам, і який мав надихнути дієвця на дисципліновану раціональну доброзичливість. Однак очевидно, що суть його зауваження частково залишалася актуальною й після такої трансформації.

---

[42] Цитоване в: Mercier, La Réhabilitation de la Nature humaine, p. 382-383.

[43] *De l'Esprit des Lois*, IV.2.

Якщо життя відповідно до моєї гідності як раціональної істоти передбачає дії заради загальної добродійності та справедливості, то схильність до цього має бути частиною вимог раціональності – частиною того, що раціональний дієвець знаходить у собі самому як визначну рису. Обійти цю проблему неможливо. Але відчуття гордості не може цілком заступити загальну доброзичливість. Воно може лише підкріпити її, надаючи мені підставу прагнути її, навіть коли вона слабне; але гордість не може діяти сама за повної відсутності такої доброзичливості. Або, щонайменше, це вже буде зовсім інша етика, в якій добродійність вже не зазначатиметься серед вимог моєї гідності (як це було, наприклад, з «надлюдиною» Ніцше).

Знов-таки, найкраще про це висловлюється Монтеск'є:

> Rien n'est plus près de la Providence divine que cette bienveillance générale et cette grande capacité d'aimer qui embrasse tous les hommes, et rien n'approche plus de l'instinct des bêtes que ces bornes que le cœur se donne lorsqu'il n'est touché que de son intérêt propre, ou de ce qui est autour de lui[44].
>
> Ніщо не є ближчим до божественного Провидіння за цю загальну доброзичливість і цю величну спроможність любити, яка охоплює всіх людей, і ніщо не підходить ближче до інстинкту тварин, ніж ті межі, які ставить собі серце, коли його не торкається ніщо, крім його власного інтересу або того, що є довкола нього.

Отже, новий гуманізм потребував внутрішніх ресурсів доброзичливості. І він знайшов їх, причому одразу в декілька способів.

Один із цих способів був пов'язаний із потужним відчуттям сили відстороненого інструментального розуму, чия безпристрасна безособовість вважалася достатньою для загальної доброзичливості. Саме тут модерний гуманізм показує свою вкоріненість у неостоїцизмі – звичайно ж, за винятком ідеї про встановлений добродійним Богом провіденціальний хід речей, який мудра особа тепер має пізнати та визнати. Тепер

---

[44] *Mes Pensees*, 1285, цитовано в: Mercier, *La Rehabilitation de la Nature humaine*, pp. 249–250.

висувається інша ідея: запалити бажання служити цілому має сам відсторонений розум, коли він звільняє нас від загрузання в нашій власній вузькій перспективі та дає нам змогу побачити це ціле. Безсторонній глядач буде доброзичливим через цей власне факт: побачивши, яке велике щастя тут постає, він захоче долучитися до нього.

Напевно, з цим світоглядом пов'язані також і небезпечні ілюзії. Проте він безумовно узгоджується з потужним моральним досвідом модерного світу. Саме відсторонення, звільняючи нас від тривожної плутанини особистих бажань, жадоби, заздрощів, звільняє в нас загальну доброзичливість. У двадцятому столітті такий погляд висловив Бертран Рассел. У своїй «Сутності релігії» він розрізняє дві природи людських істот: одна «часткова, обмежена, зосереджена на собі; друга універсальна, нескінченна, безстороння». Нескінченна частина «сяє неупереджено»;

> далекі епохи та віддалені просторові регіони для неї так само реальні, як і теперішнє та близьке. У думці вона піднімається над життям чуттів, завжди шукаючи загального й відкритого для всіх. У бажанні та волінні вона прагне лише блага, не розглядаючи його як моє чи твоє. У чутті вона любить усіх, а не лише тих, хто сприяє її особистим прагненням. На відміну від обмеженого «я», це «я» – безстороннє; його безсторонність призводить до істини в думці, справедливості в дії, універсальної любові в чутті[45].

Інший спосіб іманентизації моральної спроможності пов'язувався з відчуттям чистої універсальної волі – внутрішньої сили, перед якою ми стоїмо з благоговінням. Приклад цього знаходимо у Канта. Такий спосіб також тісно пов'язаний зі щойно описаним мною відстороненим розумом, за винятком того, що джерелом доброзичливості тут не є широта речей, що оглядаються. Об'єктом подиву й нескінченної поваги є радше сама спроможність діяти відповідно до універсального закону. Кант одночасно згадує «зоряне небо наді мною й моральний

[45] Цитовано в: Ronald Clark, *Bertrand Russell* (London: Cape, 1975), p. 190.

закон у мені»[46]. Саме це підносить нас і надихає сповна відповідати вимогам справедливості та доброзичливості.

Третій спосіб пов'язаний із відчуттям універсального співчуття, яке розквітає в чесноту, щойно потрапляє в належні умови. Джерело цієї любові тут уже не міститься ані в безпристрасному розумі, ані в нашій дивовижній здатності діяти відповідно до універсальних принципів. Воно глибоко вкорінене в нашому емоційному устрої; але воно було придушене, спотворене, затулене хибними та неприродними умовами, що виникли в історії. Наше завдання – знайти належні умови, за яких воно звільниться. Одним з натхненників цієї течії був, зокрема, Руссо з його ідеєю *pitié* (*жалю, співчуття)[47].

Інша версія, яка постає пізніше, – погляд Фоєрбаха, за яким ті сили, що їх ми приписуємо Богові, насправді є спроможностями людини. Цей багатий скарб морального натхнення може бути наново віднайдений у нас самих.

Новим тут був не лише теоретичний опис джерел моральності. Ідеться також про нові види морального досвіду. Щоправда, ми можемо схилитися до думки, що саме відчуття, саме чуття моральної сили було тим самим, що й раніше, а просто інакше пояснювалося: в одному разі як *агапе*, в іншому, скажімо, як «моральний закон у мені». Зрештою деякі з давніших поглядів також у певному сенсі розташовували ці джерела всередині нас. Згадаймо хоча б

[46] «Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: *Der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir*» *Kritik der praktischen Vernunft,* Berlin Academy Edition (Berlin: de Gruyter, 1968), V, 161. («Дві речі сповнюють душу завжди новим і чимраз дужчим подивуванням і пієтетом, чим частіше й триваліше роздумуєш про них, – зоряне небо наді мною й моральний закон у мені» – Імануель Кант. Критика практичного розуму / пер. І.Бурковського. – К.: Юніверс, 2004. – С. 176).

[47] Обговорення *pitié* у Руссо див. у: Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, ed. Garnier-Flammarion (Paris, 1971), pp. 197–198, та Émile, ed. Classiques-Garnier (Paris, 1964), p. 261. Див. також гімн *conscience* (*сумлінню) його «савойського вікарія». – Там само, p. 354–355.

неостоїчну ідею про те, що розум є іскрою Бога всередині людини. Але хіба Кант говорить не про ту саму іскру, лише надаючи їй інше пояснення?

Безумовно, в такій позиції є своя рація. Зокрема, є очевидний зв'язок між моральним досвідом у Канта та моральним досвідом стоїків та неостоїків, у яких Кант запозичує дуже багато. Проте було б цілком хибним вважати, що вся різниця тут зводиться до вторинного пояснення: мовляв, Ліпсій і Кант відчували загалом те саме, а лише приписували це відчуття різним каузальним механізмам – неначе двоє людей, які мають однакову застуду, але по-різному пояснюють причини своєї хвороби.

Коли ми бачимо, як Бертран Рассел у вищенаведеній цитаті висловлює своє відчуття морального натхнення, він не просто пропонує вторинне пояснення, а виражає свій досвід піднесення до вищого й універсальнішого плану моральності. Те, що моральність розуміється саме так, є невід'ємною складовою самого морального досвіду. Ось чому попри всі аналогії цей досвід має бути відмінним від досвіду кантіанця, який споглядає моральний закон всередині себе, чи досвіду віруючого, який слухає кантату Баха. У кожному разі супутником і джерелом натхнення є конкретне розуміння нашої людяності. Ось чому це відчуття можна підсилити, коли ми особливо зосереджуємося на своїй людяності або коли нас приголомшує особливо яскраве відчуття її реальності.

Це не означає, що йдеться просто про голий факт досвіду, непіддатливий для критики (як тоді, коли я, наприклад, надаю автобіографічні подробиці того, що певна ідея мене хвилює, а я не знаю, чому так стається). Адже тут також надається пояснення, і воно може виявитися хибним. Зрештою, я претендую на встановлення *рушія*, і ця претензія може не справдитися багатьма способами. Натхнення може вщухнути, коли ми пізнаємо речі краще; те, на що воно нас надихнуло, може згодом видатися не настільки вартісним, як ми вважали раніше; або наші тодішні твердження стосовно реальності (як-от існування Бога) можуть уже не видаватися обґрунтованими. В усіх цих випадках досвід сходить нанівець.

Інша можливість полягає в тому, що ми можемо дійти нового тлумачення свого колишнього досвіду, не зрікаючись його. Саме це трапилося з Бедою Ґриффітсом, чий опис визначного моменту повноти я цитував на початку цієї книги. Спершу описане ним відчуття привело його до «шанування природи», в дусі прочитаних ним романтичних поетів – Вордсворта, Шеллі та Кітса. Згодом він став католицьким монахом і розцінив те саме вже як момент, коли він звернувся до пошуку Бога. Але це перетлумачення не схоже на випадок із застудою, яка залишається тією самою, коли ми надаємо їй інше пояснення. Адже значення є тут невід'ємною складовою самого досвіду. Річ не лише в тім, що ми, розтлумачивши цей досвід інакше, вже не можемо прожити його знову як раніше; завдяки цій зміні ми також можемо віднайти глибше та багатше значення того самого досвіду, ніж ми були в змозі побачити спочатку. Саме так Беда у свої зрілі роки розглядає момент зі свого юнацького життя, який трапився кілька десятиліть тому.

Отже, відкриття нових моральних засад є складною сполукою, яка поєднує досвід і певні переконання стосовно реальності. Із цього випливають нові способи морального життя, які розташовують джерела моральності всередині людини, а відтак утворюють форми виключального гуманізму. Саме цей бік ситуації погано піддається поясненням з позиції «описів відлущення».

Вище я намагався показати, що пошук нових способів морального життя спирався на традиційну гуманістичну етику, історія якої починається ще в античному світі. Але найпоширеніша версія «опису відлущення» не надає цьому факту значної ваги. Її головна теза полягає в тому, що після відмирання певних релігійних і метафізичних вірувань ми залишаємося зі звичайними людськими бажаннями, які і є основою нашого модерного гуманізму. Вони становлять залишок після відлущення хибних міфологій. У найрадикальнішій версії такого опису звичайне бажання змінює свою цінність на протилежну: раніше воно всебічно засуджувалося в ім'я спасіння, тобто заради іншого світу, а тепер, навпаки, утверджується сповна. Статеве задоволення, що раніше проклиналося як шлях до погибелі та вічних

мук, тепер схвалюється як одна з наших найбільших утіх. Звичайна любов до себе тепер вважається не гріхом, а основою здорового людського життя. Суть «описів відлущення» полягає в тому, що нам потрібно було лише позбутися цих спотворених та ілюзорних осудів, щоб цінність звичайного людського бажання засяяла у своїй істинній природі, яку вона мала завжди.

Безумовно, реабілітація людської природи була важливою складовою Просвітництва. Очевидно також, що чимало прихильників цього процесу оцінюють себе саме у світлі зазначених «описів відлущення». Але не менш ясно і те, що ці описи залишають поза увагою дещо принципово важливе.

Є два способи, якими Просвітництво осягало цю докорінну зміну цінностей. Насправді я говорю тут про два ідеальних типи, оскільки на практиці чимало мислителів долучилися до обох цих способів водночас. Кожен з цих способів певним чином розглядає прагнення справедливості/доброзичливості як іманентне, й водночас обидва є революційними на тлі попередніх християнських і стоїчних тлумачень цієї мотивації. Революція полягає в реабілітації звичайного, не перетвореного, егоїстичного людського бажання, яке досі вважалося перешкодою до універсальної справедливості/доброзичливості, а тепер виставляється або морально невинним, або навіть морально позитивним.

1. Стратегія «невинності» змальовує людські прагнення як нейтральні. Вони є завжди егоїстичними, але при цьому можуть бути добрими чи поганими, можуть скеровуватися розумно чи нерозумно. У разі скерування розумом вони ведуть до справедливості та взаємодопомоги. Чистий, незатьмарений вираз такого ідеального типу знаходимо, наприклад, у Гельвеція: *La douleur et le plaisir physique est le principe ignoré de toutes les actions des hommes* («Фізичні біль і задоволення є невизнаним принципом усіх людських дій»)[48]. Тут питання про природу наших прагнень зникає як таке; все залежить від того, що їх скеровує.

Тут є певна аналогія зі зростанням від низового, чуттєвого егоїзму до ширшої, вищої та чистішої перспективи, про яку

[48] De l'Homme, II.vi, pp. 146–147.

йшлося традиційному, не-виключальному гуманізму від часів античності. То був перехід від вузького, нерозумного, тваринного та непросвіченого світогляду до просвітництва й науки. Сама природа науки закликає нас дивитися на світ об'єктивно й у цьому сенсі універсально. Побачити людське життя «поглядом нізвідки» (або, словами того часу, з позиції «безстороннього спостерігача») означало помислити його в універсальний, а не місницький спосіб. Однак тепер цей перехід розглядався лише у плані розуміння; воля залишалася тією самою.

Зрозуміло, що в межах цієї стратегії етика була байдужою до якості воління. Що нам слід робити, – це мав вирішувати лише відсторонений розум.

2. «Позитивна» стратегія полягає в тому, щоб змалювати первинні, незіпсовані людські прагнення як такі, що містять схильність до солідарності з іншими. У вісімнадцятому столітті в цьому контексті часто згадувалася ідея співчуття. Крайній випадок цього ідеального типу знаходимо в певних формах примітивізму: шляхетний дикун був згодом зіпсований, а його прямі та здорові первинні реакції придушені. Такі ідеї висловлює Руссо в моменти своєї прихильності до примітивізму (пор. опис нерозсудливих реакцій *pitié* в первинному стані природи у другому «Міркуванні щодо походження та засад нерівності»[49]), хоча його теорія загалом є значно складнішою.

Зрозуміло, що йдеться не просто про ствердження звичайних людських бажань, як їх розуміли та відчувалися завжди. У кожному разі тут формується особливий контекст, у межах якого ці бажання постають як невинні чи добрі. Перша стратегія виставляє бажання невинним, оскільки відсторонений розум може скерувати його шляхами добродійного порядку. Якби бажання при цьому не було слухняним, воно вочевидь здавалося б украй недобрим для всіх, хто відданий цьому порядку – а такими були всі прихильники Просвітництва. Справді, в контексті універсальної, безсторонньої, неупередженої волі до блага, яка начебто постає з відстороненого розуму, природа немовби відновлює свою невинність. Втім, ми б надто поспішили, сказавши, що все це є

[49] Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalite.*

простим відкриттям її справжнього віковічного стану. Так воно виходить в описі Гельвеція; але наш досвід хтивості, жадоби, гніву та решти «семи смертних гріхів» був геть інакшим до того, як ми визнали цю картину, і залишається інакшим для тих, хто вважає цю картину непереконливою. І зрештою ми отримуємо погляд, що може постати в межах першого з трьох зазначених вище способів морального життя (Бертран Рассел). Важливий факт полягає в тому, що цей погляд справді може надихнути деяких людей на доброчинні дії. Це було новим зрушенням, що сталося в обговорюваний період.

З другою стратегією ситуація ще прозоріша. Вона передбачає цілком нове бачення гаданих можливостей звичайного бажання, його спроможності спонтанно орієнтуватися на новий різновид *agape* (*pitié*, співчуття). Ця спроможність належить до його єства, проте вона була втрачена чи придушена, тож тепер її треба відновити. Але тут також передбачається не просто ствердження звичайного бажання, яким воно було завжди та яке потрібно лише врятувати від наклепів релігії. Насправді таке «агапізоване» бажання належить до нового способу морального життя – третього за наведеним переліком (Руссо).

Таким чином, виключальний гуманізм не є чимось таким, що настає для нас само собою, щойно випаровуються старі міфи або руйнується «ганебна» старорежимна церква. Новий гуманізм відкриває нові людські можливості, а саме здатність жити у якийсь зі способів морального життя, що в них джерела моралі радикально іманентизовані. «Описи відлущення» не дають нам, як би годилося, здивуватися цьому досягненню або захопитися ним. Однак насправді це одне з найбільших зрушень у всій людській історії, хай би що ми у підсумку думали про його розмах і межі.

Це непересічне досягнення, бо потрібна підготовка, або прищеплене розуміння, і здебільшого велика робота над собою, щоб дістатися нарешті такого стану, коли на доброзичливість нас наводить і надихає безсторонній погляд на речі або усвідомлення глибоко вкоріненого в нас співчуття до інших людей. У цьому сенсі новий рушій стоїть на одному рівні з іншими великими

моральними джерелами людської традиції, як-от ідея Блага, християнське *агапе*, Дао чи людська сердечність. Ці речі не притаманні нам автоматично з моменту народження (як притаманний страх темряви чи падіння або здатність відповісти на усмішку батьків). Отже, розкриття нових джерел моральності було кроком у безпрецедентному напрямі, й до цього не можна ставитися легковажно.

Ми можемо порівняти Расселову ідею універсальної доброзичливості, що здобувається через відсторонення, з іншими подібними перетвореннями в історії людської духовності. В історії вже бували ситуації, коли ми раптово відчуваємо поклик вийти за межі наших вузьких кіл солідарності, аби поширити наші доброчинні дії на ширше коло людей, чи навіть на людство в цілому. Прикладами можуть бути, зокрема, Новий Завіт; заклик Магомета вийти за межі племені чи «нації» і сформувати нову спільноту («умму»); стоїцизм; вихід Будди за межі касти та інших ритуальних відмінностей. Такі кроки завжди викликали певну протидію та опір, але також і відкривали нові перспективи – новий і вищий план духовного натхнення для інших. Людські істоти спроможні відгукуватися на такі поклики у той чи інший спосіб. Новизна ж модерної форми, як її виразив Рассел, полягає ось у чому: ми вперше знайшли такий шлях до універсального, який аж ніяк не пов'язаний із будь-чим трансцендентним. Навіть якщо ми вважаємо, що цього заклику недостатньо, бо він випускає щось важливе, маємо визнати, що розвиток цього суто іманентного відчуття універсальної солідарності є вагомим досягненням, справжньою віхою людської історії[50].

Зараз я можу повернутися до питання, яке недостатньо добре дослідив раніше. Що таке «онтична складова» модерного розуміння морального порядку? Я вже зауважував, що наше розуміння морального порядку передбачає не лише визначення норм чи ідеалів, а й уявлення про те, що саме в Божественній волі, або у Всесвіті, або в нас самих робить ці

[50] Я ще повернуся до обговорення цього переходу людської історії в новий, більш універсальний простір, який надихає нас на новий рід моральної дії. Див. нижче, розділ 15, підрозділ 7.

норми прийнятними та здійсненними. Коли ми звертаємося до давніших, домодерних ідей порядку, така їхня риса є досить очевидною. Порядок, укорінений у космосі; порядок, що активно впроваджує себе й сам реагує на його порушення – як реагують тварини на вбивство Дункана – явно має цілком реальну «онтичну складову». Але для нас спокусливо думати, що перехід до антропоцентричних визначень порядку, зокрема, таких, де порядок постає як наслідок його розбудови, а не самореалізації, залишає цю складову осторонь, пропонуючи нам лише певний набір моральних норм.

Тепер ми бачимо, що цей погляд хибний. Насправді онтична складова наявна також і в модерній ідеї порядку взаємної користі, породженій виключальним гуманізмом, що постає за часів Просвітництва. Але тепер ця онтична складова пересувається всередину людини. Порядок є прийнятним і здійсненним для нас саме тому, що ми самі, за певних умов, здатні на універсальну доброзичливість і справедливість. У радикальніших матеріалістичних версіях цей порядок уже може не знаходити підтримки в природі, яка тепер уявляється «з кривавими зубами та пазурами». Ми можемо уявити собі людство в оточенні байдужого чи ворожого Всесвіту. Можемо навіть побачити, на які жахливі та руйнівні бажання здатні людські істоти. Але в усьому цьому здатна зберегтися та сама ідея, що певні умови навчання, дисципліни, «цивілізування» або ж схвального, а не карального виховання спроможні вивільнити прагнення відстороненої доброзичливості, або благоговіння перед моральним законом, або універсальне співчуття – словом, те, на чому саме й можна побудувати моральний порядок.

Інакше кажучи, тут може зберегтися впевненість у тому, що моральний порядок спирається на щось глибинне в нас – і саме тому розбудова цього порядку не схожа на спорудження фортеці з піску. Навпаки, цей порядок може сам себе підтримувати, а його реалізація показує нам, наскільки ми маємо його плекати. Відповідно умовою стабільної, хай навіть часткової, реалізації цього порядку є вивільнення, розвиток і зміцнення того в нас, що є його справжнім джерелом. А нашою рисою, що відповідає

моральному порядку, є наше прагнення доброзичливості. Отже, воно і є онтичною складовою, що залишається в модерних атеїстичних ідеях морального порядку[51].

Це пояснює, чому цю складову нелегко відкинути. На це спромігся Ніцше, а згодом те саме зробив і фашизм. Але якщо йти слідом за ними, нас очікує надзвичайно довгий шлях. На цьому шляху вам доведеться відкинути також усі норми та ідеали універсальності. Ви не зможете залишити стандарти цього порядку, одночасно відкидаючи всю його онтичну складову. Може здатися, що саме це здійснили деякі наші сучасники, які покликаються на Ніцше та яких інколи називають «постмодерністами». Проте їхні вимоги – як-от універсальне прийняття «відмінностей» – засвідчують, що вони розбудовують власну версію модерного розуміння морального порядку. Навіщо звинувачувати людей у неприйнятті зазначених «відмінностей», якщо люди на це неспроможні? А якщо спроможні, то що саме в нас зумовлює таку спроможність?

Дві зазначені мною раніше стратегії розкриття доброзичливості як внутрішньої здатності людини відповідають двом головним поглядам на її онтичне розташування в нашій природі. Перший вбачає в доброзичливості результат нашого виходу за межі власної вузької особистої точки зору, над якою ми піднімаємося завдяки просвіті та дисципліні. Другий розглядає доброзичливість як глибоко вкорінену в нашій природі, в глибинній схильності до співчуття, яка згодом може бути втрачена чи затьмарена. Із того та іншого виходять доволі відмінні способи розуміння історичних та особистих наративів нашого піднесення до чесноти або впадіння у гріх. Зокрема, в першому прикладі дисципліна та раціональний самоконтроль відіграють цілковито позитивну роль; натомість у другому вони часто розглядаються як чинники нашого відхилення від власної первинної,

[51] Джон Роулз у своїй «Теорії справедливості» зазначає, що ознакою правильної теорії є її спроможність поступово підтверджувати саму себе: тобто, в суспільстві, де встановлена відповідна форма справедливості, відданість їй зростатиме, а не зменшуватиметься. Я докладніше повернуся до цього очікування пізніше, в розділі 17.

спонтанно доброї природи (як ми це бачили у Руссо). З іншого боку, сама ідея глибокої вродженої природи часто є анафемою для етики раціональної самодисципліни, що походить від Лока та Гельвеція.

Отже, тут є погляди двох типів. Але це не означає, що неможливо спробувати їх синтезувати. Деякі з найпотужніших та найпривабливіших модерних теорій насправді прагнули саме цього. Добрим прикладом є Кант: наша ноуменальна природа є справді чимось вродженим у нас, але для її розвитку потрібен тривалий вишкіл розуму. Увесь німецький ідеалізм так чи інак розвиває та прикрашає цю Кантову тезу; Маркс також спирається на цю традицію. Трохи інакше намагався поєднати обидві традиції Джон Стюарт Міль.

Втім, хай би як його розуміли, відкриття/визначення цих внутрішньо притаманних людині джерел доброзичливості є одним з-поміж найбільших досягнень нашої цивілізації, а́ також хартією модерної невіри. Що уможливило цю грандіозну зміну? Я намагався осмислити це питання у своїх попередніх міркуваннях. Ясно, що контекст для стрибка у виключальний гуманізм було встановлено раніше описаним мною «деїзмом», дедалі більшою зосередженістю на порядку взаємної користі чи навіть на «цивілізації» як завданні для людства, а згодом ще й дуже відносним, і все ж безпрецедентним поступом у реалізації цього порядку. Останнє породило впевненість у людських силах, а також у тому, що Всесвіт може поступитися людським цілям. «Деїзм» надав загального обрамлення, а поступ забезпечив «матеріальні передумови», за яких стрибок у виключальний гуманізм став справді можливим.

Очевидно, були й інші умови – зокрема, відокремлення та секуляризація громадського простору. Проте до цих останніх ми маємо додати ще дещо, що стосується самоусвідомлення дієвості. Ясно, що іманентизація моральних джерел була підготовлена поворотом «усередину людини» в модерній культурі, про який я докладно писав в іншій своїй книзі[52]. Тут я хочу згадати лише декілька значущих моментів.

[52] *Sources of the Self* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989).

Зрозуміло, що «поворот усередину» у формі відстороненого розуму прямо готував деякі з нових способів морального життя – щонайменше перший серед трьох перелічених раніше (Рассел). Відсторонений, дисциплінований дієвець, який здатен переформувати себе, який відкрив, а отже, й вивільнив у собі дивовижну силу контролю, вочевидь є одним із наріжних каменів модерного виключального гуманізму.

Відсторонення долучається до процесу ще в інший спосіб. Вирішальним для нього кроком, як ми це бачили у Декарта, є ізоляція дієвця від його оточення: потрібно цілковито зосередитися на ньому й витягнути з нього те, чим він є в собі, окремо від усього навколишнього. Це також центральний момент Декартової стратегії *cogito*: спершу побачити ідеї «всередині» нас, а потім спитати, чи відповідають вони чомусь «назовні».

Аналогічним чином можна простежити розвиток ідеї про те, що природа речей перебуває «всередині» них – так, як це ніколи не мислила традиційна філософія[53]. Поєднуючись із негативною реакцією проти відсторонення, ця ідея зумовлює новий інтерес до наших почуттів як внутрішніх. Так формується впливова етична теорія вісімнадцятого століття, яка зосереджується на «моральних почуттях». Згодом це породжує можливість розглядати наше моральне спасіння як голос природи всередині нас[54].

Усе це створило культурні ресурси для іманентизації моральних джерел. Можливо, тут є ще одна підстава для іронії, оскільки такий самий поворот «усередину» наявний також і в релігійному житті. Ба більше, весь цей поворот великою мірою надихався саме релігійними мотивами.

Як ми вже бачили раніше, середньовічна народна релігія була здебільшого побожністю справ. Люди постилися, брали участь у колективних ритуалах та молитвах, відвідували месу тощо. Але в пізньому середньовіччі проявився потужний порух до більш внутрішньої побожності, коли людина свідомо зосереджується на Богові та його благості. Пізніше Еразмове благочестя

[53] *Sources of the Self*, розділ 11.

[54] *Sources of the Self*, розділи 15, 20.

наголосило на важливості духу, наміру, а не зовнішньої практики. А далі Реформація просурмила спасіння вірою, й питання якості віри стало головним у житті незліченної кількості віруючих.

У Франції сімнадцятого століття питання «теоцентризму» порушували кардинал Берюль та інші. Тепер зосередження на моїх внутрішніх схильностях було ще гострішим, ніж раніше. Де міститься центр мого існування: в мені самому чи в Богові? Звідси виходять релігійні рухи, паралельні тим, які ми бачимо в гуманістичний культурі. Наголос на моральних почуттях породжує побожність чуттєвості: пієтизм, методизм, а також, у межах католицтва, культ Святого Серця.

Історія «відлущення», постулюючи відкидання старої незмінної релігії, завдяки чому розкриваються та звільняються віковічні людські властивості, хибить в обох сенсах. Новації та винаходи наявні з обох сторін, і між ними постійно виникають ланцюги взаємовпливів.

Звичайно ж, ми не можемо перевершити власну силу розуміння. Ми ніколи не дійдемо вичерпного пояснення появи виключального гуманізму – в усякому разі, якщо під «поясненням» розуміти доведення його неминучості за певних умов. Як усі непересічні людські здобутки, він має в собі щось незвідне до всіх тих умов, які його уможливлюють.

Хай би як тлумачити той факт, що такий здобуток був можливий, але він промовляє нам щось важливе про людських істот. Ми можемо вважати, в дусі Фоєрбаха, що ми *звичайно ж* спроможні знайти наші моральні джерела всередині себе, оскільки наше осягнення зовнішніх сил завжди було відчуженим усвідомленням наших власних людських спроможностей. Ми можемо вдатися в іншу крайність, сказавши, що цей щойно висловлений погляд є лише ілюзією, відбитком нашої пихи та самовпевненості. Або можемо сказати, як стверджую я, що обидва ці тлумачення непереконливі. Погляд у дусі Фоєрбаха не може пояснити всі недуги, яких ми вже зазнали із суто іманентним гуманізмом. Якби це справді була тріумфально здобута істина, яка розсіює хиби, вона мала би бути переконливішою, і з часом її вірогідність мала б

лише зміцнюватися. З іншого боку, теза про «чисту ілюзію» не пояснює, як різні версії виключального гуманізму можуть справді надихати людей на добрі справи.

Втім, хай би яким був остаточний висновок, цей поворот до виключального гуманізму є одним із тих фактів, які ми маємо осмислити, намагаючись осягнути нашу модерну секулярну добу. Як це допомагає нам зрозуміти наш теперішній стан?

4

Однак чи справді цей факт допомагає нам осягнути нашу теперішню добу? Можна заперечити: те було тоді, а зараз є зараз. Зараз наявний цілий спектр позицій невіри, і багато з них на позір мають мало спільного з гуманізмом Просвітництва, а деякі є відверто ворожими до Просвітництва чи навіть подають себе як антигуманістичні. Що, наприклад, робити з чималою низкою поглядів, натхненних Ніцше, які відкидають увесь модерний порядок взаємної користі як такий?

Тезу, яку я тут висуваю, можна поділити на три частини. По-перше, я вже сказав, що те, що я називаю виключальним гуманізмом, постає насамперед як альтернативний набір моральних джерел для етики свободи та взаємної користі. По-друге, я хочу стверджувати, що виключальний гуманізм на той момент не міг постати в жоден інший спосіб. Але, по-третє, я також хочу наголосити, що це його походження все ще важить сьогодні; що значно ширший набір доступних сьогодні позицій невіри досі якось позначений цією первинною сполукою з етикою корисного порядку.

Перше ствердження, напевно, не викликатиме заперечень. Зміна, про яку я говорю, починається наприкінці сімнадцятого й продовжується у вісімнадцятому столітті. Одним із перших явних проявів цієї зміни стала обурена реакція всієї освіченої Європи на скасування Людовиком XIV Нантського едикту. Таке насильство над вільним сумлінням настільки численних порядних і лояльних французьких підданих видалося невиправданим та жорстоким. Бейль був поміж тих, хто голосно висловив це обурення, яке відчували й багато інших.

На початку сімнадцятого століття така реакція була б неможлива. Насправді вже тоді багато хто схилявся до толерантності. Якби Ришельє скасував Нантський едикт під час заворушень довкола Ла-Рошелі, цей вчинок також викликав би великий критичний розголос: багато хто шкодував би, а протестанти мали би привід обурюватися католицькими утисками. Однак тоді не було б відчуття, що свобода сумління є цінністю, якою слід опікуватися незалежно від конфесійних прихильностей, а в порушенні цієї свободи є щось ретроградне та нецивілізоване. Упродовж усього наступного століття це відчуття посилювалося, набувши кульмінаційного виразу в уславлених кампаніях Вольтера, зокрема у справі Жана Каласа.

Коли ми роздивляємося цю подію крізь призму довготермінової зміни ментальності, частиною якої вона є й розвитку якої вона сприяла, ми можемо побачити вирішальний зсув центру тяжіння моральної чутливості західноєвропейської еліти. Свобода, й зокрема свобода вірувань, почала перетворюватися на самоцінність, на критично важливу ознаку будь-якого прийнятного політичного режиму.

Ідеться про майже тектонічний рух світогляду цілого суспільства, який дуже важко пояснити і який може не унаочнюватися, якщо обмежитися лише короткими проміжками часу, але здається геть незаперечним, якщо ми розглядатимемо наступне століття після 1685 року – або, можливо, краще, наступні півтора століття після 1650 року.

Паралельно чи слідом за цим щоразу потужнішим наголосом на свободі йде посилена заклопотаність тим, що ми б назвали добробутом – з дедалі більшим усвідомленням, що його запорукою є економічне процвітання та зростання. Звісно ж, частково це зумовлювалося потребою урядів створити фіскальну та економічну базу своєї військової моці; але освічена Європа почала опікуватися добробутом як самоцінністю. Окрім того, впродовж усього вісімнадцятого століття поширювалося відчуття нових можливостей.

Наприкінці вісімнадцятого століття наголос на свободі та добробуті набув радикальніших форм. Почали висуватися й

розвиватися пропозиції, які передбачали вельми радикальне відхилення від наявних практик. Ми бачимо це, наприклад, в ідеях «економіки невтручання», що їх розвивали фізіократи та Адам Сміт (слід зазначити, що у французькому контексті ці ідеї виглядали більш далекосяжними, ніж у британському). Але нова радикальність поширилася також на правову реформу (Бентам, Чезаре Беккаріа), а зрештою й на політику – коли доба сягнула останньої чверті вісімнадцятого століття, що стала епохою великих революцій. Загалом упродовж вісімнадцятого століття модерна ідея морального порядку змінює свою роль зі здебільшого герменевтичної на дедалі більш нормативну.

Саме ці взаємопов'язані зрушення в громадській думці еліти – а поряд із ними, звісно ж, і виникнення самого явища визнаної громадської думки, наділеної легітимною силою, – я намагався розтлумачити в світлі етики свободи та добродійного порядку. Мені здається, що ми можемо зрозуміти весь зазначений рух як тривале опрацювання вимог цієї етики, разом із дедалі наполегливішими вимогами втілення її на практиці.

У межах цього руху й постають спочатку провіденціальний «деїзм», а згодом і перші впливові формулювання виключального гуманізму. Збіг у часі тут незаперечний; але я вважаю, що зв'язок між тим та іншим є ще щільнішим. У чому він полягає?

Підсумовуючи сказане вище, він полягає в тому, що виключальний гуманізм починає видаватися правдоподібним завдяки описаним мною вимірам антропоцентричного повороту. Перший вимір призвів до того, що центральною моральною турботою стало впровадження в особистому та суспільному житті дисциплінованого порядку, який забезпечував високі стандарти самоконтролю та доброї поведінки на індивідуальному рівні, а також мир, порядок і процвітання на рівні цілого суспільства. Найвищі цілі людських істот, навіть у царині релігії, тепер усі зводилися до прагнення суто людських благ. Коли почалися до того ж серйозні зрушення вбік досягнення цих цілей, настав час поширитися ідеї, що їхнє досягнення можливе самими лише людськими силами.

Та якщо Божа допомога у вигляді чудесних чи провіденціальних втручань здавалася дедалі менш необхідною та важливою,

релігійна традиція все ж зберігала принципову настанову на те, що люди не можуть зосередити свою волю на досягненні зазначених цілей без допомоги у вигляді Божої ласки. Саме тут другий вимір відкриває царину суто внутрішніх для людини джерел моральності. У цей момент потреба в Божій допомозі задля досягнення найвищих моральних/духовних цілей припиняє бути чимось очевидним, незаперечним, таким, що становить предмет відчутного досвіду більшості. Люди можуть дійти відчуття того, що в їхніх подальших діях щодо втілення проекту впорядкування ними рухають суто людські мотиви, як-от почуття безсторонньої доброзичливості або чисто людське співчуття; та водночас вони відчували, що для них немає нічого вищого чи важливішого за цей власне проект.

Ясно, що спричинити таку зміну могли лише два зазначених виміри водночас. Найвищі цілі мали бути зведені до людської царини; цілі понад людське процвітання мали зникнути з поля зору, навіть коли йшлося про світогляд багатьох віруючих – і тоді нарощені людські моральні сили могли зустріти ці цілі на півдорозі, встановивши своєрідний баланс між тим, чого ми прагнемо, і тим, на що ми морально здатні. Той самий подвійний рух у проміжну царину демонструє і третій описаний мною вимір антропоцентричного повороту, пов'язаний із розвіюванням таємниці. З одного боку, предмет розуміння тепер визначався виключно в плані людських цілей: ми маємо побачити, як можна так організувати людське життя, щоб домогтися здійснення та щастя. До того ж завдяки методам нових наук ми відчуваємо велике зростання власних пізнавальних здібностей. Царина таємниці звужується, затиснута цими двома рухами, аж доки не зводиться геть нанівець.

Для завершення повороту в четвертому вимірі, в кліматі, вже встановленому першими двома, тепер досить одного лише згасання перспективи наступного життя після смерті. У цей період вже наявна схильність осягати таке життя в термінах миру, спочину, возз'єднання з близькими людьми. Перспектива ж перетворення, зокрема, й стосовно нашого теперішнього життя, навпаки, відступає.

Цей подвійний рух робить виключальний гуманізм припустимою можливістю, тобто для його визнання на той момент знайшлися позитивні підстави. У цей час зростає відчуття людської сили, яка належить безсторонньому, неупередженому дієвцю, або людині, що сама собі приписує закон, або дієвцю, що може оволодіти безмежними ресурсами доброзичливості та співчуття, які дають йому/їй змогу в безпрецедентних масштабах діяти заради людського блага. Інакше кажучи, цей самодостатній дієвець може звільнитися від віковічних людських страхів. Він уже не боїться, що не буде обраний Богом, не боїться зловісних духів та сліпих, приголомшливих сил природи.

Коротко кажучи, ізольоване «я», здатне на дисциплінований контроль і доброзичливість, породило власне відчуття гідності та сили, власне внутрішнє задоволення, й це могло схилити його на користь виключального гуманізму.

Але був ще інший мотив негативного плану. Оглядаючи більшість джерел Просвітництва, ми знаходимо в них прояви гніву й навіть ненависті до ортодоксального християнства. У деяких місцях це далося взнаки виразніше, ніж в інших – наприклад, така схильність є потужнішою в католицьких країнах або загалом там, де вплив «деїзму» був недостатньо сильним, щоб пом'якшити протистояння антропоцентризму та християнської віри. Коли прибічники Просвітництва відчували ворожість до релігії, вони дорікали їй за обскурантизм та ірраціональність; але згадані риси великою мірою засуджувалися тому, що з їхньою допомогою виправдовувалися утиски та поширення страждань. Висування цілей понад людське процвітання тепер розцінювалося як заперечення права на щастя.

Християнство було особливо огидним розуму Просвітництва через юридично-каральний характер його доктрини первинного гріха та його спокутування, якою вона проповідувалася впродовж високого середньовіччя та Реформації. Наша віддаленість від досконалості проголошувалася справедливим покаранням за раніше скоєний гріх, а наше спасіння через Христа – наслідком того, що він відшкодував цей гріх, неначе заплативши за нього належне стягнення[55].

[55] Jean Delumeau, *Le Peche et la Peur* (Paris: Fayard, 1983), chapter 8.

У самій цій доктрині вже були відразливі сторони. Окрім того вона пов'язувалося з двома іншими вченнями, які могли видатися ще обурливішими. Перше з них стверджувало, що лише нечисленні спасуться. Другим була доктрина напередвизначення, яка видавалася неминучим наслідком віри в божественну всемогутність у контексті юридично-каральної моделі[56].

Негативне ставлення до цих доктрин почало поширюватися вже у сімнадцятому та вісімнадцятому століттях. З одного боку, це пов'язано із «занепадом пекла» та розвитком універсалізму; з іншого боку, дедалі більша відраза до ідеї наперед визначеного прокляття поширилася навіть і в кальвіністських суспільствах. Звичайно ж, ці зміни були до певної міри пов'язані з тим, що я досліджував раніше, – тобто зі зростанням упевненості у спроможності людини чинити благо. Але вони додавали новий рівень мотивації у вигляді відрази до ортодоксальних формулювань, яка могла призвести або до нових форм релігійної віри, або, у певних випадках, до рішучого зречення віри як такої.

Із мірою зростання впевненості в людських силах, зокрема, й силі розуму, було дедалі важче визнавати слушність зазіхань Церков на авторитет на ґрунті віри, складовою якої є таїнства. Це надавало модерному раціоналізму ще одну підставу стверджувати, що поступ науки спростовує релігію.

---

[56] Радикальніші деїсти також приєдналися до цього обурення радикально-августиніанською версією християнства, розглядаючи її на одному рівні з атеїзмом. Джефферсон писав: «Я ніколи не приєднаюся до Кальвіна у зверненні до *його* бога. Він насправді був атеїстом, яким я нізащо не стану; або, радше, його релігією був демонізм. Якщо людина колись шанувала хибного бога, це саме той випадок. Істота, описана в його п'яти тезах, є не Богом, якого *визнаємо й шануємо ми з вами, творцем і добродійним управителем світу*, а зловісним демоном. Легше вибачити невіру в жодного бога, ніж ганьбити його жахливими ознаками, які приписує йому Кальвін». Томас Пейн у своєму творі *The Age of Reason* (*«Доба розуму») обстоює ту саму позицію: «Щодо християнської системи віри, то вона здається мені різновидом атеїзму – певним родом релігійного заперечення Бога. Вона... так само близька до атеїзму, як присмерки до темряви». Цитується в: Michael Buckley, S.J., *At the Origins of Modern Atheism* (New Haven: Yale University Press, 1987).

І все ж цим ще не цілком пояснюється негативна хвиля ворожості до християнства, яка охопила еліти того часу. Ішлося про щось більше, ніж просто засудження конкретних учень юридично-каральної моделі чи раціоналістичне відкидання таїнств.

Ми бачили, що значна частина історичних практик християнства не узгоджувалася з новою етикою суто іманентного людського блага. Усі прагнення чогось більшого – чернецтво, життя в споглядані, францисканська духовність, побожність у дусі Веслі, взагалі все, що зводило нас зі шляху звичайних людських радощів та продуктивної праці – все це видавалося загрозою доброму життю та засуджувалося як «фанатизм» чи «запал». Юм розрізняє справжні чесноти (властивості, корисні самій людині та її оточенню) та «чернецькі чесноти» («безшлюбність, піст, каяття, умертвіння плоті, самозречення, покора, мовчання, самотність»), які нічого не додають до людського добробуту й навіть применшують його. Ці останні чесноти відкидаються «розважливими людьми» (*men of sense*), бо вони не служать жодній меті: не збільшують чиїсь статки, не роблять людину важливішою для суспільства, не розважають інших і не дозволяють людині втішатися собою. «Похмурий і безмозкий ентузіаст після своєї смерті може отримати місце в календарі; але за його життя він навряд чи матиме близьких і знайде собі товариство, крім як серед тих, хто поділяє з ним його похмуре марення»[57].

---

[57] David Hume, *Enquiry concerning the Principles of Morals,* Section IX, para. 219; in David Hume, *Enquiries,* ed. L. A. Selby-Bigge (Oxford: The Clarendon Press, 1902), pp. 269–270. Думку Юма можна загострити сильніше, поставивши риторичне запитання: «Чи ви запросили би Святого Франциска на вечерю?». Насправді навіть покровитель Франциска кардинал Уголіно мав нагоду замислитися над тим самим питанням. Одного разу Франциск був (не без вагань) запрошений повечеряти за столом кардинала в оточенні різної знаті, лицарів та священиків. Однак він мовчки пішов геть до завершення вечері і жебрав на вулиці, а потім повернувся й почав роздавати присутнім скоринки та іншу здобуту ним милостиню. Годі й казати, що кардинал був глибоко обурений такою поведінкою. Звісно ж, тут є ексцентрична складова, пов'язана з очікуваннями схвалення Папою найрадикальніших рис Францисканського Правила. Але, напевно, Франциск міг би діяти і в більш делікатний спосіб. Див.: Adrian House, *Francis of Assisi* (London: Chatto, 2000), p. 244.

Це відкидання більшості історичних практик уже зумовлювалося визнанням та радикалізацією провіденціального деїзму в стандартній протестантській критиці католицтва. Варто було лише ототожнити християнство як таке з цими «запальними» практиками – фактично, ототожнити його з тими чи іншими прагненнями чогось більшого за людське процвітання, як його визначав модерний моральний порядок – щоб модерний гуманізм визначив себе як антихристиянський, залишаючись при цьому деїстичним або переходячи у відвертий атеїзм.

Із позицій нашого сьогодення, коли нам очевидно, що християнство має ототожнюватися з такими прагненнями чогось більшого за людське процвітання, цей перехід до атеїзму здається неминучим. Однак на той час було можливо проторувати ще інший шлях, де християнська віра, навпаки, зводилася до її «обкарнаної» версії. Цей шлях провадив від Тиндала до Пейлі. Серед тих еліт, які визнавали нове ізольоване «я» з його дисципліною та доброзичливістю, питання про те, чи ця новація зміцнює, чи, навпаки, послаблює відданість людини успадкованій нею вірі, було гарною герменевтичною проблемою.

У ставленні до цього питання можна виокремити три позиції. (1) Одні поєднували «істинну», реформовану віру з цивілізацією та «ґречністю»; (2) інші заперечували це поєднання, наполягаючи на тому, що віра має виводити людину за межі цього прекрасно контрольованого та самодостатнього способу життя, бо вимагає певної самовідданості та зречення своєї автономії. Ми бачимо це в протестантській реакції наприкінці століття і навіть ще раніше у Веслі та його послідовників. Нарешті, (3) ще інші погоджувалися з цим більш вимогливим визначенням віри, але саме тому відкидали її як ворога ґречності й навіть, зрештою, як варварську силу (прикладом цього є Едвард Ґіббон).

Тим, хто належав до першої категорії, неважко було поєднати їхню відданість вірі з цивілізацією. Але те саме можна сказати й про численних представників другої категорії, чиє відчуття вищого покликання не тягнуло за собою заперечення цивілізації (в тому розумінні, яке вони вважали істинним). Ми можемо згадати тут багатьох протестантів, які долучилися до радикалізації

поточних визначень реформи та доброзичливості – наприклад, упродовж кампаній за скасування рабства.

З іншого боку, християни, що мали загострене почуття таємниці, або були схильні до католицьких таїнств, або були прибічниками пієтизму чи методизму, часто погоджувалися з невіруючими щодо несумісності своєї віри з панівною на той час етикою.

Отже, ставлення до цього питання великою мірою залежало від особистого досвіду, темпераменту та відчуття спорідненості. Особа, що глибоко увійшла до стану ізольованого «я», могла дуже впевнено почуватися християнином – скажімо, як парафіянин Англіканської Церкви. Натомість інша особа, перебуваючи так само глибоко в стані ізольованого «я», але при цьому відчувши в якийсь момент свого життя тиск із боку вимогливішої віри, могла доволі легко відчути християнство своїм ворогом. У цьому плані не зайвим буде згадати, що Ґіббон, який зробив так багато для артикуляції та визначення антихристиянства вісімнадцятого століття, в юнацькі роки зазнав спокуси навернення до католицтва.

Таким чином, можна було різними шляхами дійти відкидання християнства, як ворога людського блага, позаяк воно закликало до чогось більшого за людське процвітання й водночас заперечувало гідність самодостатнього ізольованого «я».

Звідси стає очевидним, що й позитивні, й негативні мотиви, які сприяли поширенню виключального гуманізму, були міцно пов'язані з етикою свободи та добродійного порядку. Саме панування цієї етики й відносні успіхи її впровадження сприяли антропоцентричному повороту. Моральне задоволення успішного впорядкування світу позитивно вмотивовувало визнання нового гуманізму, а несумісність цієї етики з релігією часто вмотивовувало те саме в негативному плані.

Ця картина суперечить поширеному «описові відлущення», що розглядає розвиток невіри як простий наслідок прогресу науки та раціональних дослідів. Це порушує одне докорінно важливе питання, до якого я повернуся невдовзі.

Мою тезу про зв'язок між Реформою і тим, що ми сьогодні називаємо «секуляризацією», можна висловити ще інакше, відштовхуючись від самого цього останнього терміна. Він походить від латинського *saeculum*, яке позначає великий проміжок часу. Зазвичай це слово відповідає грецькому *еон*. У модерних європейських мовах похідні від нього терміни усталилися в значенні фіксованого часового проміжку в сто років (фр. *siècle*, ісп. *siglo*).

У латинському християнстві іменник *saeculum* та похідний від нього прикметник *saecularis* вживалися насамперед у межах певної смислової опозиції і навіть декількох взаємопов'язаних опозицій. В описах часу так позначали звичайний час, який вимірюється епохами, на противагу вищому, божественному часові чи вічності. Через це *saeculum* також позначав стан життя у звичайному часі, який у чомусь докорінно відрізнявся від стану життя у вічності (ми увійдемо в цей стан, коли долучимося вповні до божественного часу). Дві очевидних ознаки нашого земного стану, які не є складовими остаточного Божого наміру щодо нас, полягають у тому, що ми живемо в державах, тобто під проводом політичної влади, і пов'язані між собою певними стосунками власності. Є також багато інших ознак того самого рівня.

У цьому сенсі *saeculum* протистоїть тим формам життя, які пануватимуть у повноті нашого відновленого стану, але до певної міри проявляються вже сьогодні. Це ті самі вищі форми, які Августин позначає як «місто Боже». Це місто перебуває в доволі напружених стосунках із *saeculum*, оскільки стан життя там і тут істотно різний, і це напруження може спалахнути протистоянням, якщо люди чіплятимуться за свій «секулярний» стан як остаточний.

Так само неважко поширити значення *saecularis* на характеристику «тимчасових» справ цього світу на противагу «духовним» справам міста Божого. Відповідно *saecularis* стає ознакою занять і людей, що належать до першої з цих двох царин. Тому Палата Лордів визначається як така, до якої входять *Lords spiritual and temporal* – «лорди духовні й часові»,

тобто єпископи та представники світської знаті. Єретики для покарання «передавалися в секулярні руки» (*handed over to the secular arm*), тобто в руки світської влади. Загалом священики та ченці належали до «духовної» категорії, але всередині їхнього стану також було розрізнення між «секулярним» та «регулярним» духівництвом. Останнє становили ченці, які жили окремо від «світу» відповідно до чернецьких правил; першими були парафіяльні священики, які служили своїй пастві, а отже, перебували «у світі».

Отже, в первинному середньовічному устрої ми маємо дві царини життя, кожна зі своїми справами та видами діяльності відповідно до ідеї двох «міст», які співіснують в історії (місто Боже та місто земне). У кожній царині є також власні правила та норми. Зокрема, «духовній» владі не личило проливати кров, і саме тому єретиків віддавали для покарання «в секулярні руки».

Процес, який я називаю Реформою, змінює умови цього співіснування. Розмежування цих двох царин зрештою зникає як таке. Цей процес відбувається в трьох напрямках, щільно пов'язаних між собою, які я вже описував раніше.

1. Перший напрямок починається невдовзі після реформ папи Григорія VII в одинадцятому столітті. Ідеться про спроби зробити життя маси мирян, що проживають у *saeculum*, відповіднішим до християнських норм. Норми, які їм приписувалися, частково нагадували вже чинні норми життя в царині «духовного» покликання; зокрема, ці норми дедалі більше наголошували важливість особистої побожності та аскетичної дисципліни. Рубіжним кроком тут можна вважати рішення Четвертого Латеранського собору 1215 року, за яким всі вірні мали щонайменше раз на рік сповідуватися й підходити до причастя.

2. Другий напрямок породжується протестантською Реформацією: це фронтальна атака на зазначений дуалізм як ціле. Ідея того, що «духовні» покликання ченців є «вищими» за покликання мирян, тут не просто відкидається, а визнається геть недоречною. Ви не можете бути християнином у належний спосіб поза межами *saeculum*. Аскетичне відвертання від

світу є лише проявом духовної пихи та хибної думки, нібито людина може здобути спасіння власними зусиллями. Усі гідні християнські покликання зосереджені у звичайному житті виробництва та розмноження людей у світі; головне питання полягає лише в тому, як саме жити цим життям. У такий спосіб дві царини злилися в одну. Чернецькі правила зникли, але до звичайного мирського життя тепер висувалися суворіші вимоги. Деякі аскетичні норми чернецького життя пересунулися в царину секулярного. Вебер казав з цього приводу про «внутрішньосвітову аскезу»[58]. Цей другий напрямок-вочевидь продовжує і посилює перший.

3. Третій напрямок полягає в тому, що всі реформістські течії схилялися до розчаклування світу (протестанти – в радикальніший спосіб). Це величезною мірою полегшило злиття двох царин в одну, оскільки докорінною ознакою «духовної» царини було зосередження сакрального в певних місцях, часових проміжках, особах та діях (свята, церкви, духівництво, реліквії). Що більше блякло протиставлення сакрального та профанного, то очевиднішим здавалося, що християнським життям може бути лише певний спосіб життя у «світі».

Втім, можна було дійти всього цього й усе ж не вдатися до вже описаного мною вирішального року, коли секулярний світ немовби проголошує свою незалежність від «духовних» вимог. Можна було зупинитися на тому, що ідеал християнського життя у світі передбачає насамперед глибоке духовне натхнення й не зводиться до коду, організації чи докладно прописаної дисципліни. Одна з течій, породжених Реформацією, наголошувала на важливості «Внутрішнього Світла», і щось подібне надихало перших квакерів.

Але мірою того, як Церкви – а згодом і держави разом із Церквами – ставили собі завдання мобілізації та організації широких верств людності з реальним впровадженням вищих стандартів відповідності до християнського життя (яким воно уявлялося на той час), це життя неминуче кодифікувалося,

[58] "Innerweltliche Askese", in *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (Weinheim: Beltz Athenaum, 2000), p. 119*

перетворюючись на набір норм. Реформа почала уявлятися як серйозна справа, що не терпить жодної альтернативи. Тут одночасно зникають і окрема царина «духовного», де можна було жити молитовним життям поза межами *saeculum*, і чергування порядку та антипорядку, представлене, зокрема, карнавалом. Залишався один невблаганний порядок правильних думок і дій, який мав заполонити весь суспільний та особистісний простір.

Що ж породило подальші радикальні зміни? Те, що сама спроба висловити сенс християнського життя в термінах кодифікації людської діяльності в *saeculum* відкрила можливість винайдення коду, головною метою якого було б забезпечення основних благ життя в *saeculum*: самого життя, добробуту, миру, взаємної користі. Інакше кажучи, ця спроба уможливила те, що я називаю антропоцентричним поворотом. Щойно це сталося, радикальні зміни були вже на порозі. Потрібно було лише дійти думки, що ці «секулярні» блага є головною метою всього коду. Багато людей, роздратованих та обурених аскетичними вимогами відповідності до високих духовних стандартів, воліли саме такого кроку.

Коли ми здійснюємо цей крок, дуалістичний світ середньовічного християнства, вже стиснутий в одне секулярно-духовне ціле (принаймні в протестантських країнах), упритул наблизився до унітарності. Щоправда, він не міг і не може бути цілковито унітарним, оскільки відчуття духовного досі живе в нашому суспільстві, щонайменше, як предмет жвавих суперечок. Окрім того, в сучасному суспільстві виникають ще особливі антирелігійні форми, які намагаються відновити щось на кшталт вищої мети секулярного життя в суто іманентних термінах (як-от комунізм чи фашизм).

Це був коментар до моєї першої тези – що виключальний гуманізм можна розглянути як альтернативний набір моральних джерел для етики свободи та взаємної користі. Та як бути з моєю другою тезою – що етос невіри не міг постати в жодній іншій формі? Природа речей є такою, що подібні заяви дуже важко

довести. І все ж ця теза видається мені надзвичайно вірогідною. Як ще можна було протистояти величезній силі релігії в людському житті, крім як використовуючи модальність найпотужніших етичних ідей, що зміцнилися за допомоги самої цієї релігії? Наголошу, що мені йдеться про масове явище, бо ясно, що для окремих постатей можливий практично будь-який поворот їхньої думки. Деякі індивіди спромоглися відсторонитися й від християнської віри, й від модерної відданості добродійному порядку, визнаючи натомість певний рід абстрактного квієтистського епікурейства (наприклад, маркіз Сен-Евремон чи Фонтенель). Це була очевидна інтелектуальна альтернатива християнству, яку не треба було вигадувати на порожньому місці; досить було звернутися до вже наявної античної моделі. Проте неможливо уявити, щоб ця модель породила масовий рух, навіть і серед освіченої еліти, в такому суспільстві, де християнство, інколи поєднане з неостоїцизмом, донедавна визначало всі складові духовного життя й досі ще зберігало свою панівну роль.

«Опис відлущення», про який я згадував нещодавно, пояснює цей поворот насамперед у пізнавальних термінах: християнські погляди стали видаватися менш вірогідними за часів наукового поступу, внаслідок чого люди залишилися із суто людськими цінностями. Я вже казав, чому вважаю цей опис вкрай неадекватним. Але ми можемо зрозуміти, чому ті наші сучасники, умами яких заволоділа ця історія, ретроспективно надають дисидентам-лукреціанцям сімнадцятого століття більшої ваги, ніж вони на те заслуговують. Адже ці «лібертінці» були насамперед вільнодумцями; вони не дуже опікувалися добродійним порядком і саме через те не могли бути рушіями змін своєї епохи. Фонтенель навіть пропонував стратегію усамітнення як шлях до щастя: слід обіймати у світі якомога менше місця, притому що більшість наших спроб змінити реальність, навпаки, розширюють наше місце у світі.

> Mais ce volume donne plus de prise aux coups de la Fortune. Un soldat qui va à la tranchée voudrait-il devenir un géant pour attraper les coups de mousquet? Celui qui veut être heureux se réduit et se resserre

autant qu'il est possible. Il a ces deux caractères, il change peu de place, et en tient peu[59].

Але це розширення місця робить нас вразливішими для ударів долі. Чи волів би солдат, що сидить у траншеї, стати гігантом, щоб його вразив мушкетний постріл? Той, хто хоче бути щасливим, якомога зменшує та звужує себе. Він має дві ознаки: мало рухається й має обмаль майна.

Навряд чи це можна вважати філософією перебудови світу.

Візьмімо тепер пізнішу подію: у світлі панівного «опису відлущення» Юмові «Діалоги стосовно природної релігії» з їхніми аргументами проти чудес можуть здатися нам сьогодні вирішальним кроком у боротьбі за неві́ру. Однак я припускаю, що без описаного мною нового розуміння моралі цей твір не мав би великого впливу. Якби єпископам протистояли лише натхненні Лукрецієм скептики, вони могли би спати спокійно. Пізніше з'явилися ще інші версії неві́ри, але їм усім проторував шлях той самий гуманізм добродійного порядку.

Розглядаючи це питання з трохи іншого боку, можна зазначити, що серед меншості еліти того часу справді спостерігалися випадки неві́ри – коли в традиції древніх убачалася натхненна модель, протилежна християнству. Окрім щойно названих авторів, сюди можна зарахувати Шефтсбері та Ґіббона. Але їхній світогляд зазвичай орієнтувався на суто модерну і християнську за походженням цінність доброзичливості (добрим прикладом чого є саме Шефтсбері). Де ця модерна складова не проявлялася потужно, там їхній вплив був слабким. Світ виводили до світла не Ґіббони, а Вольтери. Попри всю їхню подібність, Вольтер був пристрасно відданий етиці свободи та взаємної користі, тоді як для Ґіббона найкращими періодами історії, за висловом Леслі Стивенса, були часи «смертельного трансу просвіченого деспотизму»[60].

---

[59] Цитовано в: Mercier, *La Réhabilitation de la Nature humaine*, p. 59. Пізніше епікурейська традиція певним чином синтезувалася зі стоїцизмом, що дозволило їй стати складовою активістської настанови (наприклад, у Мопертюї). В цій формі вона знайшла своє місце серед головних течій Просвітництва (див.: Mercier, ibid., pp. 345–346).

[60] Leslie Stephen, *History of English Thought in the 18th Century*, Volume 1, pp. 447–448.

Так ми підходимо до моєї третьої тези – про те, що всі сучасні форми невіри досі позначені своїм походженням від цього єдиного джерела. Це ще одне моє переконання щодо історичності наших сучасних настанов, осідання минулого в теперішньому. Я коротко торкався цього питання на початку першої частини, де йшлося про те, наскільки наше секулярне розуміння себе зумовлене (нерідко вкрай нечітким) історичним чуттям, за яким ми дійшли нинішнього стану, долаючи й перевершуючи попередні способи віри. Ось чому навіть найупевненіші в собі невіруючі досі посилаються на Бога: це допомагає їм визначити спокусу, яку треба подолати й відсунути, аби піднятися до висот їхньої теперішньої раціональності. Ось чому «розчаклування» досі є загальнозрозумілим описом нашої доби, за кілька століть потому, як маги-практики припинили бути неодмінною складовою нашого суспільного життя.

Напевно, можна уявити собі суспільство, де люди будуть жити без жодного посилання на Бога й без жодного усвідомлення цього негативного факту – як, наприклад, ми (за винятком дослідників стародавньої історії) не усвідомлюємо, що наші суспільства не очолюються стратегами або Верховним Жерцем. Напевно, атеїст може з нетерпінням очікувати переходу до стану такого цілковито безбожного суспільства. Проте може воно існувати чи ні, таке суспільство вочевидь дуже відрізняється від нашого теперішнього.

До того ж є серйозні підстави для сумнівів, що воно взагалі може існувати. Звичайно, можна уявити собі суспільство, де ніхто не відчуває, що не вірить в Бога Авраама. Таких суспільств чимало й сьогодні. Але цікаво інше: чи може існувати суспільство невіри без жодного відчуття якогось релігійного погляду, який воно заперечує. Тоді стан відсутності релігії вже не можна було б називати *невірою*. І в такому разі це суспільство відрізнялося б від нашого теперішнього світу в одному дуже важливому вимірі. Адже велика кількість сучасних невіруючих усвідомлюють невіру як здобуток раціональності, а це неможливо без тривалого історичного самоусвідомлення. Ми не можемо описати такий стан у термінах лише теперішнього часу; він також потребує

минулого, на тлі якого теперішнє постає як наслідок «подолання» ірраціональності віри. Саме в цьому часовому вимірі сучасні невіруючі досі посилаються на «розчаклування». Важко уявити собі світ, у якому це усвідомлення цілковито зникне.

У подібний же спосіб неусувною складовою нашого теперішнього світу залишається установча важливість виключального гуманізму свободи, дисципліни та добродійного порядку. Інші форми невіри – і так само чимало сучасних форм віри – усвідомлюють себе як такі, що перевершили чи відкинули його. Тут можна згадати все ніцшеанство, яке вбачає зв'язок між християнською вірою та добродійним порядком і налаштовує себе проти них обох.

Насправді проект свободи та добродійного порядку є настільки центральним для нашої цивілізації, що саме стосовно нього визначаються всі можливі позиції: або як способи його тлумачення та підтвердження (марксизм та інші паростки Просвітництва), або як його критики, що прагнуть розчистити місце для чогось іншого (численні нащадки романтичного бунту).

Ось чому наративна історія піднесення невіри не просто посилається на далеке минуле, яке не має безпосереднього стосунку до нашого теперішнього стану. Насправді всі сучасні суперечки довкола секуляризму та віри позначені подвійною історичністю, своєрідною двошаровою часовістю. З одного боку, невіра та виключальний гуманізм визначаються стосовно попередніх способів віри (включно з ортодоксальним теїзмом) і зачаклованого розуміння світу. Таке визначення є невід'ємною складовою сьогоднішньої невіри. З іншого боку, пізніші форми невіри і так само спроби наново визначити й відновити віру визначаються стосовно цього первинного новаторського гуманізму свободи, дисципліни та порядку.

Розділ 7

Безособовий порядок

1

Досі я обговорював першу сторону того явища, яке я називаю «деїзмом»: антропоцентричний поворот у розумінні цілей людського життя. Тепер я хочу звернутися до його другої сторони, яка є центральною рисою деїзму у звичному розумінні цього терміна.

Найважливішою ознакою тут є зміна в розумінні Бога та його стосунків зі світом. Традиційний християнський образ Бога як дієвця, що взаємодіє з людьми і втручається в перебіг людської історії, поступається місцем образу Бога як первинного розбудовника Всесвіту. Далі цей Усесвіт просто існує відповідно до незмінних законів, а люди мають пристосуватися до них або страждати від їхнього нерозуміння. У ширшій перспективі цей зсув можна зрозуміти як перехід від уявлення про найвищу істоту, сила якої подібна до того, що ми називаємо дієздатністю та особистістю, до уявлення про цю істоту як таку, що пов'язана з нами лише через створену нею законослухняну структуру – й далі до уявлення про нас як таких, що затиснуті в лещата байдужого до нас Усесвіту (із так само байдужим до нас Богом або взагалі без Бога). Під таким кутом зору деїзм виглядає таким собі проміжним явищем на шляху до сучасного атеїзму.

Популярне від часів Просвітництва пояснення цього зсуву – до проміжного, або й до зазначеного мною кінцевого результату – вбачає його рушійну силу в самому розумі. Ми виявляємо, що певні риси нашого первинного погляду не обґрунтовані, тож зберігаємо з них зрештою тільки те, що залишається після

відлущування всього неприйнятного. Результатом може виявитися певний рід деїзму, світова душа, космічна сила або відвертий атеїзм. Кожен із цих варіантів має свій кінцевий пункт призначення; в цьому сенсі погляди Вольтера дуже відрізняються від поглядів сучасних науковців-матеріалістів. Але хоч би де ми зупинилися у своїх пошуках істини, нашим здобутком є фактичний залишок, нібито очищений нами від лушпиння застарілих вигадок чи забобонів. Отже, маємо справу з класичним «описом відлущення».

Я хочу оспорити це пояснення. Безумовно, воно містить певні важливі моменти істини; але воно є надто грубим, загальним і не розрізняє чимало чинників, які нам слід відокремити один від одного. Спробуймо розглянути деякі з них поодинці.

Один із цих чинників нерозлучний із розчаклуванням. Коли блякне погляд на космос як вмістилище духів і значущих каузальних сил, це відкриває шлях до (і водночас відбувається частково внаслідок) зростання погляду на Всесвіт як скерований універсальними каузальними законами. Постгалілеєве розуміння цих законів як істотно безцільних цілком виключило наявність таких каузальних сил, що традиційно приписувалися, наприклад, реліквіям чи святим місцям. Науковий розум був водночас рушієм та вигодонабувачем розчаклування, а його поступ призвів до того, що всі традиційні вірування та практики були затавровані як забобони.

Іншим чинником було нове ставлення до історії. Бернард Вільямс окреслив відмінність в античній історіографії між Геродотом і Фукідидом як перехід до стану, коли люди почали вимагати розповіді про давно минулі, «легендарні» події в такому ж стилі, неначе ці події трапилися десь поряд і не далі як учора[1]. Я б лише додав, що ця вимога означала відмову від розгляду певних «легендарних» подій як таких, що відбувалися в якомусь «вищому» часі або в якомусь невизначено-вищому плані буття (скажімо, буття богів чи героїв). Відповідно час перетворюється на гомогенний.

---

[1] Bernard Williams, Truth and Truthfulness (Princeton: Princeton University Press, 2002), chapter 7.

Щось подібне сталося й у вісімнадцятому столітті. Зокрема, це можна побачити в різноманітних спробах пояснити походження людської культури чи людської мови[2]. Статичні теорії мови попереднього століття, на кшталт Гобсової чи Локової, описували мову виключно у функціональному плані (впорядкування наших думок, спілкування), а те, що вона постала у певний момент для виконання цих функцій, вважалося чимось само собою зрозумілим. Натомість тепер відчувається потреба надати психологічно та соціально реалістичний опис саме цього процесу походження, а також поступового розвитку мови та культури від моменту їхнього виникнення аж до сучасності. Хай би якими грубими та апріорними ці описи здавалися нам сьогодні, вони безумовно належали вже до нової моделі, й саме на цьому спільному ґрунті їх згодом критикували пізніші мислителі.

Одночасно з цим нове відчуття історії проявилося й у біблійній критиці, яка народилася ще в сімнадцятому столітті. Біблійні описи тепер зважувалися на предмет їхньої гаданої правдоподібності, беручи до уваги обмежене розуміння тих, хто колись записував відповідні тексти тощо. Одну з перших (і найбільш скандальних) атак подібного штибу здійснив Спіноза у своєму «Богословсько-політичному трактаті»[3].

Цей останній чинник міг поєднуватися з попереднім, пов'язаним із природознавством, внаслідок чого виникали сумніви щодо біблійних описів певних чудесних подій. Відомий приклад подав Юм, спитавши, що насправді розумніше: визнати реальність такої виняткової події чи піддати сумніву правдивість (або точність) особи, яка свідчить про цю подію? Юм вочевидь виходить із припущення, яке ми могли б порівняти з Вільямсовим принципом гомогенності часу – і насправді він не має іншого вибору, якщо хоче спростувати контраргумент,

[2] Див., наприклад: Étienne B. de Condillac, *Essai sur l'origine des Connoissances humaines* (Paris: Vrin, 2002); LordMonboddo, *Of the Origin and Progress of Language* (Edinburgh, 1786); J. G. Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (Reclam, 1966), англійський переклад: *Essay on the Origin of Language* (Chicago: University of Chicago Press, 1966).

[3] Baruch Spinoza, *Tractatus Theologico-politicus*, trans. S. Shirley (Leiden: Brill, 1989).

що колись існувала певна «доба чудес», яка нині відійшла у минуле.

За деякими описами дії цих двох чинників – сказати б, природознавчої та історичної науки – вже достатньо, щоб пояснити сповзання до деїзму, а в разі додавання певних припущень стосовно науки та матеріалізму – навіть і до сучасного атеїзму. Проте (обминаючи наразі цю останню тезу) така логіка міркування видається мені явно хибною. Спростування «забобонів» і сумніви щодо певних біблійних описів самі по собі ще не забороняють бачити Бога таким, що спілкується з людьми і втручається в перебіг історичних подій. Люди могли й далі вірити (і насправді вірили), що вони перебувають у діалозі з Богом, та/або відчувають його поклик, та/або мають від нього втіху чи зміцнення, як поодинці, так і цілими групами. Зважання на сумісність із природознавством чи найкращою історіографією могло відхилити хіба деякі біблійні історії про покликання Авраама чи Мойсея або про те, як Бог дарував Ізраїлю перемогу над його ворогами – якщо сприйняти ці історії крізь призму вимог вказаних наук у їхньому найбільш звуженому та спрощеному розумінні. Але пояснювати в такий спосіб появу деїзму означає припускатися неявного кола в міркуванні.

У своєму вступі до видання творів Ґіббона Тревор-Ропер каже про філософськи налаштованих істориків, які навіяли Ґіббонові думку про гомогенність саме у зазначеному мною сенсі – й не лише стосовно часу, а й, ширше, як настанови на пояснення всіх інституцій, секулярних і сакральних, за допомоги тих самих пояснювальних принципів. Словами Тревор-Ропера, Ґіббон, вибудовуючи свою «філософську історію», йшов за своїми попередниками у спробі «тлумачити церковну історію в секулярному дусі, розглядати Церкву не як вмістилище істини (чи хиби), а як людську спільноту, підпорядковану тим самим суспільним законам, що й інші спільноти»[4].

Що конкретно означає ця теза, яку Тревор-Ропер висуває тут від імені Ґіббона, залежить від того, як ми тлумачитимемо вислів

[4] H. R. Trevor-Roper, ed., *The Decline and Fall of the Fall of the Roman Empire,* by Edward Gibbon (New York: Twayne, 1963), p. x.

«ті самі суспільні закони». Дії представників Церкви, не пов'язані (на думку Ґіббона) з фанатизмом та забобонами, Ґіббон схильний пояснювати такими мотивами, як влада, престиж чи суперництво. Можна навіть стверджувати, що Ґіббон насправді порушує принцип гомогенності, як його формулює Тревор-Ропер, оскільки подеколи виставляє дії секулярних правителів та дієвців у більш приязному світлі. Але ми більше наблизимося до моєї головної тези з цього приводу, коли спитаємо, чи зважає взагалі Ґіббон у своєму поясненні людських дій та пристрастей на стосунок дієвця з Богом – хай би то було натхнення, сила, реакції гніву та люті абощо. Якщо людина загалом вірить у такий чинник людської дії, вона не буде пояснювати так тільки дії церковних чи «релігійних» лідерів; тож ідеться про те, чи ми взагалі враховуємо цей чинник у нашому переліку «суспільних законів» (я беру цей вислів в лапки, бо не погоджуюсь із його «законодавчими» конотаціями, які неявно містяться у міркуванні Тревор-Ропера).

Безумовно, Тревор-Ропер має рацію в тому, що Ґіббон розглядає церковну історію, зовсім не зважаючи на істинність або хибність будь-яких обстоюваних Церквами релігійних учень. Він не проголошує жодну з них хибною, але пише так, неначе їхня можлива істинність не має жодного стосунку до пояснення подій, що сталися. Проте це не просто скасування (невиправдано) виняткового статусу, внаслідок чого всі інституції підводяться під дію «тих самих суспільних законів». Ніхто не пише історію в такий спосіб – себто відволікаючись від істинності будь-яких переконань людей стосовно їхнього справжнього становища. Навпаки, кожна написана історія виходить із певного розуміння цього становища, в якому дієвці борються зі своєю долею, просуваючися вперед, чи відступаючи назад, чи то рухаючись туди й сюди, й крізь призму нашого розуміння їхнього становища не всі їхні дії мають однакову вагу.

Якби ми, як Ґіббон, описували появу ґречного суспільства, виходячи з «просвіченого наративу»[5], ми не могли б однаково

[5] У цих спостереженнях я широко спираюся на блискуче обговорення у: J. G. A. Pocock's *Barbarism and Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999). Зокрема, цікавий опис «просвіченого наративу» можна знайти в другому томі, розділ 25.

розцінювати наближення людей до такого здобутку та їхній відступ від нього. Ідеться не лише про нормативну оцінку (бо це цілком очевидно), а й про пояснення. Зазвичай ми розуміємо моменти поступу як більш адекватну реакцію людей на сприйняту ними реальність. В історіографії Просвітництва ці моменти часто пояснюються як «розширення розуму» чи «розвиток філософії»[6]. Сам Ґіббон, здається, вірив у те, що деякі людські просування є доволі тривкими, щоб спричинити ефект заскочника й запобігти зворотному рухові. Навіть якщо стається занепад цивілізації, найкорисніші та найнеобхідніші мистецтва виживають. «Приватний геній і громадську працьовитість можна винищити; але ці тривкі рослини переживають бурю й випускають своє безсмертне коріння у несприятливий ґрунт... Отже, ми можемо погодитися із заспокійливим висновком: кожна доба світу збільшувала й досі збільшує справжнє багатство, щастя, знання і, можливо, також чесноту людської раси». І ще, трохи раніше: «Ми не можемо визначити наперед, яких висот можуть сягнути людські істоти у своєму просуванні до досконалості; але можна безпечно припустити, що ніхто вже не повернеться до первинного варварства, хіба що зміниться обличчя самої природи»[7].

Жодний осмислений наратив не може розглядати всі без винятку переконання діячів як однаково байдужі для пояснення. Ґіббон справді намагався писати історію, виносячи за дужки свого пояснення питання істини чи хиби релігійних вірувань; але не можна сказати, що він поводився з інституціями, які обстоювали ці вірування, так само, як і зі всіма іншими – зокрема, з інституціями та практиками ґречної цивілізації, поява якої (в його очах) частково пояснюється саме їхньою чинністю. Фактично не можна казати й про цілковите винесення Ґіббоном за дужки оцінки самих релігійних вірувань: якщо відволіктися від його дошкульної іронії, одразу стає зрозумілим, що в багатьох випадках він розглядає їх як хибні.

---

[6] Пор.: Там само, с. 84, 201.

[7] Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (Penguin Books, 1994), Volume 3, pp. 515, 516.

Тлумачення Тревор-Ропера належить до модерної просвітницької «історії відлущення»: мовляв, люди замість релігії та забобонів звернулися до розуму та науки, тож висновки, яких вони дійшли, просто відбивають цю цілющу зміну їхньої методи. Щойно ми дамо слово самим фактам, як невідворотно з'являться Ґіббонові висновки. Звісно ж, це не нейтральний і неспростовний факт, а частина уявлення просвітницької невіри про саму себе. Але ще раніше це було одним з-поміж уявлень про себе, породжених самою ґречною цивілізацією, яка вбачала у філософській методі в манері Декарта (чи, ще краще, Лока) магістральний шлях до знання. Сам Ґіббон, здається, приписував свій відхід від його ранньої прихильності до римо-католицтва тому впливові, який «універсальний інструмент» (Локова епістемологія) здійснив на його «католицькі погляди»[8].

Отже, до появи деїстів вісімнадцятого століття (до гурту яких ми зараховуємо й Ґіббона) спричинилося щось іще крім лише вимог природничої та гуманітарної науки. Ці люди рішуче відсторонилися від дій, які (начебто) надихалися Богом; вони навіть винайшли на позначення таких дій окреме (принизливе) слово «запал». Мотиви цього на позір здаються очевидними. Люди, яким вони приписували цей «запал», часто виявлялися тими, хто висловлював галасливі та самовпевнені претензії на божественне натхнення, через що вони раз у раз вдавалися до агресивних дій чи якось інакше зазіхали на порядок взаємної користі. Ці люди були загрозою, яку треба було стримувати скрізь, де її не вдавалося знешкодити квієтизмові. Проте, якби ми пояснили вилучення Ґіббоном самого Бога (а не лише фанатичних та «запальних» релігійних вірувань) з числа чинників людської історії відразою деїста до таких підривних елементів суспільства, ми знов припустилися б міркування по колу. Якщо, наприклад, ми визнаємо, що Бог може діяти в людській історії в інший, менш галасливий та явний (і також більш натхненний) спосіб, наша реакція на «запал» уже не буде визначальною

[8] Pocock, *Barbarism and Religion*, Volume I, p. 75.

для нашого ставлення до церковної історії загалом. Це можна порівняти з тим, як сучасні «секулярні» американці судять про вплив релігії на підставі їхнього (виправдано) негативного ставлення до Джеррі Фолвела та Пета Робертсона: те, що ставлення таких американців до «релігії» є загалом негативним, насправді випливає не з їхніх емпіричних здобутків, а з їхнього вже наявного світогляду.

Можу узагальнити це спостереження. Сповзання до деїзму було не просто результатом дії «розуму» та «науки», а відбивало глибоку моральну відразу до старої релігії, яка розглядала Бога як дієвий чинник історії. Цього легко не помітити, бо багато прикладів Божественної дії, які пропонувалися захисниками релігійної ортодоксії, можна було виставити (чи може вони й були) фальшивими чи морально огидними. Панівні вчення про приреченість більшості людей на довічні муки та Божу милість для небагатьох тлумачилися як такі, що виставляють Бога свавільним тираном, який обирає собі улюбленців внаслідок примхи й більше піклується про якісь містичні чесноти, ніж про благо своїх створінь. Багато подій, описаних у Старому Завіті, змальовували Бога як такого, що підбурює народ Ізраїлю до жахливих учинків включно з геноцидом. Коли описи Божественного втручання не зачіпали етичних проблем, у них часто вбачалася домішка конкретних і не дуже просвічених жадань тих, хто начебто мав отримати зиск від цього втручання. Люди просили у Бога й вірили, що отримували від нього речі, які насправді не були для них добрими, не кажучи вже про оцінку цих речей із більш загального погляду. Із філософської перспективи, зокрема Спінозової, історичну релігію можна було викреслити з розрахунків, як таку, що потурає поширеним страхам та ілюзіям, пропонуючи зовсім недостойне уявлення про Бога[9].

Проте, звісно ж, ці звинувачення ніяк не враховують ані тих (начебто) осяянь, про які йдеться в автобіографії Святої Терези чи творах Джона Веслі, ані міріади інших невідомих дій

[9] Spinoza, *Tractatus Theologico-politicus;* див. також Yirmiahu Yovel, *Spinoza and Other Heretics,* Volume 1, *The Marrano of Reason* (Princeton: Princeton University Press, 1989), pp. 131–132.

і переживань звичайних людей, які не викликають у нас такого благоговіння, але також розумілися ними, як пов'язані з Богом. Добродії, що кивають головою на знак згоди з аналізом Спінози, найпевніше чи то не вірять у такі розповіді, чи то перетлумачують їх у принизливому світлі. Але ж про це якраз і йдеться: їхнє ставлення не зумовлюється «фактами», а випливає з певної настанови тлумачення.

Цікаве питання полягає в тому, що породжує та підживлює цю настанову. Проте нам буде легше відповісти на нього, якщо спершу ми розглянемо цю проблему в ширшій історичній перспективі. Деїзм у своїх різноманітних формах прагнув відкинути погляд на Бога як дієвця, що втручається в хід історії. Бог міг діяти як первинний Розбудовник Усесвіту, але не як автор міріад конкретних втручань, «чудесних» чи ні, які становили зміст народної побожності й ортодоксальної релігії (навіть якщо ці дві не завжди погоджувалися між собою в деталях).

Ця ситуація до певної міри повторювала ту, в якій опинилася рання Церква за часів патристики, коли намагалися визначити християнський світогляд у термінах грецької філософії, але при цьому слід було всебічно відокремити християнське вчення від тих панівних поглядів, для висловлення яких ці терміни вживалися досі. Спершу здавалося, що найбільше пасувала для висловлення християнської керигми філософія платонізму (в широкому сенсі). Філон уже використав її для викладу грекою основ юдаїзму. У третьому столітті Климент та Ориген зробили те саме із деякими засадничими доктринами християнства. Згодом похідне від платонізму вчення, яке ми називаємо неоплатонізмом (хоча на той час воно вважалося просто платонізмом), стало головним джерелом натхнення для Августина.

Усі мислителі цього раннього періоду були свідомі загрози викривлення деяких базових рис християнського вчення через його виклад мовою філософських шкіл. Відтак вони намагалися перебороти цю мову як засіб, надати їй нової форми, щоб висловити нею те, в чому вони вбачали істину християнської віри. І, звісно

ж, вони сперечалися між собою з приводу того, кому це вдалося. Пізніші автори згодом звинувачували деяких з-поміж них (зокрема Оригена) в тому, що ті пішли на надто великі поступки.

Я хочу поглянути докладніше на деякі найважливіші точки напруги, які визначили собою головні напрямки цієї зміни.

(1) По-перше, тіло. На думку послідовників Платона, ми сягаємо нашого найвищого стану поза межами тіла. Перебування в тілі є перешкодою. У земному житті тіло слід контролювати та дисциплінувати, але найповніший контакт нашого розуму з найвищим у світі досягається вже за межами цього життя. Звичайно, для античного світу це наголошування на безтілесності було крайністю, яку не підтримували інші філософські школи (а деякі тлумачення Платона заперечували наявність таких поглядів навіть і у нього). І все ж поганська культура античного світу погоджувалася з наданням тілу підпорядкованої ролі. «У поганському розумінні особи душа керувала тілом у так само пильний, хоч інколи й толерантний спосіб, як високородний чоловік керує нижчими за нього та чужинцями: своєю дружиною, рабами та міським простолюдом»[10].

Як зазначає Пітер Браун, у Палестині часів Ісуса цей дуалізм, якщо взагалі був присутній, безперечно поступався іншому, де головну роль відігравало «серце». Саме серце вважалося осередям наших найглибших та найістотніших прагнень, нашої любові та турботи. Але дуалізм розділяв не серце і щось інше, а різні властивості чи спрямування самого серця. Вживаючи біблійний образ, скажемо, що людське серце могло перетворитися на камінь, незворушний для поклику Бога чи потреб ближнього, закляклий у стані німого опору Божественній волі. На противагу цьому маємо есхатологічну обіцянку Бога, про яку каже Єзекиїл: «Я дам вам нове серце, і новий дух вкладу в ваше нутро. Я вийму кам'яне серце з вашого тіла й дам вам серце тілесне»[11].

---

[10] Peter Brown, *The Body and Society* (New York: Columbia University Press, 1988), p. 34.

[11] Єзекиїл, глава 36, вірш 26; цитовано в: Brown, *The Body and Society*, p. 35. Пор. згадки про «жорстокість серця» в Новому Завіті; пор. також: Kallistos Ware, *The Kingdom of the Heart*, the John Main Lectures 2002, published by the World Community for Christian Meditation (London, 2002).

Спрямування серця є спрямуванням усієї особи, душею і тілом. Як показує Браун, з цього випливає цілком своєрідна форма тілесної та статевої аскези, яку ми знаходимо серед ессеїв, а потім, в іншому вигляді, серед християн. Зокрема, утримання від статевих зв'язків було не просто способом усунути неспокійні бажання, що перешкоджали піднесенню душі. Власне, цей аскетичний спосіб життя був частиною нового спрямування до Бога, способом належати до його Царства[12]. Звичайно, старий дуалізм не поступився місцем так легко; він і далі невпинно просочував собою християнську думку та практику протягом століть. Однак докорінна зміна парадигми все ж відбулася. Відтак головним питанням стала природа серця (плоть чи камінь), або спрямування його турботи («дві любові» Августина), або його цілість чи розділення.

(2) Це переосмислення тіла також надало нового значення історії. Тут також маємо юдейське розуміння в пошуках грецького виразу. Взаємини людського серця з Богом складалися з відпадінь та повернень, невіддільних від людської історії загалом; ба більше, саме вони становили центральний наратив цієї історії. Якщо платонічне піднесення у своїх крайніх формах (зокрема, у Плотина) завершується вічним станом за межами історії, юдейський шлях до Бога має кінцевий пункт, який у деяких версіях не виходить за історичні межі. Коли ж, як у християнстві, есхатон виходить за межі історії, відповідне розуміння вічності виявляється дуже відмінним від платонічного. Як я вже зазначав раніше, вічність Бога як «стале тепер» (nunc stans) є місцем збігу всіх часів, а не якимось незмінним станом за межами часу.

Безумовно, в такому погляді важить вся історія нашого життя, а не лише набутий нами остаточний стан. Звідси важливість житій святих. Вони є не просто набором прикладів, що надають зразки й надихають вірних; радше це різні шляхи людей до Бога, які збираються докупи саме як шляхи, що не зводяться до їхніх кінцевих здобутків. Ці історії є також історіями гріха, але гріх може стати приводом для милості чи навернення, тож і він входить до складу цілого. Кожен епізод набуває свого остаточного

[12] Проникливий опис цієї зміни див. у вказаному творі Пітера Брауна.

значення в контексті цілого, і лише так можна про нього «судити». Євангеліє розповідає про те, як Петро тричі зрікся Христа, але також і про те, що цей епізод завершився його гіркими слізьми.

(3) Важливість історії, що входить у вічність як ціле, тягне за собою важливість окремих осіб, чия ідентичність викарбовується в процесі історичного розвитку. Тут також маємо разючий контраст із Плотином, для якого входження у вічність означає втрату індивідуальності. Навіть для Аристотеля індивідуалізація пов'язана виключно з матерією, як утілення універсальної форми. На рівні самих форм індивідуального немає, є лише окремі архетипи. Безсмертя для Аристотеля належить тільки нашому активному інтелектові, але інтелект однієї особи не відрізняється від інтелекту іншої.

(4) Так само це означає переосмислення випадковості. Випадкові ситуації, зумовлені станом матерії та перебігом подій, можуть вплинути на характер втілення форм, але на самі форми це ніяк не впливає. Аристотеля це стосується так само, як Платона. Не впливає випадковість і на наше існування у найвищому стані за межами часу, про який говорить Плотин. Натомість християнський есхатон створюється зі шляхів, з історій, які завжди сповнені випадковостей. Те, що ці історії добре завершаться, інколи здається вписаним у них від самого початку. Зазвичай люди, наслідуючи стоїків, називають цю визначеність провидінням: Бог наче планує гріхи, щоб потім проявити свою милість.

Проте з Біблії насправді випливає трохи інакший погляд. Божественне провидіння полягає у здатності Бога відповідати на все, що «вкидають» йому Всесвіт і людство. Бог нагадує вправного гравця в теніс, який завжди відбиває подачу[13]. Ми можемо побачити цю модель, зокрема, у славнозвісному вислові, яким гріх Адама описується в гімні, що співається щороку в надвечір'я Пасхи: *O felix culpa* («О, щасливий гріх!»). Гріх є щасливим, бо він викликав таку чудову відповідь Бога заради його

[13] R. F. Capon, *An Offering of Uncles: The Priesthood of Adam and the Shape of the World* (New York: Sheed and Ward, 1967).

спокути. Так само очевидно це стосується притчі про доброго самарянина. Запитання, на яке вона має відповісти, таке: «хто мій ближній?». Відповідь дивує почасти тому, що вона, коли самарянин рятує юдея, виводить нас за межі сталих суспільних стосунків. Але вона також виводить нас за межі встановленої системи стосунків у царину випадковості: мій ближній – це той, хто може раптом трапитися, скривавлений, на моєму шляху. Те, що я опинився тут і зараз, – чиста випадковість, але цей випадок дає нагоду для побудови нової системи стосунків, рушійною силою яких є *агапе*. Дія самарянина – частина Божої відповіді на ту перекручену «подачу», яку грабіжники вкинули в людську історію.

Певна річ, щоб перейнятися таким баченням історії, ми маємо відкинути думку, що десь там є її наперед відомий загальний план (не кажучи вже про нашу спроможність його збагнути). Проте спокуса подумати саме так була величезною – надто в латинському християнстві й надто за модерної доби. До цього раз у раз поверталися думки різних богословів, зокрема, Кальвіна та Янсенія, породжуючи такі відразливі наслідки, що сьогодні до ідеї загального плану історії звертаються переважно атеїсти, застосовуючи теодицею як палицю[14].

(5) Поряд із тілом, серцем та індивідуальністю вагою наділяються також емоції. І тут також є розбіжність із грецькою думкою. Для Плотина і в інакший спосіб для стоїків наш найвищий стан безумовно позбавлений емоцій. І навіть для Аристотеля, який вважав емоції природною складовою доброго життя, вони явно не мають ваги, коли ми наближаємося до інтелектуального споглядання божественного. Але в християнстві емоції безумовно входять до наших стосунків із вищою істотою. Ось цитата з надзвичайно цікавого аналізу Августина у Марти Нусбаум:

[14] Марта Нусбаум у своєму цікавому обговоренні ідей Августина (Martha Nussbaum, *Upheavals of Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp. 536–539) показує, як він осмислює зміни у своєму житті під впливом випадкових зустрічей. Людина може «випадково зустрітися» навіть сама із собою. Див. також: Peter Brown, *Augustine of Hippo,* 1967 edition (Berkeley: University of California Press, 1967), p. 155.

> Ми чуємо пристрасні зітхання і стогін глибокого спустошення. Ми чуємо пісні, що передають любовне страждання, коли серце співака щосили тягнеться вгору в палкому бажанні. Ми чуємо про ненаситний голод, про нестерпну спрагу, про смак коханого тіла, що запалює невимовне прагнення. Ми чуємо про отвір, який палко бажає проникнення, про пекучий вогонь, що запалює тіло та серце. Усе це образи глибокої еротичної пристрасті. І все це образи християнської любові[15].

Саме в цій точці зіткнення з грецькою думкою боротьба була найбільш напруженою. Адже для освіченого, філософського розуміння Бога істотним було те, що Бог перебуває понад емоціями, він безпристрасний («апатичний», ἀπαθής). Поєднати Ісуса на хресті, який волає від болю, з Богом, визначальною рисою якого була безпристрасність, виявилося надзвичайно важко. Для Арія це стало одним із мотивів його відмови вважати Христа Богом. Подальші суперечки з приводу Трійці та християнської любові були спробами розв'язання цієї проблеми.

(6) Тіло, серце, емоції, історія; все це має сенс лише в контексті переконання, що найвища істота є особою – не лише в тому розумінні, що вона може діяти, а й у тому, що з нею можна вступати в спілкування (*communion*). Справді, центральною ланкою визначення Трійці у Афанасія та кападокійських Отців є саме поняття спільності (κοινωνία)[16]. Розвинене кападокійцями нове розуміння «іпостасі» (ὑπόστᾰσις) – слово, яке для нас означає вже не «субстанцію», а «особу», – було частиною нового богослов'я. Ідея особи сполучалася з ідеєю спільності; особа – це така істота, яка може брати участь у спілкуванні.

Втручання Бога в історію, насамперед у формі Воплочення, мало на меті перетворити нас через залучення нас до спільності, якою вже є і якою живе Бог. У такий спосіб мало відбутися

---

[15] Nussbaum, *Upheavals of Thought*, p. 528.

[16] Грецьке κοινωνία, як і латинське *communio*, означає водночас «спільноту», «спільність» та (в християнському контексті) «причастя». Великою мірою цей комплекс значень зберігається і в англійському *communion*, яким тут користується Тейлор. Переклад цього слова як «спілкування», «спільність», або «причастя» визначається контекстом. – *Прим. перекл.*

наше «обоження» (θέωσις)[17]. Із цього погляду наше спасіння є принципово неможливим доти, допоки ми вважатимемо Бога безособовою істотою або лише творцем безособового порядку, до якого ми маємо пристосуватися. Спасіння уможливлюється лише нашим перебуванням у спілкуванні з Богом через людську спільноту, поєднану причастям, тобто Церкву.

Ця засаднича ідея надає сенсу всім іншим змінам поганської думки, про які я вже згадував. Особливо це очевидно стосовно емоцій, які отримують своє справжнє місце в любові до Бога, коли любов визначає саму природу нашої спільності. Але те саме лежить і в основі всіх інших напрямків переосмислення. Люди мають увійти до спілкування з Богом у своїй справжній ідентичності: як тілесні істоти, що формують власну ідентичність в історії свого життя, де на них чигають випадковості. Отже, в основі всього тут лежить ідея спільності чи любові, яка визначає і природу Бога, і характер наших із Ним стосунків.

Усі ці позиції, з першої по шосту, постають у боротьбі патристичної теології з давнішими ідеями безособового порядку, основою якого може бути Ідея (наприклад, Ідея Блага), чи Єдине Плотина, чи навіть Бог, але такий, визначальною рисою якого є цілковита безпристрасність. Згодом, у модерний період, усі вказані новації християнської патристики будуть піддані сумніву у світлі нового розуміння порядку в діапазоні від деїзму до модерного атеїстичного матеріалізму.

Однак це нове розуміння великою мірою зберігає зміст позицій 1–5. Усі його версії змальовують людський порядок як нормативний або як кінцеву мету історичного розвитку (або те й те водночас); у межах цього порядку люди є історичними дієвцями, тілами в матеріальному світі, що рухаються до такого ладу спільного життя, в якому цінується наша індивідуальність (спершу як вільних носіїв прав, а далі, в пізніших версіях, уже і як

[17] Див.: John Zizioulas, *Being as Communion* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1985), chapter 1.

неповторних особистостей). У ранніх версіях такого розуміння емоції доволі суворо стримуються (неостоїцизм, Лок), але потім (після Руссо та романтиків) набувають дедалі більшої ваги.

Звісна річ, тут часто виринає також і сурогат провидіння – у вигляді теорії прогресу або уявлення про «закони історії» – і це залишає небагато місця для випадковостей. Випадкові події можуть загальмувати процес (наприклад, зіткнення Землі з метеором), але остаточний вигляд цивілізації зазвичай уявляється цілком безальтернативно. Це навряд чи сумісно з засадничою християнською ідеєю, що обраний нами шлях впливає на визначення нашої мети. Природно, що ідею випадковості тепер радше обстоюють ті, хто відкидає модерну ідею порядку (як-от сучасні «постмодерністи»), але вони роблять це тому, що прагнуть відкинути взагалі саму ідею потенційно вищого стану, а не тому, що вважають випадковість істотною складовою такого стану.

Але, на відміну від традиційного християнського уявлення, ці позиції 1–5 тепер сприймаються в цілковитому відриві від ідеї спільності. Звичайно, тут присутній певний замінник *агапе* – доброзичливість; але сама спільність зовсім чи майже зовсім не береться до уваги. Її присутність є слабкою навіть на людському рівні, бо проти неї постає панівна для модерної культури ідея атомізму людських дієвців; і тут уже зовсім немає місця для спільності з Богом як такого стосунку, в якому здійснюється наше перетворення.

Справді, це останнє виявляється настільки чужим для нового бачення світу, що про нього рідко навіть згадують – не кажучи вже про те, щоб якось із ним сперечатися. Головна атака проти релігійної ортодоксії стосується дієвості Бога як джерела надсистемної каузальної сили, що проявляється в чудесах, особливих випадках провидіння, винагородах та покараннях тощо. Тому, як ми вже бачили раніше, «спростування» ортодоксальної релігії майже не помічає таких постатей, як Лойола, Свята Тереза чи Франциск Сальський; а якщо й помічає, то вбачає в них лише екзальтованих осіб, які претендують на особливе одкровення чи отримання окремих вказівок від Бога. Система

поглядів, якою користується деїзм та його наступники, усуває ідею спільності майже повністю.

Тепер ми можемо повернутися до порушеного вище питання: що зробило цю систему настільки потужною? Звісно ж, ніхто не в змозі претендувати на остаточну відповідь. Але ми можемо визначити кілька ознак культурної ситуації вісімнадцятого століття, щонайменше, серед еліт (а багато цих ознак наявні й сьогодні, охоплюючи значно ширші верстви населення), в контексті яких ідея Бога як дієвої особи видавалася непривабливою чи загрозливою. Саме це підштовхувало людей убік деїзму або навіть і далі. У позитивному ключі ми можемо сказати, що привабливішою за традиційний образ Бога виявилася ідея того, що він співвідноситься з нами лише за посередництвом безособового порядку або й узагалі є лише духом, внутрішньо притаманним цьому порядку (це був один зі способів тлумачення Спінози, особливо вагомий у Німеччині наприкінці вісімнадцятого століття). Зрештою, можна було уявити собі цей безособовий порядок і взагалі без Бога.

Потяг до дедалі більш безособового уявлення про Всесвіт стає зрозумілішим, якщо врахувати, що саме безособовий порядок тепер був основою уявлень про умови людського існування. Одночасно відбувалася зміна більш особистого ставлення на більш безособове також і в розумінні історії.

Насамперед це можна простежити в ідеї природно-космічного порядку, про яку я вже казав. Розчаклування розвіяло образ багаторівневого космосу, в якому актуальним для нас способом вирізняються вищі та нижчі рівні буття, а також мешкають різноманітні духи та значущі сили, що можуть спричиняти адекватну відповідь речей на наші людські потреби (наприклад, зцілення хвороб святими реліквіями). Натомість постає картина Всесвіту, який скеровується каузальними законами, геть байдужими до людських прагнень – навіть якщо ми віримо, що загалом і в остаточному рахунку Всесвіт було створено заради нашого блага. Сам Всесвіт є нечуйним чи байдужим, як машина,

хай навіть ми вважаємо, що цю машину було створено задля нашої користі.

Поки ми ще не сягнули тієї стадії, коли Всесвіт здаватиметься вже не байдужим до нас, а в якомусь сенсі зловісним та жорстоким (природа «з кривавими зубами та пазурами»). Таке станеться вже у дев'ятнадцятому столітті й кине суворий виклик вірі в провіденціальний деїзм та добродійний устрій Усесвіту. Для християнської віри це означатиме нове коло проблем, які ми сьогодні пов'язуємо з «епохою Дарвіна». Однак у вісімнадцятому столітті такого ще не сталося.

Не треба думати, що тут я неявно повертаюся до вже відкинутої мною раніше ідеї, начебто панування безособового закону в природі відкидає традиційну ідею Бога як особи та дієвця. Я обстоюю іншу, логічно слабкішу тезу про певну координацію між світоглядними настановами: усвідомлення людьми того факту, що новий образ безособового, байдужого до людей, упорядкованого всесвіту заступив собою старий образ значущого космосу, підштовхувало їх до думки, що ми увійшли в нову історичну добу, де стара релігія вже зайва.

Це припущення підкріплюється особливостями модерної суспільної уяви, яка вважає загальною «рамковою» структурою суспільства не мережу особистих стосунків панування, відданості та володіння, а безумовний егалітарний порядок, в якому ми всі маємо безпосередній доступ до суспільства в однаковий спосіб і який сам має розумітися об'єктивно, як продукт нашої спільної дії. Модерне суспільство є спільнотою рівних співгромадян, поєднаних у принципово рівнозначні угруповання («ми/вони»); ця картина є вкрай відмінною від сплетіння феодальних стосунків[18]. Перехід від одного до іншого відбувався впродовж усього вісімнадцятого століття, поволі (з окремими прискореннями) проникаючи в суспільну уяву еліт. Знов-таки, бачимо тут не лише співзвучність традиційної релігії з ідеєю монархії (чим неодноразово користалися прибічники останньої),

[18] Славнозвісний опис цієї зміни знаходимо у де Токвіля: Alexis de Tocqueville, *La Democratie en Amerique* (Paris: Garnier Flammarion, 1981), Volume II, Part 2, chapter 2, pp. 125–127.

а й усвідомлення такої суспільної зміни, спрямування якої вже узгоджувалося з релігією безособового порядку.

Ще раз наголошу на тому, що тут немає прямих стосунків причини та наслідку. І навіть координаційний зв'язок можна легко блокувати, вказавши на інші можливі ролі релігії в суспільстві. В Америці, наприклад, модерне суспільство вважалося втіленням Божественного плану, а отже, Бог був присутній безпосередньо у суспільних інституціях, сформованих відповідно до Його приписів. Це також у своєрідний спосіб пов'язувало нас із Богом за посередництвом безособового порядку (цього разу у вигляді наших суспільних інституцій), але залишало можливість і далі осягати Бога та наші стосунки з ним вельми традиційно. Цікаво, що в тій самій Америці, де чимало представників покоління «Отців-Фундаторів» схилялися до деїзму (Вашингтон, Джефферсон), перші десятиліття існування нової республіки ознаменувалися другим релігійним «великим пробудженням», яке зміцнило сполуку між традиційною релігією й американською свободою.

Тож тут немає механічного зв'язку, але є можлива спорідненість, яка за відсутності інших чинників може навіяти людям відчуття, що їхній добі радше пасує більш безособове розуміння християнства, або деїзм, або навіть щось ще менш ортодоксальне. В іншому вимірі на цю можливу спорідненість вказує Девід Мартин, коли завважує, що в Британії вісімнадцятого століття «вільнодумні священики виробили публічну версію вчення Ньютона, яка відокремлювала творіння від Творця, щоб показати зі ще більшою певністю, що раціональність керує і природним, і суспільним Усесвітом»[19].

Спорідненість виглядатиме ще міцнішою, коли ми зважимо на етичні наслідки традиційного та модерного світогляду. Осереддям ортодоксального християнства у вимірі ідеї спільності/причастя є теза про те, що особисті стосунки, в які Бог через Христа вступає з його учнями, а потім і з іншими людьми, зрештою поширюються, через Церкву, на ціле людство. Бог установив ці нові стосунки, бо любить нас так, як ми без

[19] David Martin, *Christian Language and Its Mutations* (Aldershot: Ashgate, 2002), p. 175.

його допомоги не можемо любити одне одного (в Євангелії любов Бога є безумовно первинною: «Як мене Отець полюбив, так я вас полюбив» – Йоан 15:8). Життєдайною силою цих нових стосунків є *агапе*, яку неможливо зрозуміти як простий набір правил: радше це поширення певного виду відносин, що розповсюджуються на дедалі більшу мережу. У цьому сенсі Церква є істотно мережевим суспільством, хоча й цілком безпрецедентного типу, бо стосунки тут не опосередковуються жодною історичною формою спорідненості (кровний зв'язок, відданість володарю абощо). Церква перевершує їх усі, але постає не як упорядковане суспільство, члени якого істотно подібні одне до одного (як у стосунках громадянства), а як мережа цілковито нових стосунків *агапе*[20].

Ніхто не сперечатиметься, що Церква, на превеликий жаль, не змогла втриматися на висоті цієї моделі; але її призначення полягало в тому, щоб бути саме таким типом суспільства.

Натомість цілість суспільства універсального порядку забезпечується кодексами, насамперед кодексами законів. Так само і етика, співзвучна устрою такого суспільства, базується на нормах і правилах поведінки, як ми це й бачимо в історії модерної етики, що розвивалася в дусі Гроцієвого розуміння природи людини[21]. Дві панівні течії сучасної філософської етики, утилітарна та посткантіанська, обидві розуміють моральність як визначення певних критеріїв належної поведінки дієвця. При цьому до етики чесноти чи блага, зокрема Аристотелевої, вони ставляться доволі вороже; що ж до християнського розуміння етики, де найвищий спосіб життя визначається не правилами, а перебуванням у певних стосунках з Богом, то воно взагалі не береться ними до уваги.

Однією з привабливих рис модерної етики коду чи закону, що приписують належну поведінку, є те, що вона розглядає

---

[20] Див.: Ivan Illich, *The Corruption of Christianity,* publication of the Canadian Broadcasting Corporation in the series "Ideas", January 2000. Див. також: *The Rivers North of the Future: The Testament of Ivan Illich,* as told to David Cayley (Toronto: Anansi, 2005). Я повернуся до цього питання в останньому розділі книги.

[21] Jerry Schneewind, *The Invention of Autonomy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

дієвця як цілком вільного, не обмеженого жодною владою. Ця ідея етики свободи підспудно містилася в проекті Гроція майже від самого початку. На думку Лока, закон обмежує, але сам закон є витвором розуму. Утилітаристи розглядають закон, як заснований на тому, чого насправді хочуть людські істоти, а не на якихось вимогах до них ззовні. Для Руссо та Канта сама природа закону передбачає, що людина приписує його собі самотужки. Натомість ортодоксальне християнство розглядає наш найвищий спосіб буття (а також нашу свободу, але в іншому розумінні останньої) як те, що постає в стосунку, і навіть не стосунку рівності – а такому, де ми тільки й можемо знати себе й бути собою.

Отже, й у цьому плані можна сказати, що модерність як епоха свободи сприяє нашому прагненню співвіднести себе з безособовим законом, а не з такими цілями, які постають із особистих стосунків. Усі ці форми безособового порядку – природний, політичний та етичний – можуть стати єдиною комплексною противагою ортодоксальному християнству та його розумінню Бога як дієвої особи. Зокрема, з цього постає певне розуміння людської гідності, яке обстоював, серед інших, Кант і яке здається несумісним із християнською вірою.

Із погляду традиційного християнства ми потребуємо спасіння. У цьому сенсі можна сказати, що воно поводиться з нами, наче з дітьми. До того ж милосердя, спрямоване на особистість, суперечить ідеї верховенства безособового коду. Отже, християнство здається несумісним з людською гідністю.

Ця (як на мене) хибна оцінка мала величезні наслідки для модерного християнства. Вона базується на розумінні гідності як дієвості, що тривалий час застосовувалося переважно до осіб чоловічої статі. Багатьом християнам було важко узгодити власну віру з образом чоловіка, який сам собі приписує закони. Тому християнство за модерної доби часто фемінізується: жінки переймаються ним більше за чоловіків, а багато форм побожності (як-от відданість Святому Серцю Ісуса) за своїм стилем більше пасують особам жіночої статі. У домодерному християнстві все було інакше, бо там дуже важила постать

християнського воїна (можливо, вона важила навіть занадто, але тут не місце для богословських суджень). Там, де постать духовного воїна важить і сьогодні, фемінізація релігії є значно поміркованішою – як-от у більшості течій сучасного ісламу або агресивній, авторитарно налаштованій частині американського суспільства, до якої промовляв президент Буш. Тож донедавна – допоки чимало жінок не почали зазіхати на (досі вочевидь) «чоловічі» способи життя – фемінізація західного християнства була важливим проявом цієї глибокої суперечності між модерним розумінням безособового порядку та християнською вірою[22].

Ідеї природного, суспільного та етичного порядку ще більше сприяють цьому зсуву вбік безособовості. Але ми можемо розглянути цей зсув і під іншим кутом зору: як зумовлений нашим розумінням себе як відсторонених, раціональних дієвців. Відсторонення співвідноситься з тим, що я в іншій своїй публікації назвав «об'єктивацією»[23]. Об'єктивувати певну царину означає позбавити її нормативної сили стосовно нас або принаймні винести за дужки те значення, яке вона має в нашому житті. Ми можемо казати про об'єктивацію, якщо беремо певну царину буття, стан якої досі визначав для нас певні смисли чи стандарти, і змінюємо наше ставлення до неї на цілковито нейтральне, позбавляючи її будь-якого смислового чи нормативного значення.

Об'єктивацією в цьому сенсі була велика механізація наукової картини світу, що відбулася в сімнадцятому столітті. До того

---

[22] Зазначена тут мною суперечність між безособовим порядком та вірою в Бога як особу іноді тлумачиться як підтвердження тези, що християнство як таке більше пасувало добі середньовіччя. Але це жахлива ілюзія. *Цього* джерела суперечності на той час просто не існувало; але були інші джерела суперечностей, як показує, зокрема, й посилання на важливість постаті християнського воїна. Зазначену ілюзію, судячи з усього, зумовило вкрай поверхове знання історії середньовіччя, коли основний наголос робиться на тривалому й руйнівному протистоянні королів та пап.

[23] Див. мою книгу: *Sources of the Self* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), pp. 159–164.

космічний лад осягався як утілення Ідей і розглядався крізь призму подвійної телеології. По-перше, навколишні речі набували своїх реальних форм як втілення Ідей чи Архетипів. Саме це уявлення лежить в основі ренесансного вчення про «відповідності», згідно з яким, наприклад, король у своєму королівстві відповідає левові серед тварин, орлові серед птахів, дельфінові серед риб тощо. Усі ці випадки є проявами тієї самої Ідеї у відповідній царині.

По-друге ж, весь космічний лад загалом вважався втіленням певних досконалостей: зокрема, у версії Платона все впорядковувалося відповідно до Ідеї Блага. Заодно цей же лад вважався також і втіленням Розуму. Платонова Ідея була реальністю, що сама себе виявляла. Речі є такими, якими вони є, відповідно до патерну самовияву, коли Одне перетворюється на Багато, де всі можливі ніші виявляються зайнятими («принцип повноти» Лавджоя) тощо. Такий лад *визначає* досконалість одразу на кількох рівнях. По-перше, Ідея кожного виду речей виявляє благо цього виду (це, звісно, стосується і людей також); по-друге, цілий космос виявляє ієрархію істот, від найнижчих до найвищих, а отже, визначає ранг різних речей; і по-третє, ціле виявляє свій власний рід блага: повноту, розум, чи (в християнській версії) доброзичливість Творця.

У цей спосіб осягнений лад можна назвати «осмисленим» і таким, що втілює «онтичний логос». Він встановлює взірцеві цілі для істот, які перебувають у ньому. Як люди, ми маємо бути відповідними до нашої Ідеї, а це, своєю чергою, має свій смисл у складі цілого. Окрім іншого, ми маємо бути «раціональними», тобто бути в змозі побачити самовияв загального ладу. Ніхто не може зрозуміти цей лад, залишаючись байдужим до нього чи ігноруючи його нормативну силу. Байдужість є ознакою нерозуміння чи хиби; в цьому часто звинувачували епікурейців та інших атомістів, що вибивалися з домодерного мейнстріму.

Перехід до механічного погляду цілковито нейтралізував цей світ. Він уже не встановлює для нас норми й не визначає сенс нашого життя. Звичайно ж, ця механізація картини світу мала свої моральні наслідки. Повстання номіналістів на кшталт Оккама

проти Аристотелевого реалізму вмотивовувалося відчуттям того, що обстоювання етики, заснованої на гаданих природних схильностях, є спробою обмежити божественне всевладдя. Подальший розвиток цієї лінії Оккама відіграв значну роль у науковій революції[24]. Саме такий крок я називаю «об'єктивацією». Але я також хочу назвати його «відстороненням», оскільки він передбачає своєрідний відступ з нашого боку. Щойно я згадував про будову «онтичного логосу», в якому реальність неможливо зрозуміти, не осягнувши її смислу чи нормативної сили. Об'єктивація виносить ці смисли за дужки й відволікається від них, і вони вже не надихають наші розвідки. Наша допитливість уже не бере до уваги нас самих як дієвців, що живуть осмисленим життям. Ми відступаємо за межі тієї царини, будову якої прагнемо зараз дослідити. Саме цей відступ я й хочу охарактеризувати як «відсторонення».

Механізація картини світу передбачає такий відступ. Проте Декарт просуває нас ще далі. Він закликає нас також відступитися від тих смислів, що співвідносяться з нашим існуванням як утілених дієвців. Звичайна нерозсудлива особа уявляє собі колір, як колір на тканині, чи солодкість, як у цукерки; вона розташовує біль у зубі, а кольки в нозі. Але цей погляд є затьмареним і заплутаним. Реальним онтологічним осереддям усіх цих досвідів є розум, хоча вони й викликаються певними властивостями відповідного об'єкта чи тілесного органа. А належне розуміння того, що насправді відбувається, коли ми маємо ці досвіди, доступне лише з позиції третьої особи, коли ми завважуємо наявність у цьому процесі каузальних стосунків.

Об'єктивація в дусі Декарта передбачає не лише наш відхід із царини космічних смислів, а й наше відсторонення від власного тіла. Ба більше, зробивши однозначний вибір на користь монологічного, здійсненого особою на власну відповідальність конструювання певного знання про саму себе, він закликає нас також відступитися від традиції та суспільної влади, а заодно й від усієї царини досвіду, спільного з іншими людьми.

[24] Див.: Francis Oakley, "Christian Theology and the Newtonian Science", *Church History* 30 (1961), pp. 433–457.

Ми не можемо приймати на віру істини, передані нам ззовні; ми маємо самотужки утворити їх, кожен для себе, в процесі міркування, відправною точкою якого є ясні та виразні ідеї.

Надалі ця потужна модель усебічного відсторонення поширилася в традиціях модерності: звісно ж, не без спроб її оскарження, але все ж із надзвичайною силою. Частково це пояснюється ключовою функцією відстороненого мислення в найдивовижнішій і найпрестижнішій пізнавальній активності модерної цивілізації – природознавстві. А іншим чинником, як я вже наголошував раніше, була щільна взаємна відповідність відсторонення та «ізольованого я», що зумовлювало також певне відчуття свободи, контролю, невразливості, а отже, й гідності. Легко було зробити відсторонений стан престижним, базуючись на успіхах природничих наук, а відтак надати йому й моральної вищості, доходячи (часто неявно й напівсвідомо) висновку про те, що саме такий стан є правильним для всіх досліджень загалом. Це (як на мене) неправомірне поширення залишається потужною течією в нашій культурі від сімнадцятого століття аж до сучасності – як засвідчує тривала методологічна суперечка в гуманітарних науках, де раз у раз доводиться повторювати, що «експериментальні» методи у стилі природознавчих наук можуть призвести до перекручень і хибного розуміння, коли їх застосовують до питань психології, політології, мовознавства, історії тощо.

Водночас у звичайному житті для нас цілком очевидно, що відсторонення є доволі хибним способом досягти глибшого розуміння. Коли ми хочемо збагнути, що людина намагається сказати нам у розмові, або осягнути мотиви певної особи чи групи осіб, уявити собі, як вони бачать світ і що для них важливо, – наша спроба відсторонення майже напевно виставить нас на посміховисько. Ми маємо бути відкритими для особи чи події, дозволити собі цілком осмислену реакцію, що зазвичай означає – дати волю нашим відчуттям, в яких власне й відбивається зазначена реакція. Звичайно, наші відчуття чи наше розуміння людських смислів також може виявитися для нас перешкодою: в цьому разі ми не зможемо осягнути, наскільки

«вони» відмінні від «нас». Але, як добре показав Гадамер, нам, щоб зарадити цьому, зовсім не слід вистрибувати геть за межі всієї царини людських смислів, сприймаючи все крізь відбілену, нейтралізовану мову «суспільствознавства». В останньому разі ми-то якраз і закриваємо собі шлях до глибшого розуміння. Якщо ми хочемо зрозуміти інших, ми маємо піддати самих себе сумніву якраз там, де вони не вписуються у визнані нами смислові рамки, – аби почати зрештою усвідомлювати, де саме ці рамки треба зруйнувати й переформувати спочатку[25].

Проте, хай би як це було зрозуміло у повсякденному житті, престиж моделі відстороненого пізнання може легко взяти гору над нашим пересічним досвідом. Реальність при цьому примусово зводиться до того, що можна розпізнати у відсторонений спосіб. Насправді тут діє потужна апріорна гомогенізація (частково нагадуючи Канта), спричиняючи перекручені наслідки. Я кажу «перекручені», бо ми мали б орієнтуватися на пристосування наших методів і пізнавальних настанов до природи тієї реальності, яку ми вивчаємо, – тоді як тут, бодай ненавмисно, ми, навпаки, пристосовуємо реальність до нашої Методи, а те, що не вписується в приписані нею рамки, відкидаємо як марево чогось нереального.

Ми можемо назвати цей перекручений рух надлишковим наслідком відсторонення. Якщо відступ від космічних смислів у природознавстві є кроком, належно вмотивованим природою тієї реальності, що її вивчають природничі науки, надлишковий наслідок виникає тоді, коли престиж цієї пізнавальної настанови починає приписувати нам, що ми взагалі можемо вважати реальністю. Ми можемо також зазначити, що прибічники «наук», сформованих під впливом цього надлишкового відступу, вважають їх такими, що вмотивовані лише пізнавальними підставами, тоді як насправді (якщо я маю рацію) значна частина мотивації тут зумовлюється престижністю та поважністю самої цієї

[25] Див. моє обговорення цієї проблеми в статті "Understanding the Other: A Gadamerian View on Conceptual Schemes", in Jeff Malpas et al., eds., *Gadamer's Century: Essays in Honour of Hans-Georg Gadamer* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2002), pp. 279–297.

пізнавальної настанови, яка наче випромінює відчуття свободи, влади, контролю, невразливості та гідності людини. Інакше кажучи, насправді тут наявні *етичні* підстави (ті, що мають стосунок до оцінки життєвих цілей чи певного уявлення про вищу форму життя). Але їхня присутність приховується певним різновидом ідеологічної свідомості.

Повертаючись до нашої головної теми, згадаймо знов Ґіббона: силу його стилю, що навіює відчуття миролюбної відстані, яку пізніше назвуть «незбуренням» (*unflappability*). Він настільки розважливо відсторонений, що дозволяє смислам, які структурують увесь наратив, поставати лише на тлі прихованої за нейтральною маскою іронії. Частина сили цього стилю для тих, кого він захоплює, полягає в самій цій загальній настанові, яка може (за наявності у вас відповідної схильності) здатися незмірно вищою за палкий, надто залучений у події «фанатизм» величезної кількості героїв його опису. Як можна не захоплюватися таким стилем? Як можна не відчувати, що ця пізнавальна настанова є справді вищою за всі інші?

Можна побачити, що ця настанова загального відсторонення великою мірою несумісна з традиційним християнським відчуттям Бога як уособленого дієвця, з яким ми перебуваємо в певних стосунках. Це відчуття веде до думки, що наше осягнення речей, натхненне нашими взаєминами з Богом, нашою спільністю з Ним та іншими вірними Йому, буде інакшим і вищим за те, яке ми можемо здобути за межами цих взаємин. Якщо надлишкові наслідки відстороненої науки поширяться достатньо далеко, вони загрожуватимуть цій докорінно важливій рисі нашого розуміння віри.

Якщо розглянути ситуацію зсередини позиції загального відсторонення, вона здається доволі ясною. Усі приклади так званих дій Бога є сумнівними, якщо не цілком неправдоподібними. Ключовим питанням тут є чудеса, проблему яких Юм обговорює в цілком відстороненому дусі. Його запитання полягає в тому, яка гіпотеза видається сумнівнішою, чи та, що каже: відбулося

порушення дії якогось природного закону, чи та, що твердить: якісь люди в ланцюжку передачі інформації про відповідну подію були не дуже точними – через плутанину, надмірну довірливість чи побожне шахрайство? Якщо на історії, переказані людьми, ми поглянемо відстороненим оком, відповідь здається самоочевидною.

Втім, спробуймо розглянути те саме питання під іншим кутом зору. Візьмімо, наприклад, чудеса зцілення в Євангелії й подивимося на них очима Франциска Сальського. І з такого погляду ідея про те, що тісніший зв'язок із Богом може перетворити нас, є більш ніж імовірною: вона здається взагалі неспростовною. Хтось може сказати, що йдеться лише про духовне перетворення. Справді; але наскільки чіткою є тут межа, що розділяє «духовне» чи «психологічне» та «фізичне»? Лікарі-атеїсти визнають, що сильна воля до життя або стан внутрішнього умиротворення можуть позитивно впливати на перебіг хвороби аж до спричинення ремісії або зцілення. Де саме тут слід провести межу?

Єдине, що я хочу цим сказати – що аргумент Юма, який здається нам настільки певним та незаперечним, починає втрачати свій ґрунт, коли поглянути на нього в іншій перспективі. З одного боку, не дуже очевидно, що тут розуміється під «природним законом» і що слід вважати його порушенням. Крім того, також важливо, де ми перебуваємо у відповідному ланцюжку передачі інформації і наскільки надійними вважаємо його окремі ланки. Щойно ми сходимо з позиції відстороненого погляду, як обидві альтернативи Юмового аргументу вже не здаються такими чіткими та самоочевидними.

Відсторонений погляд на світ підтримувався у вісімнадцятому столітті ще одним потужним чинником. Для Юма чи Ґіббона Франциск Сальський важив значно менше за їхню загальну оцінку релігійних «забобонів». Інакше кажучи, їхнє сприйняття того, що означала віра в божественне втручання, визначалася популярними масовими віруваннями в чудесні зцілення та іншими оповідками легковірних про втручання в якісь події Бога чи святих. Навіть якщо спробувати зважити на сліпоту народної релігії (що для таких постатей, як Юм та Ґіббон, було невіддільним від

їхнього відчуття власної інтелектуальної/людської вищості, змішаного з певним острахом перед простолюдом), все ж чимало таких переказів і легенд виглядають не вельми переконливими. Зрозумілим рішенням було підведення всіх видів побожності, пов'язаних з ідеєю Бога як особи, під одну з типових для вісімнадцятого століття негативних категорій: «забобон», «фанатизм» чи «запал». Постаті на кшталт святого Франциска слід було зарахувати сюди ж або забути про них взагалі.

В умовах тодішньої Європи, коли навіть чимало священиків вважали масову релігію забобонною, а Церкви раз у раз заходжувалися переслідувати єретиків та невіруючих, здійснити такий крок було неважко. Достатньо було лише не перейматися особистою побожністю, або (як Гіббон?) відсторонитися від тієї побожності, яку сама людина відчувала в більш юному віці.

Я вже казав, що модерний зсув до деїзму і згодом до атеїзму зберіг велику частину тих новацій, які Отці Церкви свого часу впровадили на тлі успадкованої ними поганської філософії. Модерний деїзм утримав п'ять перших позицій мого переліку: тіло, історія, місце індивідуальності, випадковість та емоції. Себто він утримав їх як істотні виміри нашого розуміння людського життя, але цілковито відірвав їх від наших стосунків із Богом. Але, звісно ж, ці два рівні неможливо чітко відокремити один від одного. Коли мова заходить про пошук найвищого в нашому житті, відсторонене ставлення намагається якось осягнути їх обидва. За умови затьмарення Бога, цим найвищим виявляється моральний закон, який стримує нашу поведінку. Часто уявлятимуть так, що цей закон відкривається нам розумом після вивчення ним чи то реальності, чи то свого власного устрою. Однак потім, мірою того, як відсторонення стає істотною властивістю розуму, відступає на другий план також і наша тілесність. Тоді ми тяжіємо до однієї з двох можливих позицій. Перша полягає в тому, що ми, визначаючи критерії моральності, маємо відволіктися від наших тілесних відчуттів, наших «нутряних реакцій», навіть наших бажань та емоцій. Взірцевим прикладом такої позиції є етика

Канта. Або навпаки, ми відкидаємо надмірні зазіхання розуму й засновуємо моральність на емоціях – як це робить Юм. Проте саме з цієї причини ми розвіюємо ауру чогось вищого, яка зазвичай оточує такі емоції, надаючи їм суто натуралістичного пояснення. Втілені емоції вже не є посередниками в нашому контакті з чимось безумовно вищим: або ми визнаємо наявність такого вищого, але єдиною сполучною ланкою з ним вважаємо розум, або взагалі відкидаємо це вище, зводячи його до суто людського за допомоги натуралістичних пояснень.

Цей крок я волів би назвати «розутіленням» (*excarnation*), і хочу розглянути його докладніше наприкінці цього розділу. Звісно ж, у модерній культурі він викликає і потужний опір – зокрема, з боку естетичного досвіду, де втілені відчуття і далі вважаються такими, що відкривають нас для чогось вищого.

З'єднуючи все це докупи, ми можемо побачити, як формується певна загальна настанова розуміння: її підживлює потужна присутність космічного, суспільного та морального безособового порядку; підкріплює сила та етична престижність відстороненого ставлення до світу; підтверджує відчуття неприйнятності альтернативи, засноване на зневажливому й дещо перестрашеному уявленні еліти про масову релігію. Звідси могло постати непохитне відчуття того, що ми живемо в умовах іманентного та безособового порядку, і це наглухо затуляло від мешканців такого порядку всі явища, які не вписувалися в цю загальну картину.

Залишилося додати останню рису, яка начебто зачиняє цей порядок ізсередини. Щойно ми визнаємо його наявність, як ми міцно вкорінюємося в ньому, обрамляючи його історичною свідомістю, розвиненою в надрах ґречного, комерційного суспільства. У теоретичних термінах йдеться про «стадіальний» погляд на історію, який ми бачимо, зокрема, в шотландському Просвітництві (Сміт, Ферґюсон[26]), про що я вже згадував

[26] Adam Smith, *The Wealth of Nations* (Oxford: Clarendon Press, 1976); Adam Ferguson, *Essay on the History of Civil Society* (New Brunswick, N.J.: Transaction Books, 1980), Parts V and VI.

раніше. Людське суспільство проходить крізь декілька стадій розвитку (наприклад, стадія мисливства та збиральництва, сільськогосподарська та комерційна). Ці стадії, зазвичай визначені в економічних термінах, є кроками поступу. Вищі стадії є здобутком, наслідком розвитку, тож було б украй нерозумно повертатися від них знову до попередніх стадій (хоча тут є певна неоднозначність і туга за втраченим – як ми побачимо, це відчуття також глибоко вкорінене в модерну культуру). Усе це явно стосується й щойно згаданої найновішої стадії розвитку людства, якою є комерційне суспільство.

Я описав такий погляд на історію з посиланням на деякі важливі теорії; але на рівні загального світогляду чи настрою також поширювалося бачення нещодавньої історії як здобутку чи прогресу, який зумовив деякі значущі структурні зміни: заміну феодальної войовничої аристократії комерційною та виробничою елітою, відповідне умиротворення суспільства, економічне процвітання, пом'якшення манер, «ґречність» тощо. У цьому контексті легко було погодитися з тим, що разом із іншими змінами, які позначали перехід від однієї стадії до іншої (групи феодальних васалів проти акціонерних товариств, навчання військовій вправності проти навчання мистецтву управління чи комерції, надмірне наголошення на гордості проти більш егалітарного відчуття гідності тощо), мали змінитися також і форми релігії. Своєю чергою, звідси можна було так само легко дійти висновку, що ортодоксальне християнство з його наголосом на спільності та причасті насправді належить попередній добі; воно має небагато сенсу й обстоювати його сьогодні вже важко.

Цей висновок «стадіальної» свідомості не був виведений негайно. Але він явно був можливий, а згодом став перетворюватися на дедалі важливіший чинник упродовж дев'ятнадцятого століття й далі аж до сьогодні. Якщо я маю рацію в тому, що антропоцентричний поворот передбачає ігнорування великої кількості релігійних явищ та можливостей, то далі на першу роль виходить певне загальне розуміння, що каже нам: так, ми маємо право їх ігнорувати; у нас немає підстав рахуватися з ними, бо вони «застарілі» й сьогодні вже неможливі. Це

додає антропоцентричному світогляду вирішальної міцності та озброює його проти всіх можливих загроз іззовні. Суть питання в тому, що вищість нашого теперішнього світогляду порівняно з попередніми формами розуміння є однією з ознак прогресивності нашої теперішньої стадії історичного розвитку порівняно з тими, які були раніше. Отож, рація цього світогляду для нас не лише є нашим суб'єктивним враженням, а й відбиває здійснений нами поступ. Про інтелектуальний відступ годі й думати; це означало б, що ми начебто можемо повернутися назад в історичному часі.

Ця стадіальна свідомість грає роль своєрідного заскочника, що закріплює антропоцентричний поворот і (майже) унеможливлює повернення на попередній рівень.

Таке потужне розуміння неминучого безособового порядку, об'єднуючи суспільну уяву, епістемічну етику та історичну свідомість, стає однією з провідних (хоча й, у певному сенсі, неусвідомлених) ідей усієї модерної доби – аж до нашого часу.

Таким чином, ми можемо вирізнити зростання серед еліт певного настрою, який проникає в різні конфесійні середовища. Більш виразно він виявився (або принаймні менш палко спростовувався) серед англомовних протестантів, найменш виразно – в німецькомовних спільнотах. Це був далеко не загальновизнаний погляд навіть серед еліт, і в масштабах цілих суспільств, де він проявлявся, він далеко не був релігійним центром тяжіння. Часто він навіть мав приховувати свої найрадикальніші риси. Однак він добре вкоренився у свідомості еліти й тому відігравав важливу роль.

Я почав це міркування з опису «антропоцентричного повороту» як одного з аспектів цього настрою. Насамперед це був перегляд Божественного наміру стосовно нас, коли цей намір вписувався в іманентний порядок, що дозволяє певний рід людського процвітання, співзвучний із порядком взаємної користі. Я казав, що одночасно з цим зменшується важливість Божої благодаті, затьмарюється таємниця, відходить на другий план традиційне очікування майбутнього перетворення людини в руках Божих, навіяне патристичною ідеєю «обоження».

З іншого боку, ми також можемо описати цей новий настрій у термінах щойно викладеного міркування. Взаємини Бога з нами тепер здаються опосередкованими іманентним, безособовим порядком. Як іманентний, цей порядок є самодостатнім – тобто всі його дії можна зрозуміти з нього самого, крім лише питання про те, як і звідки він постав. На одному рівні ми маємо природний порядок: Усесвіт, очищений від зачаклування і звільнений від чудесних втручань та спеціальних провидінь від Бога, скерований дією універсальних, байдужих до людини каузальних законів. На іншому рівні маємо суспільний порядок, призначений для нас; ми мусимо виявити його будову силою нашого розуму й дисципліновано розбудувати цей порядок самотужки. Нарешті, закон, що визначає цей порядок – хай би це був політичний/конституційний закон або набір моральних норм – може бути виражений у раціональному кодексі, зміст якого можна збагнути незалежно від будь-яких особливих взаємин між нами та Богом, а отже, також і незалежно від наших людських взаємин. Основа стосунків між людьми приписується саме цим кодексом (прикладами можуть бути «природні закони», «принцип утилітаризму», «категоричний імператив» тощо).

Звичайно, всі версії такого кодексу зосереджуються на суто людському процвітанні, про яке я згадував раніше у зв'язку з антропоцентричним поворотом. Так само доречно було б і казати тут про зсув убік безособового, іманентного порядку. Це різні аспекти одного процесу. Поворот чи зсув, про який я кажу, випливає з ширшого руху зростання в ранньомодерному суспільстві нових способів громадської організації та дисципліни, що мають забезпечити продуктивність, бути інструментально дієвими, сприяти миру та економічному розвитку й запроваджувати кодекси політичної та етичної поведінки заради спільної користі. Великою мірою саме це ми й називаємо модерністю. Моя теза з цього приводу така: хоча реформоване християнство (не лише в його протестантській версії) було вагомим рушієм вказаного руху, успішне просування суспільних змін створило ситуацію нашого *фактичного* проживання в умовах іманентного порядку (на рівні права, етики та Всесвіту, скерованого законами

природи), і цю ситуацію можна було розтлумачити в термінах антропоцентричного повороту. Далебі, за відсутності стійкого відчуття того, що залишилося за межами цього порядку, таке тлумачення явно напрошувалося.

Отже, зазначений поворот (чи зсув) можна розглянути як певне тлумачення модерності: не єдино можливе, як це виставляють найпоширеніші моделі секуляризації з їхніми «описами відлущення» (приховуючи чи применшуючи при цьому значні масиви можливого релігійного життя та досвіду), але на позір цілком вірогідне, якщо виходити з такого приховування, – і навіть вельми зрозуміле, коли це приховування, за певних обставин, видавалося нормальним чи доречним (наприклад, якщо ми стаємо свідками страти Жана Каласа, або дізнаємося про скасування Нантського едикту, або беремо участь у боротьбі проти церковної реакції тощо). Як саме люди доходять такого тлумачення – цього ніколи не можна сказати достеменно; але за вказаних обставин це може бути достатньою мірою зрозумілим.

Цей зсув убік безособового можна також простежити в іншому русі, який почався у вісімнадцятому й продовжився у дев'ятнадцятому столітті. Паралельно і перетинаючись із деїзмом, тут спостерігається зсув убік унітаріанізму. Настрій, про який мені йдеться, й навіть багато відповідних богословських переконань можна знайти також і в інших церковних течіях; але найвиразніше він відбився в засадничих богословських настановах саме унітаріанської Церкви.

У цьому плані унітаріанізм, як і його історичний попередник – аріанство, можна розглянути як спробу зосередитися на центральній постаті Ісуса, одночасно відкидаючи головні сотеріологічні доктрини історичного християнства. В Ісусі важливо не те, що він встановлює нові стосунки з нами та між нами, відновлюючи або змінюючи наші взаємини з Богом. Спасіння, з погляду унітаріанізму, полягає не в цьому, а в тому, що ми долучаємося до раціональних принципів моральної та правової поведінки й починаємо керуватися ними у своїх діях. Роль Ісуса – це роль учителя, який напучує і подає приклад. Він важливий тим, що надихнув і породив те, що ми потім називатимемо

Просвітництвом. Для цього йому непотрібно було мати божественну сутність; краще навіть не мати, якщо ми воліємо дотримуватися ідеї самодостатнього безособового порядку, що його Бог у своїй мудрості встановив і в природі, і в людському суспільстві. Воплочення зробило б контури цієї ідеї менш виразними.

Унітаріанізм у цьому розумінні не обмежувався рамками лише унітаріанської Церкви. Але не дивно бачити членів саме цієї конфесії серед провідних диссентерів[27] і в Англії, і в Америці; також вони складали непропорційно значну частину еліти, що виступала́ за різноманітні реформи в Британії дев'ятнадцятого століття (в тісному єднанні з квакерами). Мартин наводить таку тезу: «унітаріанцям, якщо зважити на їхню завжди не дуже велику чисельність, присвячено більше статей у *Національному біографічному словнику*, ніж представникам будь-якої іншої суспільної течії»[28].

Для тези, яку я зараз обстоюю, може бути важливим також і те, що в унітаріанство часто переходили пресвітеріанці або інші кальвіністи, чиї офіційні доктрини з властивим їм наголосом на спокутуванні гріхів були діаметрально протилежними цьому новому поглядові[29]. Втім, цей радикальний поворот здебільшого відбувався з тими представниками еліти, які найуспішніше визнали та впровадили в особистому житті новий, дисциплінований і раціональний етос відповідно до зазначених раніше кодексів поведінки.

Завдяки унітаріанству або в якийсь інший спосіб, але піднесення безособового порядку викликало зрештою появу в дев'ятнадцятому столітті пом'якшеної версії християнства, яка мала цілком задовольняти вимоги цього порядку. Результат

---

[27] Диссентери – представники релігійних громад і течій, що від'єдналися від панівної Англіканської Церкви.

[28] Martin, *Christian Language and Its Mutations*, p. 173.

[29] Про відхід від ортодоксальних течій у середовищі французьких гугенотів, що емігрували в Голландію (таких як Жан Леклер та Жак Бернар), див.: J. G. A. Pocock, *Barbarism and Religion*.

найточніше описав католицький священик і вчений Джордж Тиррел, якого (хай би як дивно це виглядало) за часів герметично замкненого правління Папи Пія X затаврували як «модерніста». Новий погляд мав віднайти

> ...мораліста в провидці, професора в проповіднику, дев'ятнадцяте століття в першому, природне в надприродному. Христос був ідеальною людиною, а Царство Небесне – ідеальним людством. Раціоналістичні презумпції вилучили всі згадки про чудеса в Євангелії як підроблені; так само моралістичні презумпції вилучили все, крім модерної моралі. Лише вона була субстанцією та суттю християнства[30].

2

Антропоцентричний поворот і зсув до безособового порядку: розгляд цих двох аспектів загального руху дав нам змогу побачити третій. Ідеться про засновану на реальності, очищену релігію, яку Бог розкриває нам через Своє творіння, вимагаючи від нас піддати це творіння раціональному розгляду. Усі форми особистих взаємин Творця та його творінь (особиста побожність, благальна молитва, спроби примирити чи пов'язати Бога з нашою долею тощо) тепер виявляються зайвими. Релігія випливає з природи або із самого лише розуму.

Така релігія не потребує Одкровення. Далебі, навіщо було б Розбудовнику такого порядку опускатися до особистого спілкування з нами, якщо доброчесного розуму цілком досить, щоб повідомити нам усе, що ми маємо знати?

Якщо оптимістично дивитися на вроджені людські здібності, це мала б бути перша релігія всього людства. Якщо зараз вона скрізь вкрита перекрученими наростами, це має бути наслідком якогось виродження просвіти, напевно ще й за активного втручання зловісних сил, що користаються з темряви та невігластва (це втручання часто викривали як «підступи духівництва»). Розбіжності між релігіями зводяться

[30] George Tyrrell, *Christianity at the Cross-Roads* (1909), цитовано в: Alister McGrath, *The Twilight of Atheism* (New York and London: Doubleday, 2004), p. 140.

до відмінності перекручень, які всі є хибними. Ми мусимо повернутися до простої первинної спільної істини.

Ця істина відкривається мирному, незбуреному розуму. Отже, магістральний шлях до істинної релігії торують правильні переконання. Ми не можемо дійти такої релігії через побожні стосунки, що начебто відкривають нам більш втаємничений погляд на Божу волю. Таким є шлях «містицизму», але з теперішнього погляду він нелегітимний. Богослов'я остаточно зводиться до правильного опису, втрачаючи всю свою промовистість, яку воно ще мало для Ансельма[31].

З позиції того ж таки оптимістичного погляду на людство, головною причиною нашого настільки прикрого відпадіння від Божественного закону є дія хибних релігій, які не лише призвели нас до цілком неадекватних практик, на кшталт культу та жертвоприношення, а й налаштували нас одне проти одного, підбурюючи до розбрату там, де мала б панувати суцільна згода. Позбавте світ цих забобонів, і люди заживуть у мирі, злагоді та взаємній допомозі.

Це цілковито «розутілене» релігійне життя потребує лише однієї додаткової зміни, аби пересунутися в регістр цілковитої невіри. Потрібну для цього тезу знаходимо в «Людині-машині» Ламетрі:

> Якби атеїзм (...) поширився повсюдно, всі гілки релігії були б винищені й вирізані до самого коріння. Жодних богословських суперечок; жодних солдатів релігії – страшних солдатів! Природа, заражена священною отрутою, повернула б собі свої права та свою чистоту. Глухі до всіх інших голосів, спокійні смертні дослухалися б лише до спонтанних порад їхньої власної особистості – єдиних, які (...) приводять нас до щастя...[32].

У цьому міркуванні можна побачити, як відбувається перехід від віри до атеїзму через перехідну стадію, яку я назвав «провіденціальним деїзмом». Саме завдяки цьому посереднику в нашій цивілізації відкрився простір для невіри.

---

[31] Nicholas Lash, *Holiness, Speech and Silence* (Burlington, Vt.: Ashgate, 2004).

[32] La Mettrie, *L'Homme Machine*, розділ «Non nostrum inter vos tantas componere lites».

Перехід до деїзму передбачає не просто зміну вірувань, і навіть не просто зміну ставлення до того, що вважалося раціональними аргументами (на кшталт аргументів Юма проти чудес). Насправді йдеться про докорінну зміну нашого засадничого розуміння умов пізнання людиною світу. Один аспект цієї зміни я вже описував раніше, говорячи про об'єктивацію та відсторонення. Але під іншим кутом зору вона може бути розглянута і як зміна світогляду, що передбачає зовсім інше ставлення розуму до Бога та «релігії».

Засаднича настанова деїзму передбачає відокремлення питання релігійної істини від питання участі в певних спільних практиках релігійного життя, де переплетені молитва, віра та надія. У попередньому розділі я посилався на спостереження Баклі, що богослов'я минулих часів, включно зі спробами «довести» існування Бога, слід розуміти як таке, що розгортається в горизонті цього спільного життя (наразі християнського). Те саме зауваження робить і Стенлі Гоєрвас у своїх нещодавніх Ґіффордівських лекціях[33].

Нова настанова деїзму цілком відволікається від питань існування Бога, наших взаємин із ним, нашої повинності перед ним і тому подібне. Натомість ми починаємо з чогось іншого; спершу доводимо, що Бог існує; потім – що він є добрим; потім показуємо природу його приписів і доводимо, що їх потрібно дослухатися. Саме такий підхід сповідує описана Баклі нова апологетика, про яку тепер, озираючись назад, можна стверджувати, що вона відчинила двері для атеїзму в той самий момент, коли сама вона вважала, що нарешті зачинила їх наглухо. Зачинити ці двері мали неспростовні аргументи; але щілина відкрилася завдяки зміні кута зору. Адже й ті, хто висував ці аргументи, доводячи існування Бога через доброзичливий устрій Усесвіту, і їхні адресати однаково перебували за межами традиційного християнського горизонту практики, молитви та надії – принаймні в межах їхньої раціональної суперечки. Бог був не істотною

[33] Stanley Hauerwas, *With the Grain of the Universe* (Grand Rapids: Brazos Press, 2001), chapter 1. Див. також: Michael Buckley, *At the Origins of Modern Atheism* (New Haven: Yale University Press, 1987).

складовою всього їхнього життя, а такою (справді важливою) істотою, яку ми мали осягнути своїм розумом, спираючись на устрій цього життя.

Яким був цей новий устрій? Саме це я і намагаюся тут визначити. Ідеться про людських істот, які утворюють суспільства згідно з нормативними приписами модерного морального порядку й ідуть до своїх цілей, вживаючи наявні природні матеріали, керуючись точним знанням цієї природи, а також приладами, які ми пізніше називатимемо технологією. Крім того, ці дієвці здобувають знання, досліджуючи безособовий порядок за допомоги відстороненого розуму. Отаким і є нове розуміння умов пізнання людиною світу.

Ця широка зміна світоглядної настанови саме й визначається як настання доби модерну. Вона тлумачилася в різний спосіб. Секулярні гуманісти часто розглядали її в контексті того, що я називаю «описами відлущення»: мовляв, релігійно-метафізичні ілюзії відмерли, і люди врешті відкрили, що вони насправді поєднані в суспільства, не скеровані жодними іншими нормативними принципами, крім принципу модерного морального порядку – і так далі, стосовно всіх інших рис цього наново визначеного устрою. Або, у версії Блюменберга, саме таким вони побачили свій справжній стан, щойно опанували настанову самоствердження (*Selbstbehauptung*). Зі сказаного має бути зрозуміло, що я не можу визнати такого роду пояснення, бо вони цілковито ігнорують шляхи, якими цей новий погляд формувався в нашій нещодавній історії.

Розглянувши ситуацію під альтернативним кутом зору, ми можемо прослідкувати, як було втрачено богословське розуміння, притаманне Томі Аквінському, і як аргументи, що доводили існування Бога, в нових умовах набули зовсім іншого значення. Позаяк радикально нові конструкції, коли вони вже усталилися, видаються цілком «природними» і вже не сприймаються як радикально-новаторські, багато провідних мислителів модерної доби, і так само їхні послідовники, не здавали собі справи, наскільки докорінно вони «змінили тему». Наприклад, ми схильні вважати, що модерні автори відрізняються від Томи

Аквінського оцінкою сили відповідних доказів існування Бога (тобто ми бачимо, що він помилявся, вважаючи ці докази переконливими), але не осягаємо того, що ці аргументи в його горизонті мислення застосовувалися з іншою метою.

Ось чому так важливі дослідження, які показують поступову зміну предмета міркування від пізньої схоластики до Дунса Скота, номіналізму, «посибілізму», до Оккама, Каєтана, Суареса, і нарешті Декарта – де кожен новий мислитель, здавалося б, обговорював ті самі питання, що й критиковані ним попередники, але насправді загальна спрямованість його думки дедалі більше зсувалася та змінювалася на зовсім іншу. До критичного аналізу цього неусвідомленого викривлення середньовічних джерел, окрім Баклі, долучилися також Гоєрвас, Макінтайр, Пікстоk, Кер та Баррел[34]. Я не можу віддати тут належне цим аналізам, але мої міркування в певному сенсі мають доповнити собою їхні. Я намагався зрозуміти деякі зміни в суспільній практиці, а отже, й у суспільній уяві, які сприяли цій зміні горизонту розуміння. (Кілька слів про це я ще скажу наприкінці, в епілозі цієї книги).

Водночас, озираючись в інший бік, ми можемо побачити, як глибоко ця нова світоглядна настанова була змінена в наступні століття. Зокрема, притаманне їй розуміння природного Всесвіту як істотно доброзичливого та впорядкованого піддалося драматичним випробуванням у світлі відкриттів Дарвіна й нового образу природи «з кривавими зубами та пазурами». Оновлена версія класичного ранньомодерного світогляду в дусі «метафізичного аргументу» й тоді змальовуватиме людських істот як поєднаних у суспільство, скероване принципами модерного морального порядку (в їхньому оновленому розумінні), але тепер це суспільство існує в оточенні байдужого чи навіть ворожого Всесвіту. Тепер кожен метафізичний погляд

[34] Див.: Hauerwas, *With the Grain,* chapter 1; also Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1990); John Milbank, *Theology and Social Theory,* 2nd ed. (Oxford: Blackwell, 2006); Catherine Pickstock, *After Writing* (Oxford: Blackwell, 1998); Fergus Kerr, *Aquinas* (Oxford: Blackwell, 2001); David Burrell, *Analogy and Philosophical Language* (New Haven: Yale University Press, 1973).

треба обґрунтовувати на підставі міркувань, які можна віднайти в межах цієї загальної настанови (звичайно ж, це не стосується погляду інструментально раціонального суб'єкта в межах модерного порядку, який від початку вже вписаний в цю картину). Далі ми побачимо, що це означає для метафізичного та релігійного мислення.

Розвиток дисциплінованого, інструментально раціонального порядку взаємної користі був тією матрицею, в межах якої могла відбутися зазначена зміна. Ця зміна є осереддям і джерелом модерної «секуляризації» в третьому сенсі, в якому я вживаю цей термін: тобто джерелом тих нових умов, за яких віра та невіра в сучасному суспільстві перебувають у стані непевного співіснування і часто сперечаються між собою. Але вказана мною матриця не просто прояснює цю зміну; вона також може допомогти нам і з поясненням деяких їхніх суперечок. У цьому світлі ми можемо зрозуміти певні реакції проти «модерності» та їхній позитивний і негативний вплив на модерну віру. До розгляду цих питань я зараз і переходжу.

ЧАСТИНА III
Ефект Нової

Розділ 8

Хвороби модерності

Ми відчуємо, про що йдеться, коли простежимо, бодай оглядово, течії та протитечії полеміки стосовно віри та невіри впродовж останніх двох століть. Це буде частина тієї історії, яку я зараз хочу розповісти. Я намагаюся описати розвиток сучасної секулярності в моєму третьому розумінні, а цей розвиток можна поділити на три стадії.

Опис першої я щойно завершив, надавши своє пояснення тому, як виключальний гуманізм міг виявитися життєздатною альтернативою християнській вірі. Друга фаза – це фаза подальших розрізнень. Різнобічна критика традиційної релігії, деїзму та нового гуманізму, їхня перехресна полеміка призвели до формування багатьох нових позицій, включно з такими модусами невіри, які зреклися гуманізму свободи та взаємної користі (наприклад, у Ніцше та його послідовників). Звісно ж, було й чимало менш радикальних варіантів. Отож, наш теперішній стан надає нам цілий спектр можливих позицій, значно ширший за набір можливостей кінця вісімнадцятого століття. Усе відбувалося так, наче сама первинна подвійність, пов'язана з появою життєздатної гуманістичної альтернативи, додала динаміки всьому процесу, спричинивши щось на кшталт ефекту Нової[1].

[1] «Нова» (англ. *nova*) – узвичаєна в астрономії скорочена назва «нової зорі», тобто зорі, яка раптово проявляє себе надзвичайно потужним спалахом. У разі особливо потужного спалаху (20 «зоряних величин» і більше) зоря отримує назву «наднової». Спалах нової носить вибухоподібний характер і супроводжується так званим «скиданням оболонки» зірки, що стала новою; ця оболонка розсіюється в навколишній простір та інколи спостерігається

При цьому розмаїття моральних/духовних варіантів світогляду почало невпинно розширюватися, долаючи всі раніше мислимі межі. Ця фаза триває й до сьогодні.

Третя, пізніша стадія частково перекриває другу. Розвинута культура Нової, яка спочатку була здобутком лише еліт, поширилася на цілі суспільства. Цей процес сягнув своєї кульмінації в другій половині двадцятого століття. Разом і у зв'язку з цим у західних суспільствах постала узагальнена культура «автентичності», або експресивного індивідуалізму, коли кожного заохочують шукати власний шлях, визначати власне покликання, «робити щось своє». Етика автентичності зародилася в період романтизму, але цілковито проникла в масову культуру лише в останні десятиліття, після Другої світової війни (а може, й ще ближче до сучасності).

Цей поворот вочевидь змінив вигляд секулярності в моєму третьому сенсі, переважно завдяки зміні осереддя духовності в людському житті (принаймні як це сприймається багатьма). Зв'язок між обранням морального чи духовного шляху і належністю до ширшого цілого (держава, церква, навіть деномінація) став ще слабшим; як наслідок, ефект Нової посилився ще більше. Тепер ми живемо в умовах духовної Наднової, коли світоглядний плюралізм поширюється вже просто шаленими темпами.

1

Я почну з ефекту Нової. Чи можемо ми описати стан, створений переходом до деїзму й далі до виключального гуманізму, як його відчували представники еліти вісімнадцятого століття?

Етика свободи та порядку постала в культурі, центром якої було ізольоване «я». Це «я» мало доволі складну будову: в нього

у вигляді туманності. Тейлор, говорячи про «ефект нової» (*nova effect*), має на увазі саме процес *вибухоподібного розширення* в культурі двох останніх століть спектра доступних для людини світоглядних можливостей. В астрономічній літературі терміни «нова» і «наднова» пишуться з маленької літери; в цьому перекладі, враховуючи незвичну метафоричність контексту, обидва терміни писатимуться з великої. – *Прим. перекл.*

були об'єктивний та суб'єктивний боки. В об'єктивному плані бути ізольованим «я», закрити зсередини пористу межу, що відділяє внутрішнє (думки) від зовнішнього (природа, фізичний світ), було одним із наслідків життя в розчаклованому світі. Такий стан був зумовлений численними змінами, які я описував вище: механістичний Усесвіт заступає собою космос духів і сил, вищі часи блякнуть, зникає відчуття взаємодоповнюваностей, що виявлялося, зокрема, в карнавалі.

Однак ці зміни ще пришвидшували (і назворот, ними посилювалися) зміни суб'єктивного плану, які стосувалися ідентичності особи: постання відстороненого розуму, зміни внаслідок дисциплінованого перетворення себе (включно зі звуженням та інтенсифікацією інтимності), а також «процес цивілізації» Норберта Еліаса.

Для еліт ці два напрями змін зазвичай відбувалися одночасно, але більш масові прошарки могли страждати від першого і не бути залученими до другого. Тобто їхній світ був розчаклований Реформою згори, яка забороняла й підривала звичаї та ритуали з властивим їм відчуттям священного, вищих часів та взаємодоповнюваності. До цього становища пересічних людей я ще повернуся пізніше. Наразі ж я хочу описати культуру чи умови віри в тих суспільних верствах, які були активними рушіями переходу до деїзму та гуманізму.

Чому це ізольоване, антропоцентричне «я» зрушило саме в такому напрямі? Його мотиви є доволі очевидними, щонайменше, для нас. Головною принадою тут є відчуття влади, спроможності впорядкувати навколишній світ і самих себе. Оскільки ця спроможність пов'язувалася з розумом та наукою, відчуття її наявності істотно просунуло вперед людські знання та пізнавальні здібності.

Але, крім влади та розуму, до антропоцентризму підштовхував ще один дуже потужний чинник: відчуття невразливості. Ізольоване «я», мешкаючи в розчаклованому світі, вже не є відкритим і вразливим щодо світу духів і сил, які перетинають межі розуму й, по суті, заперечують саму ідею безпечної межі. Страхи, тривоги, навіть жахіття пористого «я» залишаються

тепер усі позаду. Це відчуття володіння собою, перебування в безпечній ментальній царині стає ще сильнішим, якщо на додачу до розчаклування світу ми вдаємося до антропоцентричного повороту й уже не покладаємося на силу Божу.

Влада, розум, невразливість, рішуче відсторонення старих страхів, відгомін яких ми досі до певної міри відчуваємо (не лише з історії й не лише серед досі непросвічених мас, а й із досвіду нашого власного дитинства): все це належить до самопочуття проводирів антропоцентричного повороту. Відповідно до його успіхів вони спізнавали також відчуття глибокого задоволення.

Нарешті, понад усе інше, були ще особлива гордість і відчуття власної гідності: вони міцнішали мірою того, як людина, звільняючись від власних нерозумних страхів, дедалі гостріше усвідомлювала велич свого здобутку. Частину самосвідомості модерного антропоцентризму становить саме це відчуття переможно здобутої невразливості, яка покінчила з нашим перебуванням у полоні зачаклованого світу. У цьому сенсі сучасній самосвідомості істотно властивий історичний вимір – навіть коли йдеться про тих (на жаль, настільки численних) наших сучасників, які не знають про історію майже нічого (хіба лише те, що певні речі є «сучасними», а деякі практики – «відсталими», ця ідея є безумовно «середньовічною», а та інша – «прогресивною»). Це відчуття свого місця в історії може вдовольнитися нікчемною кількістю фактів.

Ставленню цієї свідомості до минулого притаманна та «надзвичайна поблажливість нащадків», про яку казав Едвард Томпсон[2]. Класичним виразом цього є доба Просвітництва вісімнадцятого століття, коли ця антропоцентрична свідомість вперше усталилася як така. Чудовим прикладом є Ґіббон, що описує дикі й відразливі звичаї візантійських монахів та єпископів із тим холодним самовладанням і тією незворушністю, за якими легко вгадується відчуття невразливості та відсторонення від нерозумного минулого. Невразливість відбита в самому стилі, коли жорстокі крайнощі та неподобства наших предків аналізуються

[2] E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (Harmondsworth: Penguin Books, 1968), p. 13.

перебірливо й витончено, із сухим та іронічним дотепом. Цей тон ніби каже нам: ми вже не належимо до цього світу; ми перевершили його й залишили далеко позаду.

Ця відстань ізолювання стає складовою модерного європейського концепту «цивілізації», утвореного на базі ренесансної ідеї «цивільності». Саме на цій відстані будується тепер наша історизована самосвідомість, коли ми співвідносимо себе з нашим «варварським» минулим та іншими, менш щасними народами. Цей новий різновид невразливості та дистанціювання усталюється разом з іншими складниками, які долучилися до розвитку ідеалу цивільності[3] або того, що означає жити в окультуреній державі (*état policé*) – письменність та освіта, особиста самодисципліна, розвиток продуктивних мистецтв, відчуття етикету, урядування та повага до закону – відповідно змінюючи ідеали дисципліни, освіти, етикету та доброго політичного ладу[4].

---

[3] John Hale, *The Civilization of Europe in the Renaissance* (New York: Atheneum, 1994), p. 360.

[4] Ці зміни виявляються настільки разючими, що нове антропоцентричне розуміння цивілізації вибудовує історію власної ґенези, в якій применшено вагу релігійних чинників. Формування цієї свідомості подається як плід Ренесансу, як наслідок нормального процесу визрівання гуманізму в пізньосередньовічний період. Реформація при цьому або ігнорується, або виставляється однією зі стадій цього процесу, у світлі вельми однобічних описів, коли її тяжіння до індивідуалізації та звільнення від середньовічного авторитету католицтва анахронічно тлумачиться як своєрідне перед-Просвітництво, а ознаки пізнього, антропоцентричного, «ліберального» протестантизму ретроспективно приписуються його фундаторам.

У такому ключі можна збудувати цілу історію поступового, крок за кроком, розширення свободи та розуму – ліберальну історію ізольованого «я». У ній є своя правда, оскільки побожне прагнення порядку зазнає зрештою мутації й перетворюється саме на цей антропоцентричний погляд. Крім того, як і завжди в таких питаннях, тут неможливо вибудувати чітку хронологію подій. Уже на ранній стадії розвитку цієї традиції з'являються постаті, які розвивають етику розбудованого порядку на певній відстані від богословських джерел. Я маю на увазі, зокрема, Юста Ліпсія й ту течію, яку ми називаємо «неостоїцизмом», із властивим їй відкритим визнанням свого античного коріння (див. розділ 2). Характерно, що Ліпсій спромігся

Таким є позитивний бік справи. Проте є також і негативний. Ізольоване «я» глибоко вкорінене в нашому суспільному ладі, нашому перебуванні в секулярному часі, наших відстороненнх практиках ставлення до світу. Це вкорінення забезпечує нашу невразливість. Але його можна відчути і як обмеження, навіть як перешкоду, що робить нас сліпими чи нечутливими до всього, що залишається за межами цього впорядкованого людського світу з його інструментально-раціональними проектами. Так можна легко дійти відчуття того, що нам чогось бракує, ми відірвані від чогось важливого й живемо наче за склом.

Мені йдеться не лише про реакцію на деїзм (і тим паче гуманізм) багатьох людей, що мали потужне відчуття Бога чи трансцендентного – на кшталт тієї реакції, яку можна знайти у послідовників Веслі, прибічників пієтизму, а згодом і євангелізму. Значно більше я думаю про поширене відчуття стурбованості розчаклованим світом, коли він видається пласким і порожнім, і ми різними способами прагнемо вийти за його межі, відшкодовуючи собі втрату смислів, що загубилися разом із трансцендентністю. Така реакція проявлялася вже у вісімнадцятому столітті, але вона триває й досі.

постійно маневрувати між католицьким і протестантським середовищем, тож його справжня релігійна належність досі є предметом суперечок (що, напевно, вказує на відносну маловажність цього питання для нього самого). У цьому Ліпсій випередив Ляйбніца на ціле століття.

Але така ліберальна історія все ж випускає дещо важливе. По-перше, головний рушій прагнення до порядку та розчаклування насправді мав релігійну природу. Якби йшлося лише про такі винятковi постаті, як Ліпсій, який надихався здебільшого спадщиною античної філософії, перетворення забрало б значно більше часу або його взагалі б не сталося. Рухи, що могли втягнути маси людей, окультурених чи ні, у вир розчаклування, були суто релігійними – католицькими чи протестантськими.

По-друге, і внаслідок цього, новий гуманізм – як я вже зазначав раніше – несе на собі позначку свого походження: не лише тим, що він залишається відданим цілям активного, інструментального впорядкування «я» та світу, а й тим, що центральне місце в ньому посідають універсалізм і доброзичливість.

Втім, попри все це і незважаючи на такі разючі недосконалості, історію повільного, поступового, лінійного зростання розчаклування та антропоцентризму загалом усе ж таки можна скласти.

Я не хочу сказати, що так почуваються всі. Але це відчуває багато людей, і далеко не всі з них є переконаними теїстами. Справді, тут від самого початку помітна дедалі більша кількість осіб, які не можуть прийняти традиційне християнство, але шукають собі якісь альтернативні духовні джерела. Серед перших представників (чи, може, навіть провісником) цієї групи був Шефтсбері. Згодом до неї долучилися чимало великих митців доби романтизму, стосунки яких із традиційним християнством були доволі складними: деякі поступово наближалися до нього (Вордсворт, Фридрих Шлегель), а деякі, навпаки, від нього віддалялися (Ламартин, Віктор Гюго). Крім того, було ще оточення мадам де Сталь часів Реставрації, Карлайл, Арнольд та інші.

Ці факти засвідчують, що на тлі протистояння традиційної релігії та невіри багато людей, включно з найкращими і найчутливішими умами свого часу, почали шукати третій шлях. Тиск, який вони відчували з обох боків, також став чинником посилення ефекту Нової, внаслідок чого третіх шляхів утворювалося дедалі більше.

Гадаю, це каже нам щось важливе про саме перебування в стані ізольованого «я» відповідно до законів етики свободи та взаємної користі з усіма підказаними ними підставами відкидати неприйнятні сторони традиційної релігії (авторитаризм, покора вища за добробут, відчуття людської гріховності, прокляття тощо). Як бачимо, цей стан є духовно нестабільним: з одного боку, він надає нам підстави не повертатися назад до традиційної віри, а з другого – навіює (серед іншого) також відчуття непевності, порожнечі, потребу у смислі.

Знов-таки, це не означає, що кожна людина постійно відчувала поштовх в обидві сторони. Радше можна сказати, що більшість людей обрали для себе зрештою те чи інше рішення в діапазоні від авторитарної релігійної ортодоксії до матеріалістичного атеїзму. Але нестабільною залишається загальна ситуація – в тому сенсі, що в ній не видно довготермінового просування вбік хай там якого загального розв'язання цієї суперечності. Нові покоління знов і знов відкривають для себе ті самі проблеми; діти зрікаються рішень власних батьків; одне покоління

реагує на Ґіббонову високу культуру вісімнадцятого століття розвитком євангелічних течій; невдовзі їхні нащадки стають невіруючими – і так далі, і таке інше. Здається, на розчарування приречені всі: і ті, хто сподівається, що невіра зіштовхнеться з власними обмеженнями та власною неплідністю й виснажиться сама собою, відкривши загалу шлях повернення до традиційної релігії, і ті, хто вважає, що всі ці проблеми є тимчасовими труднощами історичного поступу людства вбік розуму та науки. Сталого розв'язання проблеми як не було, так і немає.

Крім того, ми можемо простежити цей подвійний тиск всередині самого ізольованого «я», якщо відсторонимося від щойно описаної нескінченної суперечки й поглянемо на певні риси культури як цілого. Хоча ми відгукуємося на неї дуже по-різному, всі розуміють невдоволення, пов'язане з тим, що нашому розчаклованому світові бракує смислу, а його мешканцям (насамперед молоді) не вистачає безумовних життєвих цілей тощо. Це, зрештою, вже показово. Спілкуючись із сучасниками Лютера, ви навряд чи змогли б взагалі пояснити їм наявність такої проблеми. Якщо їх щось і турбувало, то це хіба надлишок «смислу», відчуття надмірного тягаря проблеми «то я спасенний чи проклятий?», якого неможливо було позбутися. На всіх етапах історії можна почути чимало дорікань «теперішній добі»: що вона мінлива, сповнена гріха та безладу, їй бракує величі або великих звершень, вона потерпає від блюзнірства та розпусти. Але в жоден інший час і в жодному іншому місці ми не почуємо одного з найтиповіших нарікань нашої власної доби (наразі неважливо, наскільки воно справедливе): що наш час страждає від постійної загрози втрати смислу. Ця хвороба притаманна лише ізольованому «я», бо сама його невразливість якраз і відкриває для нього специфічну загрозу: не ту, що до нього дістануться якісь там злі духи, космічні сили чи боги, а ту, що воно не має для себе жодної значущої перспективи.

Щоправда, частково подібний стан уже спостерігався в історії раніше: це була так звана «меланхолія» чи «апатія». Проте її загальний смисл був усе ж виразно інший. Це була своєрідна духовна патологія самого дієвця – особливий суб'єктивний

стан, який нічого не казав про природу речей навколишнього світу. Він не піддавав сумніву онтичні засади смислу. Натомість модерному нездужанню властивий онтичний сумнів щодо смислу як такого. Водночас стан меланхолії (або нудьги, або «спліну») у зрозумілий для нас спосіб зіграв важливу роль у тому мистецтві, яке сформувало свідомість нашої доби (зокрема, в поезії Бодлера). До розмови про це мистецтво я ще повернуся згодом.

Ясно, що ця та інші подібні тривоги є ознаками ізольованого «я». Його стан визначається подвійним тиском: з одного боку, це глибока вкоріненість у такій ідентичності, з притаманною їй відносною невразливістю для всього, що перебуває за межами людського світу, а з іншого – це відчуття того, що сама ця оболонка безпеки, можливо, затуляє від нас щось важливе. Я вже раніше сказав, що це є одним із джерел ефекту Нової: адже відтак ми змушені випробовувати все нові й нові розв'язання, нові формули.

Проте неважко побачити, чому всі знайдені формули чи розв'язання є настільки крихкими – однаково, стосуються вони віри чи невіри. У своїй одночасній присутності вони всі взаємно підривають одна одну, і саме це становить одну з визначальних рис суспільства двотисячного року на противагу суспільству тисяча п'ятисотого року.

Безумовно, плюралізм є важливою складовою відповіді на запитання, що змінилося в культурі станом на сьогодні. Коли вірять усі, сумніви виникають не настільки легко. Але ми мусимо додати, що плюралізм у нашому теперішньому сенсі означає не просто співіснування багатьох різних вір в одному суспільстві чи одному місті. Адже таке співіснування, з відносно незначним підривним ефектом, ми бачили й у домодерному контексті, й можемо бачити в інших регіонах світу.

Річ у тім, що множинність вір мало впливає на особу, якщо вона нейтралізується відчуттям того, що бути «як вони» не є реальною можливістю для мене особисто. Допоки альтернатива видається мені дивною та інакшою, можливо, ганебною, а можливо, й просто надто чужою, чудернацькою та незбагненною, а

отже, я не можу справді відкритися їй особисто, наявність інших вір не підриватиме моєї відданості моїй власній.

Усе змінюється, коли більша інтенсивність спілкування, обмінів, можливо, навіть шлюбних зв'язків між представниками різних культур призводить до того, що інші видаються мені дедалі більше схожими на мене самого в усьому іншому, крім віри. Вони клопочуться тими самими справами, мають ті самі професії, думки, смаки тощо. Тоді питання розбіжності вір постає як більш нагальне: чому моя віра, а не їхня? Не залишилося жодної іншої відмінності, яка б зробила перехід з однієї віри до іншої безглуздим чи незбагненним.

Однак саме таким і є наше сьогодення, коли модерна ідея морального порядку, підкріплена устроєм демократичного суспільства прямого доступу, забезпечила ситуацію максимальної гомогенності. Ми стаємо дедалі більше схожими одне на одного. Відстані, що відокремлювали нас раніше, дедалі меншають. Взаємний підрив переконань тим часом сягає свого апогею[5].

Цей ефект ще більше посилюється тим, що я вже назвав нестабільністю ізольованого «я». Відчуваючи подвійний тиск, ми ладні змінюватися й навіть нарощувати кількість можливих змін від покоління до покоління. Це означає, що інший шлях, від якого я відсторонююся, може бути шляхом мого брата, батька, моєї двоюрідної сестри або тітки. Відстані зникли. Якби ми мали принаймні більшу стабільність у рамках одного покоління й менше «перехресних» шлюбів, прихильники різних світоглядних настанов хоча б зростали окремо, і це додавало б відстані первинній

[5] Див. обговорення цього питання у: Peter Berger, *A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity* (New York: The Free Press, 1992), pp. 37 ff. Звісно ж, «підрив» тут означає лише те, що питання можливої зміни вірувань залишається для нас постійно актуальним у такий спосіб, якого майже не знали попередні історичні епохи. Як наслідок, зараз ми маємо більше «навернень» в обох напрямках у житті окремих осіб і цілих поколінь. Але це не каже нічого поганого про твердість чи глибину наново визнаної людиною віри (або атеїстичних переконань). Навпаки, віра, яка свідомо протистоїть наявним альтернативам, може бути від того ще глибшою та міцнішою. Див. розділ 15, де я обговорюю відповідне заперечення Берґеру від Ганса Йоаса.

розбіжності їхніх вірувань. Але в сучасному суспільстві таке неможливо. Гомогенність і нестабільність посилюють одна одну, доводячи підривний ефект до максимуму.

2

Я намагався простежити, як ефект Нової постає з перехресних тисків всередині ізольованого «я». Але цей ефект породжується і багатьма іншими чинникам. Щоб їх побачити, розгляньмо динаміку цієї нестабільності докладніше. Ізольоване «я» з його відстороненою суб'єктивністю та відповідними практиками на підтримку порядку свободи та взаємної користі, викликає широкий спектр негативних реакцій – іноді загалом проти такого «я», а іноді проти його окремих проявів чи конкретних світоглядних рішень. Я хочу роздивитися бодай деякі з них, трохи зачепивши перебіг відповідної полеміки.

Завдяки такому розглядові ми зможемо краще усвідомити розмах ефекту Нової – оскільки в умовах амбівалентності ізольованого «я» будь-яка реакція чи заперечення зазвичай викликають більш ніж одну відповідь. Позірний заклик повернутися до віри може також спричинити нові форми невіри, і навпаки.

Тут варто пам'ятати, що негативні реакції викликає не лише модерне ізольоване «я». Слід врахувати також потужні напади на християнство, які відбуваються в культурі ще від вісімнадцятого століття. Тож перед тим, як перелічувати основні напрями атаки проти модерного стану загалом, спробуймо ще раз підсумувати закиди проти традиційної релігії.

Кажучи стисло, головні пункти звинувачення є такими:

1. Вона кривдить розум (надає притулок таємниці, пропонує парадоксальні уявлення на кшталт боголюдини).

2. Вона авторитарна (тобто кривдить водночас свободу *та* розум).

3. Вона породжує нерозв'язні проблеми теодицеї. Або ж вона намагається їх уникнути, часто легкодухо пропонуючи нам

відшкодування найжахливіших історичних подій у майбутньому житті, або заплющуючи очі на те, що ці події були справді неймовірно жахливими.

4. Вона загрожує порядку взаємної користі, оскільки:
   (а) принижує «я», засуджуючи його тілесність, чуттєві задоволення тощо;
   (б) принижує інших, щонайменше також через засудження тіла та чуттєвих задоволень, але в крайніх випадках також і вчиняючи справжні переслідування (справа Каласа);
   (в) підриває легітимність суспільної влади, яка має підтримувати порядок взаємної користі.

Ми можемо побачити зв'язок між усіма цими пунктами звинувачення та відчуттям іманентного, безособового, раціонально зрозумілого порядку, в якому ми живемо і який має забезпечити нашу свободу та стосунки взаємної користі. Стосовно пунктів (1), (2) та (4) цей зв'язок є доволі очевидним; але про теодицею, можливо, є сенс сказати трохи докладніше.

Може здатися, що питання теодицеї порушило окрему суперечку, цілком незалежну від ідеї іманентного порядку. Але правда полягає в тому, що в контексті деїзму та нового розуміння людських пізнавальних здібностей проблема теодицеї одразу стає складнішою та нагальнішою.

У контексті теїстичних версій світогляду проблема теодицеї можлива завжди. Проте вона не є настільки гострою, якщо ми вважаємо, що живемо у втаємниченому та загрозливому світі, маючи Бога своїм помічником. Щойно ми претендуємо на знання Всесвіту та законів його будови; щойно ми проголошуємо, що можемо пояснити цю будову через ідею створення Всесвіту заради нашого блага – і це пояснення одразу опиняється під загрозою. Адже ми знаємо перебіг речей і знаємо, чому цей перебіг був від початку визначений саме в такий спосіб, а отже, можемо судити про те, чи відповідає перше другому. Щодо, наприклад, лісабонського землетрусу 1755 року ці речі явно не збігаються. Це підвищує ціну питання.

Однак є й інший зв'язок. Невдача теодицеї тепер може легше викликати бунт, враховуючи наше посилене самовідчуття вільних дієвців. Зв'язок тут будується не так на логіці, як на загальній світоглядній настанові.

Припустімо, наприклад, що вмирає близька вам людина. Ви можете й далі міцно триматися своєї любові до Бога; можете вірити, що вона і ви продовжуєте перебувати з Богом, що любов перемагає смерть, навіть якщо ви не розумієте, як саме. Але що ви скажете на виклик теодицеї? Одна з можливих відповідей полягає в тому, що Бог, у певному сенсі, безсилий: він не може просто скасувати смерть, не скасовуючи наш людський стан загалом, включно з нашим поверненням до нього через і попри нашу тілесність (хоча час від часу цей проблиск повернення до Бога освітлює наш шлях і може чудом вилікувати наші недуги).

З іншого боку, усвідомлення того, що Бог міг зарадити й не зарадив – або що він не може зарадити, хоча є люблячим батьком – може бути надзвичайно болючим, спричинити шаленство та душевні тортури. Це боротьба за збереження стану любові до Бога. Проте можна відчути полегшення в цій боротьбі, розвернувшись у протилежний бік і давши волю своєму гніву. Ви можете сказати: я не хочу пробачати Бога; або сказати: я бачу, що все це сліпа природа; я можу ненавидіти її чи вважати її своїм ворогом, але вже не мушу розглядати її як добродійну. Я можу просто висварити її, вважати її своїм невблаганним супротивником – і таке рішення вже є моєю розрадою.

Люди здатні відчувати певне умиротворення від того, що вони залишаються напризволяще – тобто об'єднуються всі разом проти сліпого, страхітливого Всесвіту. Ми знаходимо в цьому відчутті пристановище для себе. І така можливість відкривається модерним розумінням іманентного порядку.

Як показує це останнє спостереження, особистий світоглядний вибір у такій ситуації великою мірою залежить від наявності тих чи інших суспільних груп, уже об'єднаних спільними переконаннями. Якщо людина щиро й активно сповідує віру в Бога, беззастережна довіра йому в кризовій ситуації може здаватися їй очевидним рішенням, тим паче за підтримки її найближчого

оточення. Втім, те саме можна сказати й про повстання людини проти Бога.

Водночас важливо зазначити, що таке повстання – як і «наукові» докази атеїзму – насправді надихається не переконливим розумуванням, а психологічним полегшенням бунту. Схильність шукати собі притулок у бунті залежить насамперед від того, наскільки людина вже пройнялася відчуттям нашої незмінної любові до Бога, який страждав разом із нами. Бунт буде легшим, якщо це відчуття неглибоке, і ще легшим, якщо людина вбачає у Богові насамперед дбайливого батька, який легко міг запобігти тому, що сталося (погляд, посилений антропоцентричним поворотом). Тоді болючий парадокс стає особливо нестерпним і людина різко змінює власні погляди. Тобто що більш дитячою є її віра, то легше буває її відкинути – так само, як і у разі, коли людина стає атеїстом під впливом «наукових» доказів.

Звісно ж, сказавши все це, я зовсім не хочу заперечити, що смерть є важким випробуванням для кожного.

Тепер, пам'ятаючи про щойно наведений перелік закидів проти релігії, звернімося до закидів, спрямованих проти ізольованого «я», що мешкає в умовах іманентного, безособового порядку. Ці закиди поширюються в декількох напрямах.

З одним таким магістральним напрямом ми всі добре знайомі. У нашій культурі наявне загальне відчуття того, що внаслідок затьмарення трансцендентного ми можемо втратити щось важливе. Я висловлюю цю тезу як припущення, оскільки люди реагують на неї дуже по-різному. Деякі визнають ідею втрати й намагаються визначити, що саме було втрачено; інші силкуються відкинути цю ідею, розглядаючи її як необов'язкову реакцію, котра з'являється в нас лише тоді, коли ми піддаємося ностальгічним настроям. Ще інші, хоча вони є такими самими твердими прибічниками розчаклування, як і щойно згадані критики ностальгії, все ж визнають, що відчуття втрати неминуче: це та ціна, яку ми платимо за модерність і раціональність, але ми мусимо відважно піти на

цю угоду і свідомо обрати те, настання чого так чи так є неминучим. Серед найвпливовіших прихильників останньої позиції можна згадати Макса Вебера[6]. Але хай би як люди ставилися до зазначеної проблеми, всі розуміють (чи бодай відчувають, що розуміють), про що тут насправді йдеться. Принаймні у вигляді припущення ця ідея знайома кожному, хай би яке тлумачення їй зрештою надавалося в тому чи іншому разі.

Щоб заглибитися в проблему ще більше, нам потрібно вдатися до певної феноменології, а такі спроби завжди небезпечні. Як пояснити це відчуття можливої втрати? Напевно так: наші дії, цілі, здобутки тощо втрачають вагу, вагомість, щільність, субстанцію. Їм бракує глибшого відлуння, потребу в якому ми відчуваємо.

Подібний до цього брак інколи супроводжує процес дорослішання, породжуючи кризу підліткової ідентичності. Але він може проявитися й пізніше, як основа «кризи середини життя» – коли те життя, яке раніше задовольняло нас, давало нам відчуття тривкості, тепер видається невідповідним до наших прагнень і негідним наших зусиль. Те, що раніше мало для нас вагу, тепер виглядає нікчемним.

Я лише намагаюся якось окреслити це загальне нездужання. Я визнаю, що моя спроба є суперечливою і що тут можна запропонувати чимало інших альтернативних описів. Але нездужання набуває й численних більш визначених форм, які стосуються конкретних питань або конкретизованого відчуття втрати.

Один зі способів увиразнити цю проблему – позначити її як проблему «смислу життя», або «сенсу сенсу» (*le sens du sens*) Люка Феррі, тобто того осереддя, яке надає нашому життю справжньої значущості[7]. Майже кожна наша дія має осмислений характер. Хоч би що ми робили – намагалися стати до роботи або шукали, де купити пляшку молока після завершення трудового дня, – ми завжди можемо зупинитися й запитати, чому ми

[6] MaxWeber, "Science as a Vocation", in H. H. Gerth and C.Wright Mills, eds., *From Max Weber* (New York: Oxford University Press, 1946), p. 155.

[7] Luc Ferry, *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie* (Paris: Grasset, 1996), p. 19. Докладніше я повернуся до цього питання в розділі 18.

чинимо так, як чинимо. Відповідь виводить нас зрештою на проблему загальної значущості, яка охоплює собою значення окремих дій та вчинків. Таке запитання може постати перед нами під час кризи, коли ми відчуваємо, що наші попередні життєві орієнтири втратили свою справжню вагу та вартість. Як наслідок, успішний лікар може залишити високооплачувану посаду в добре технічно обладнаній клініці й вирушити в Африку у складі «лікарів без кордонів» – відчуваючи, що саме *це* для нього справді важливо. Проте визначальною ознакою такого нездужання іманентності є відчуття того, що всі ці відповіді є крихкими чи непевними; що може надійти момент, коли ми вже не відчуватимемо беззаперечності обраного нами шляху або не зможемо виправдати свій вибір у власних очах чи в очах інших. Ідеться про крихкість смислу, подібну до тієї екзистенціальної крихкості, з якою ми живемо постійно, здаючи собі справу, що будь-який раптовий збіг обставин (землетрус, повінь, згубна хвороба, жахлива зрада) може остаточно й безповоротно вибити нас зі звичної життєвої колії. Різниця лише в тому, що крихкість, про яку мені йдеться зараз, стосується значущості всього, що відбувається: життєвий шлях залишається відкритим, можливим, підтриманим сприятливими обставинами, але сумнів стосується самої його вартості.

Знов-таки, наше ставлення до цієї скрути може варіюватися в дуже широких межах. Деякі люди залишаються байдужими до неї так само, як інші байдужі до екзистенціальної загрози. Вони вважають таку можливість «суто теоретичною». Однак усім зрозуміло, про що йдеться, коли люди порушують питання про «сенс життя». Так не було до теперішньої доби. Щоправда, раніше існувала загроза апатії – нез'ясовної втрати будь-якої мотивації чи задоволення власною діяльністю. Але це вже зовсім інший досвід, позаяк тут не піддається сумніву вартість діяльності як такої. Монах, якого охоплювало це відчуття, грішив проти умов свого стану, але це не було проявом сумніву, спрямованого безпосередньо до Бога.

У такому широкому розумінні проблема апатії могла виникнути в будь-якій постосьовій культурі, де вкоренилася ідея

того, що «насправді важить лише одне» – якась вища мета, яка трансцендує всі нижчі або надає їм сенсу. Проте почуття порожнечі або відсутності відгуку може постати в дуже різний спосіб. Зокрема, можна відчути, що повсякдення сухе, пласке, позбавлене глибшого відлуння: нас оточують мертві, огидні, порожні речі, а властиві нам способи їхнього впорядкування – безглузді, позбавлені краси, глибини та сенсу. Це було б відчуттям «нудоти» з приводу безглуздого світу[8].

Деякі воліли б відкинути цей перший спосіб порушення питання апатії через формулу «насправді важить лише одне», притаманну постосьовій культурі загалом. Нам, скажуть вони, не слід втискати життя в рамки єдиної панівної цілі; ми мали б з підозрою ставитися до питання про якийсь єдиний і всеосяжний смисл життя загалом. Такі люди вдаються до протесту проти зрушення осьового часу; вони хочуть відродити «поганство» чи «політеїзм». Але хай би яку позицію ми посіли в цій суперечці, нездужання відчувається на всіх рівнях, і ми всі однаково розуміємо, як саме воно відчувається, коли взагалі виникає.

Ми можемо відчути цю порожнечу на рівні повсякдення, але також вона може охопити нас із особливою силою у вирішальні моменти життя, якими є народження, шлюб чи смерть. Це вагомі поворотні пункти наших життєвих шляхів, і ми хочемо позначити їх як такі; ми воліємо відчути, що ці моменти є особливими, в них є щось урочисте. Тому ми говоримо про «урочистість» шлюбу. Досі ми завжди осягали цю урочистість, пов'язуючи такі моменти з трансцендентним, вищим, святим і сакральним. Це робили й доосьові релігії. Проте замикання в іманентному залишило тут порожнечу. Тому чимало людей, не маючи жодного іншого потягу до релігії, продовжують звертатися до Церкви саме задля того, щоб побратися церковним шлюбом.

Втім, може бути й таке, що брак відчувається нами суто у повсякденні. Саме це може бути найнестерпнішим. Особливо чутливими до цього є ті, хто мають вдосталь вільного часу й певний культурний обрій. Зокрема, відчуття жахливої банальності сьогодення особливо притаманне деяким представникам

[8] Пор.: Jean-Paul Sartre, *La Nausee* (Paris: Gallimard, 1938).

комерційного, індустріального чи споживчого суспільства. Вони відчувають порожнечу дедалі швидше повторюваного циклу бажання та його задоволення у споживчій культурі; картонну суть яскравих супермаркетів чи однакових будинків в охайному передмісті; потворну закіптюженість старого індустріального району. Звичайно ж, такі почуття можуть відбивати елітарне ставлення сторонньої людини, яка засуджує життя своїх пересічних співгромадян, не знаючи його насправді, – тож ми можемо поставитися до цього негативно. Але хай би як ці почуття змішувалися з неприйнятним ствердженням суспільної дистанції та зверхності, нам їх легко зрозуміти й важко позбутися. Коли ж ми зважимо на те, наскільки поширені в нашій цивілізації настрої втечі з міського середовища в сільську місцевість, передмістя, навіть дику природу, ми змушені будемо визнати, що описані реакції мають у нас практично універсальний характер. Іронія передмістя чи «садового містечка» полягає в тому, що воно викликає в щасніших співгромадянах те саме відчуття порожнечі та банальності міського середовища, без якого таке передмістя просто не могло би з'явитися[9].

Отже, я розрізнив три форми можливого нездужання іманентності: (1) відчуття крихкості смислу, пошук найвищої значущості; (2) відчуття банальності наших спроб надати урочистості моментам вирішальних змін у нашому житті; (3) цілковита банальність і порожнеча повсякдення.

Я називаю це все «нездужанням іманентності», оскільки всі визнають, що ця недуга опинилася на нашому обрії, стала частиною наших проблем лише після затьмарення трансцендентного. Але звідси не випливає, що єдиним способом зарадити тут є повернення до трансцендентності. Незадоволення, спричинене цим нездужанням, може спрямувати людей назад до пошуку певних стосунків із трансцендентним, але воно так само відчувається й тими, хто з певних причин не може дозволити собі такий відступ – або вдається до нього лише у формах, що дуже відрізняються від традиційно встановленої релігії. Вони також

[9] Див.: Cesar Grana, *Modernity and Its Discontents* (New York: Harper Torchbooks, 1964).

шукають розв'язання чи якогось способу заповнити порожнечу, але не полишаючи меж іманентності – від чого спектр можливих рішень тільки розширюється. На додачу до традиційної віри та модерного антропоцентричного повороту до іманентності, відчуте незадоволення цим іманентним порядком породжує і нові форми релігії, і також різні тлумачення самої іманентності. Саме цей спектр, що постійно розширюється, я й намагаюся позначити терміном «Нова».

Тому, хоча потребу в смислі може задовольнити й відновлення трансцендентного, ми також можемо спробувати визначити те «одне», що «насправді важить», у суто іманентних термінах (наприклад, у вигляді проекту розбудови нового світу справедливості та процвітання). Так само ми можемо, не покликаючись на релігію, намагатися віднайти відлуння в повсякденності, речах і навколишній природі, застосовуючи почуття нашої власної глибини. В одній із таких спроб, що мала визначний вплив на нашу історію, «Природа» виявилася не лише сукупністю природних реалій, а й глибинним джерелом всередині нас самих. У нас та інших тваринах наявна глибина інстинкту; в живій природі загалом вкорінені певні патерни поведінки; в подібний же спосіб у нас має бути відчуття глибинної важливості всього навколишнього, завдяки чому ми щиро прагнемо годувати свої сім'ї, любити й мати дітей, дослухатися до мудрості старих, захищати малих тощо. Якщо ми не відчуваємо цього, то лише тому, що ми відірвані від себе самих, уражені якимось внутрішнім розділенням. Отже, ми маємо повернутися назад до свого «природного» стану. Серед перших, хто проголосив цю ідею подолання відчуження заради повернення до нашого власного глибинного єства, був Жан-Жак Руссо, а ідея радощів і глибокого відлуння наших природних життєвих форм, повернення до яких через скасування відчужених форм аристократичного суспільства є також джерелом нашої гідності, була одним із ключових мотивів Великої Французької революції. Відбиток цієї ідеї можна, зокрема, побачити в тих ритуалах та святкуваннях, за допомоги яких керманичі революційної Франції намагалися надати змісту та сили своїм новим інституціям.

Назви місяців відображали природний перебіг календарного року, а святкування поєднували людей відповідно до природних категорій їхнього нормального життя (вік, тип праці, стать тощо)[10].

Наразі я прагну не так обговорити деякі запропоновані світоглядні рішення (багато з них є для нас доволі відомими), як повніше прояснити те незадоволення й відчуття порожнечі, яким ці рішення мають зарадити. Так ми зможемо краще зрозуміти рушійну динаміку Нової. Відповідно, нам потрібно докладніше визначити, що саме відштовхує людей, або чого саме їм бракує в ізольованому, відстороненому, дисциплінованому «я», на яке спирається модерний моральний порядок (далі я називатиму його просто «ізольоване "я"»), або в тій чи іншій з-поміж його найпотужніших і найпоширеніших форм.

Я вже почав аналізувати ці форми, розрізнивши в загальному нездужанні іманентності три найбільші царини залежно від того, що саме викликає неспокій або відчуття втрати. Однак можна просунутися ще далі, виокремивши кілька конкретних напрямів критики чи заперечення. Розплутати ці напрями може бути непросто, бо в реальних суперечках зазвичай порушується більше, ніж одне питання. Я маю намір висунути цілу низку аналітичних розрізнень, які неминуче здаватимуться штучними, якщо спробувати напряму застосувати їх до будь-якого конкретного мислителя чи руху. Але такий аналіз усе ж виправданий: він показує, як ці напрями, насправді завжди якось поєднані, можуть сполучатися один з одним у найрізноманітніші способи.

Напрями, про які йдеться, природно класифікуються за спорідненістю порушених ними питань.

I. Головну їхню групу, про яку вже йшлося раніше, ми можемо для зручності назвати «напрямами відгуку». (У певному сенсі, ми могли б також підсумувати нездужання іманентності

[10] Див.: Mona Ozouf, *La fete revolutionnaire* (Paris: Gallimard, 1976).

словами відомої пісні Пеггі Лі: Is that all there is? – «І що, це все?». Можливо, на честь цієї співачки ми могли б навіть застосувати вислів «напрями Пеггі Лі». Але це виглядало б надто несерйозно).

Турбота про те, чи ми встановили задовільний сенс нашого життя, може також постати в конкретнішій формі, піддаючи сумніву окремі прояви ізольованого «я». Зокрема, (1) від кінця вісімнадцятого століття ми часто натрапляємо на відчуття того, що розуміння доброзичливості або милосердя в панівному деїзмі/гуманізмі є надто блідим та приборканим. Ми вже бачили, що зсув до деїзму супроводжувався скасуванням деяких практик, які раніше вважалися істотними проявами побожності та любові до Бога, а тепер засуджуються як надмірні, екстравагантні та шкідливі прояви «запалу». Більш вимоглива побожність повстає проти цих обмежень. Тому, наприклад, прибічники євангелічних рухів вважали своїм покликанням втручатися в такі справи, які більшість представників панівних церковних течій воліли не чіпати (найвиразніше це проявилося в боротьбі за скасування рабства). З іншого боку, прибічники менш суворого та революційного розуміння порядку вважали неприйнятним піддавати загрозі виробництво, права власності та усталені традиції аж так надмірно й заради такої мети.

Водночас прагнення вимогливіших форм справедливості/милосердя також призвело до появи нових і радикальніших форм гуманізму. Як я уже зазначав раніше, поворотною постаттю тут є Руссо. Він дуже красномовно й переконливо закликав до вищих стандартів справедливості та милосердя, і це надихнуло цілу традицію радикально-гуманістичних поглядів, починаючи з проводирів Великої Французької революції, які присягалися його іменем.

(2) Спадковість, яка йде від Руссо, охоплює також і Канта. Тут ми знов-таки, у певному сенсі, межуємо з деїзмом, але водночас маємо дуже чітко визначене внутрішнє джерело морального закону й до того ж ототожнюємо моральність із автономією. У такому разі загальний напрямок отримує трохи інший нахил: заперечення викликає не те, що наше розуміння милосердя є

надто приборканим, а те, що людські мотивації заганяються в площину суто утилітарної філософії. Багато хто відчув глибоке невдоволення з приводу тези, що єдиним джерелом милосердя є просвічений егоїзм або просте співчуття: адже ця теза, здається, геть нехтувала людською здатністю до самотрансценденції, спроможністю виходити за межі егоїстичних бажань і дослухатися вищого покликання. Далі ми побачимо, що це відчуття зв'язку модерного розуміння порядку із затьмаренням людської здатності до морального вдосконалення (або в теорії, або в практиці комерційного суспільства) стало важливим чинником розвитку модерної культури.

Звідси постають різноманітні форми реакції віруючих, в якій моральне вдосконалення людини тлумачиться як *агапе*. Але реакція могла набувати й гуманістичних форм, а також цілої низки проміжних варіантів, десь на межі з вірою. Один тільки Кант став джерелом цілого спектра таких проміжних реакцій. Попри незмінне місце Бога та безсмертя в його філософії, Кант також став провідною постаттю в розвитку виключального гуманізму – вже тому, що він настільки потужно наголошував на силі внутрішніх джерел моральності.

І все ж нас навряд чи здивує інформація, що Кант виріс у пієтистському оточенні. Його філософія постійно надихається відчуттям суворих вимог Бога та блага, навіть коли він проводить свою пієтистську віру через антропоцентричний поворот. Тут ми бачимо рухливу взаємодію різних сил, які можуть скласти чимало сузір'їв; ба більше, ці сузір'я нерідко змінюють свої обриси.

(3) Ще один близький до попередніх напрямок атак проти ізольованого «я» та його моделі порядку звинувачує їх у моралізмі. У певному сенсі, це також заводить нас доволі далеко. Я вже згадував, як схилялася до моралізму «розумна» релігія, що постала внаслідок громадянської війни та її наслідків в Англії сімнадцятого століття. Наш обов'язок перед Богом полягає в тому, щоб встановлювати та підтримувати моральний порядок, який Він нам призначив. Докази існування та благості Бога вказували на будову створеного Ним світу, в якому цей порядок

був доречним, а також на те, як Бог сприяє встановленню цього порядку через запропоновані ним людям нагороди та покарання. Я також показав, що безособовий іманентний порядок тяжіє до зосередження його етосу в кодексі. При цьому втрачалося відчуття того, що центром релігійного життя була відданість Богу як така.

Ми можемо побачити, в чому це заперечення наближається до попереднього: вони обидва піддають сумніву слушність того, що пропонується нам як наша найвища мета. Протест там і там спрямований проти життя, яке цілком зводиться до підпорядкування певним правилам, бо ми відчуваємо, що в такому житті бракує чогось важливого: великої мети, піднесення, призначення – чогось такого, без чого це життя втрачає свій смисл.

Із християнського погляду, втраченим осереддям тут є любов до Бога. Враховуючи це, ми можемо по-новому розцінити повстання Веслі проти усталеної побожності його часу. Але такий самий протест міг проголошуватися і в ім'я цільної, довершеної людської природи. Останнє можна бачити у Шиллера. Просте нав'язування моральних правил виглядає як рід несвободи, вводить нас у царину необхідності. Якщо ми підкоряємося цим правилам, ми створюємо собі «внутрішнього господаря»[11]. Справжня свобода вимагає, щоб ми вийшли за межі моралі, до гармонійної реалізації всієї нашої природи, а це досягається в «грі».

Далі це протиставлення моралі та справжньої самореалізації може набувати ще цілої низки духовних і натуралістичних форм – як ми це бачимо, зокрема, у Ніцше, а також, звісно, у Лоуренса. Справді, оскільки моралізм, включно з його сучасними атеїстичними версіями в дусі утилітаризму та посткантіанства, є одним із постійних породжень модерного порядку свободи та користі, реакція на цей моралізм також виникає постійно і має найрізноманітніші спрямування. Ефект Нової триває.

[11] *Letters on the Aesthetic Education of Man*, ed. and trans. Elizabeth Wilkinson and L. A. Willoughby (Oxford: Clarendon Press, 1967), Letter VI.

II. Згадка про Шиллера веде нас до наступної групи напрямів, які я називатиму «романтичними» – хоча ця назва може видатися недоречною, враховуючи провідну роль, яку зіграли в їхньому визначенні Шиллер та Ґете. Але ця група формується саме в романтичний період і визначає важливі спільні настанови цієї розмаїтої групи митців і мислителів.

Я вже згадував гуманістичні спроби віднайти доволі вагомий сенс життя всередині дієвця та природи. (1) Одна з таких спроб, знов-таки в дусі Руссо, зосереджувалася на ідеалі гармонійної єдності. Ця єдність була б і схожою, і не схожою на Платонову: головна відмінність полягає в тому, що теперішня єдність вже не передбачає перевершення чи сублімування звичайних природних прагнень. Однак повноцінний прояв цих прагнень у їхніх звичайних формах, як-от статеві зв'язки чи насолода гарним довкіллям, переосмислюється у світлі їхнього вищого значення. Отже, ідеалом тут є злиття звичайного бажання та відчуття вищої мети (а не їхнє протиставлення, коли гармонія досягається лише через обмеження чи приборкання бажання).

У романтичний період ідеал, про який ідеться, ототожнювали з красою. Шиллер підхоплює ідею, яку він знайшов у Шефтсбері та Канта: наша реакція на красу відмінна від бажання і є (за звичним виразом того часу) «незацікавленою». Водночас ця реакція (про що каже й Кант) відмінна й від нашого внутрішнього морального імперативу. До цього Шиллер додає, що найвищий спосіб буття означає для нас досконале поєднання моралі та жадання, коли наша дія заради блага зумовлена з обох сторін; а виразом цього поєднання є наша реакція на красу, яку Шиллер називає «грою» (Spiel). Можна навіть сказати, що саме краса забезпечує тут єдність нашого «я»[12].

Ця теорія надзвичайно потужно вплинула на інших мислителів того часу, зокрема, Ґете (якого, враховуючи його інтенсивне спілкування з Шиллером, можна вважати одним з її співавторів) і тих, кого ми вважаємо «романтиками» в загальновизнаному сенсі. Краса як найповніша форма єдності, а також найвища

[12] Ibid., Letter XV.

форма буття, є визначальною для справжнього сенсу життя, який виводить нас, з одного боку, за межі моралізму, а з іншого за межі простого дотримування своїх раціонально визначених егоїстичних інтересів. Платон «Бенкету» повертається, але без дуалізму та сублімації. Гельдерлін називатиме свій ідеал жінки – спершу в теорії, а потім реальну Сюзетту Ґонтард – «Діотимою». Але тепер це ім'я позначає вже не старшу й мудрішу наставницю (як у «Бенкеті»), а омріяну ідеальну подругу. (Звісно, все завершується трагічно, але це тому, що реальність не може піднестися до такого ідеалу).

Ставши на позицію цієї антропології злиття та краси, ми можемо зрозуміти один із головних закидів романтичної доби проти відстороненого, дисциплінованого, ізольованого «я» та розбудованого ним світу. Краса вимагає гармонійного злиття моральних прагнень і бажань, а отже, злиття розуму та жадання. Закид на адресу панівних уявлень про дисциплінованe «я» та раціональний порядок зводився до того, що вони розділяють цю єдність, вимагаючи від розуму утискати й заперечувати чуття – або розділяють нас, зводячи наше «я» до зачерствілого розуму, який відсторонює нас від наших найглибших емоцій.

Насправді ця критика розпочалася задовго до доби романтизму. Шефтсбері реагував у такий спосіб на розважливий гедонізм Лока, прагнучи відновити «щедру пристрасть», на яку спроможна душа[13]. Тим самим він став одним із натхненників школи «морального чуття». Пізніше Руссо у своєму красномовному стилі заперечив вузькі резони егоїстичного інтересу, що відокремлюють нас від інших і придушують резони серця. Велика вага, надана глибокому почуттю як складовій людської досконалості, емоційному настрою, чутливості, частково відбивала реакцію на надмірні вимоги впорядкованого розуму. Усе це лягло в основу класичних тез романтичного періоду, включно зі щойно згаданими нами висловлюваннями Шиллера в його листах «Про естетичне виховання людини».

[13] *Philosophical Regimen,* in *Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury,* ed. Benjamin Rand (London: S. Sonnenschein, 1900), p. 54.

Одна з форм цього протесту проти розділення могла привести від раціонального деїзму назад до традиційної віри. Саме таким був пієтистський рух. Справжня релігія не може полягати в інтелектуальному захопленні вченням; вона має привертати ціле серце, або є нічим. Граф Цинцендорф проголосив стислий та остаточний вирок апологетичній одержимості провідних богословів: «Хто хоче осягнути Бога інтелектом, той стає атеїстом»[14]. Далі цю традицію релігії серця підхопили Веслі та методисти, у яких вона набула екстатичних, часто видовищних форм, що глибоко непокоїли тих, хто найбільше лякався релігійного «запалу».

Однак та сама первинна реакція могла піти й у зовсім іншому напрямі. Тиранія розуму над чуттями в контексті більшості форм традиційної моральності передбачала засудження чистих бажань. Отже, реабілітація звичайних чуттів могла набути форми відкидання цієї моральної традиції, а заодно і її християнського підґрунтя, де людська природа виставлялася спотвореною та розбещеною. Тому деїзм Руссо відкидав вчення про первинний гріх. Інші продовжили цей шлях аж до гуманізму, де природне та спонтанне бажання розглядалося як джерело зцілення.

Отже, та сама реакція могла спрямуватися у двох діаметрально протилежних напрямах: до Джона Веслі (та сучасних п'ятдесятницьких рухів) і Девіда Герберта Лоуренса (та різноманітних культів звільненої сексуальності двадцятого століття). І це вже не кажучи про всі проміжні ланки між цими двома англійцями, життя яких розділяють півтора століття.

Що стосується авторів періоду романтизму, вони зрештою вирушили хто в першому, а хто в другому напрямі. Напевно, це нескладно зрозуміти. Адже романтизму притаманне й потужне іманентно-гуманістичне тяжіння до первинного ідеалу краси, й дуже піднесене розуміння найвищого в нас, яке має злитися з бажанням. Останнє часто висловлювалося в платонічних (Шеллі) або християнських (Новаліс) термінах, або тих і тих водночас (Гельдерлін).

[14] Nicholaus Ludwig von Zinzendorf, in *M. Aug. Gottlieb Spangenbergs Apologetische Schluss-Schrift...* (Leipzig and Gorlitz, 1752); фотографічний репринт у: Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, *Erganzungsbande zu den Hauptschriften*, ed. Erich Beyreuther and Gerhard Meyer, vol. 3 (Hildesheim, 1964), p. 181.

(2) Проте романтичний протест був спрямований не лише проти нашого внутрішнього розділення. Справді, це розділення можна було розтлумачити як відокремлення нас як моральних і розумних дієвців від нашої власної внутрішньої природи, і так само часто в ньому вбачалося наше відокремлення від великої єдності природи навколо нас. Але в іншому вимірі виявлялося, що цей самий наголос на розважливому розумі відокремлює нас і від співчутливого з'єднання з іншими. Отже, те, від чого нас відокремили модерні форми розуму та дисциплінованого порядку, можна було розтлумачити трьома способами: розважливий розум від'єднав нас від наших власних природних бажань, від людської спільноти (яка відтак може розпастися) і від великого перебігу життя в природі як цілому.

Шиллер у своєму шостому листі про естетичне виховання запропонував блискучий і надзвичайно впливовий опис того, як розриви всередині особистості поглиблюють розриви всередині спільноти, і як зцілення одних може зарадити зціленню інших[15]. Цей опис продовжує відлунювати в модерній культурі, свідченням чого є, зокрема, студентські протести в Парижі в травні 1968 року.

Однак це відчуття втрати не лише надихало гуманістичні програми відновлення, зокрема у вигляді проектів майбутнього соціалістичного суспільства. Так само воно могло вилитися й у ностальгічне переконання, що жадана єдність насправді лежить позаду – чи то у вигляді ідеального грецького полісу, чи то у вигляді справді цілісного середньовічного суспільства (як це стверджували Новаліс у своєму «Християнстві, або Європі» чи, в іншій формі, Карлайл у творі «Минуле та сучасне»). Ба більше, ці перспективні та ретроспективні моделі могли поєднуватися, як це було в тому ж таки періоді романтизму, коли деякі сподівалися на відродження прекрасної єдності греків, яка була перервана поступом християнського суспільства і яку ми зможемо повернути собі у складі вищої синтези (Гельдерлін, молодий Геґель).

[15] F. Schiller, *Letters on the Aesthetic Education of Man,* ed. and trans. Elizabeth Wilkinson and L. A. Willoughby (Oxford: Clarendon Press, 1967).

Такі «спіральні» метанаративи були тоді дуже поширеними[16]. У них ішлося про первинну єдність, яку заступило розділення на два протилежних терміни: розум проти чуттів, люди проти природи тощо. Це давало змогу сподіватися на майбутнє відновлення складнішої та багатшої єдності, яка зберігала б обидва терміни, розв'язуючи їхню суперечність. Через Ґеґеля цей наратив дістався Маркса й набув надзвичайної впливовості в сучасній історії.

(3) Одне з відгалужень цього потрійного поділу приводить нас до протесту проти ізольованого «я» як такого. Ідеться про відчуття того, що ми, позбавляючись зачаклованого світу, тим самим відриваємося від великого джерела життя та смислу, яким є навколишня природа. Знов-таки, це не неодмінно означало повернення до минулого; навпаки, романтики охочіше досліджували способи майбутнього поновлення зв'язків із природою, спираючись на наші виразні можливості.

Така романтична модель єдності з природою також нерідко надихалася греками, як прекрасно показує впливова поема Шиллера «Боги Греції» (*Die Götter Griechenlands*). За прадавніх часів єдність із собою та спілкування з природою в чутті були життєвою даністю:

> Прозірні поезії одіння
> Повивали чарами життя,
> Все проймало сил живих бродіння,
> Все владало даром відчуття.
> Благородне любляче начало
> Позначало кожен рух єства;
> Око втаємничене вбачало
> Скрізь присутність божества.

[16] Абрамс у своєму визначному аналізі цього періоду вказує, наскільки поширеними та важливими були ці «спіральні» наративи. Див.: M. H. Abrams, *Natural Supernaturalism* (New York: Norton, 1971), особливо розділи 3 та 4. Абрамс також вказує на глибоку залежність цих наративів від давніших моделей, включно з християнським розумінням історії спасіння (Heilsgeschichte).

Але цей зв'язок був зруйнований, і тепер ми бачимо «обезбожену» природу:

До свого величчя нечутлива,
Недбайлива до своїх щедрот,
Щастям животвору не щаслива,
Збіднена й спустошена стокрот,
До свого Художника байдужна,
Не свідома власної снаги, –
Кориться природа, вже бездушна,
Лиш законові ваги[17].

Попри песимізм цих рядків, і це роз'єднання також може бути складовою спірального наративу відновленої єдності.

(4) Один зі способів порушувати це питання відокремлення від природи варто згадати окремо. Ідеться про невдоволення суто інструментальним, «раціональним» ставленням до світу чи людського життя. Це заперечення щільно пов'язане з попереднім, оскільки зазвичай воно спрямоване проти того, що від'єднало нас від природи та перебігу життя – як усередині, так і зовні. Але напад на інструментальне ставлення до життя більше переймається іншою стороною цього самозамикання, яка має власні руйнівні наслідки. Прагнучи контролювати наше життя чи природу, ми знищили більшу частину того, що в них є глибокого та цінного. Ми забули про важливість балансів, які можна зруйнувати, але не можна створити силою інструментальної раціональності. У сучасних суперечках найважливішим з-поміж цих балансів вочевидь є екологічна рівновага всієї нашої біосфери. Лінія протестів, про яку мені зараз ідеться, є вирішальною для екологічних рухів нашого часу. Деякі з них, звичайно ж, ґрунтуються на міркуваннях тієї ж інструментальної раціональності; але вагома частина всього екологічного руху спирається на відчуття того, що ми вчиняємо докорінно хибно, сліпо, зарозуміло й навіть нечестиво, коли розглядаємо довкілля лише під кутом зору його придатності для задоволення людських потреб та цілей.

[17] Переклад Миколи Лукаша.

Годі й казати, що ця реакція також може набувати й атеїстичного, й християнського вигляду.

III. Противагою цій «романтичній» групі напрямів є інша група, яка в багатьох аспектах суперечить цій попередній. Якщо романтична критика розділення зазвичай пропонує рецепти зцілення, ті критики, про яких я кажу зараз, схильні вважати цю модерну настанову надто легковажною та оптимістичною. Вони часто вказують на непоправні розриви, й у їхніх міркуваннях відчуваються трагічні ноти.

(1) Зокрема, це відкидання деїстичної ідеї провидіння, як надто абсурдного та оптимістичного потурання людини самій собі. Таке відкидання може супроводжуватися чи не супроводжуватися глибокою побожністю. Якщо все, що відбувається, є доречним і скерованим на благо, це начебто заперечує трагедію, біль та невигойне страждання, реальність яких відома всім нам. Найвідомішим приводом для такого заперечення став лісабонський землетрус 1755 року, а найславетнішим його виразом – «Кандид» Вольтера, який одразу показав, що таке заперечення не обов'язково має підживлювати собою відчуття побожності. Навпаки, з його допомогою можна піддати сумніву всю ідею провидіння, а слідом за нею і віру в Бога як таку. Напевно, саме останнє виявилося найвагомішим наслідком такого заперечення впродовж останніх двох століть. Вельми поширений закид атеїстів християнству полягає в тому, що останнє пропонує по-дитячому оптимістичний погляд на людське життя, коли все зрештою завершується добре. Справді доросла людина не може вірити в таке й воліє обійтися без цих ілюзій, маючи мужність подивитися правді у вічі. Такі міркування складають один з найпотужніших чинників переходу від деїзму до виключального гуманізму в культурі вісімнадцятого століття.

Серед іншого, це заперечення, за спостереженнями Баклі, виявляє однобічність визначення християнства в термінах провіденціального деїзму, зокрема, в апологетичному контексті[18].

[18] Michael Buckley, *At the Origins of Modern Atheism* (New Haven: Yale University Press, 1987).

Воно показує важливість порядку історичних подій та ключову роль деїзму в розвитку модерних дискусій. Однак певним виправданням такого заперечення є й постійна наявність ліберального, очищеного християнства, яке не дуже-то розуміє, як йому осмислювати страждання.

У цьому запереченні справді є щось глибоке. Деїзмові чи християнству притаманна нереалістичність; але, на додачу до цього, тут є ще моральний бік справи. Нереалістичність не завжди є моральною хибою. Дехто може навіть захоплюватися християнами чи анархістами за їхні утопічні надії й за те, що вони ладні обстоювати речі, які іншим здаються цілковито недосяжними. Але коли йдеться про оптимізм Панглоса, нереалістичність тлумачиться як ознака незрілості, брак мужності та неспроможність побачити речі такими, якими вони є.

Ба більше, такій нереалістичності ще можна закинути, що вона певним чином знецінює і спустошує життя. Визнання життєвої трагедії не просто потребує мужності, а й акцентує її глибину та велич. Тут є глибина, оскільки страждання може унаочнити для нас якісь життєві смисли, що їх ми не бачили раніше, коли все здавалося чудовим і гладеньким. Зрештою, саме на це і спрямована трагедія як форма мистецтва. І тут є велич, яка проявляється в тому, як людина переносить страждання чи повстає проти нього. Отже, хай як це дивно, але картина життя, як потенційно безконфліктного блаженства, позбавляє нас чогось важливого.

Безумовно, саме це має на увазі Ніцше у своїй «Генеалогії моралі», коли каже, що люди не витримують не страждання як такого, а лише безглуздого страждання. Людям потрібно надати йому сенсу. І Ніцше відкрито вказує на те, що я називаю юридично-каральною моделлю: мовляв, ми страждаємо, бо згрішили – приклад вірування, яке поділяють, зокрема, й тому, що воно надає сенсу стражданню, яке в іншому разі було б нестерпним[19].

[19] *Zur Genealogie der Moral,* III, 28: "Die Sinnlosigkeit des Leidens, *nicht* das Leiden, war der Fluch, der bisher über der Menschheit ausgebreitet lag" (Munchen: Goldmann, Gelbe Taschenbucher), Volume 991, p. 135. («Нісенітність страждання, а *не* страждання, була прокляттям, яке донині простягалося над людством»).

Ніцше має певну рацію, хоча в мене є застереження стосовно його тези, що людині йдеться про вимогу смислу як такого – будь-якого смислу, а не якогось більш визначеного смислу. Ми вже бачили і ще неодноразово побачимо, що така ідея властива нашому модерному гуманістичному осягненню релігії, надаючи цілком визначеного (як на мене, сумнівного) забарвлення потребі людських істот у релігії. Серед інших цю думку Ніцше підхопили Макс Вебер і Марсель Ґоше[20].

І все ж тут схоплене дещо важливе. Надто поблажливе уявлення про людський стан випускає щось вирішальне, щось те, що для нас справді важить. Вживаючи вислів Барта, можна сказати, що у творіння є темний бік: поряд із радістю є чимало страждання невинних; але потім, на додачу до самого страждання, його наявність заперечується, історія жертви перекручується, навіть забувається, ніколи не виправляється й не відшкодовується. Поряд зі з'єднанням йде роз'єднання, відчуження, злість, взаємна забудькуватість – і все це ніколи не примиряється й не залагоджується.

Навіть коли голос віри хоче заперечити, що таким є останнє слово (як це, зокрема, заперечується в християнстві), ми не можемо заплющити очі на той факт, що впродовж нашого життя ми раз у раз сприймаємо таку ситуацію як остаточну. Це визнають усі великі релігії, пересуваючи свої надії в потойбічний вимір, який аж ніяк не заперечує реальність страждання, а, навпаки, цілком серйозно визнає цю реальність.

Відображенням цього є, зокрема, образ танцівника Шиви, який водночас руйнує та створює, або образ богині Калі. За всіх її недоліків, такою є і юридично-каральна модель, оскільки вона також визнає наявність темного боку творіння. Просте заперечення цього темного боку (яке для нас, сучасних християн, є постійною спокусою), залишає на його місці порожнечу або ж затуляє його неймовірно добродійною картиною, яка

[20] Див. цікаве обговорення ідей Макса Вебера в глибокому дослідженні: Eyal Chowers, *The Modern Self in the Labyrinth* (Cambridge,Mass.: Harvard University Press, 2004), глава 3. Див. також: Marcel Gauchet, *Le desenchantement du monde* (Paris: Gallimard, 1985).

може викликати в людях лише невіру чи повернення до того ж таки гіперавгустинового способу віри – хіба що (як третя можливість) вона призведе до відновлення таємниці Розп'яття, зцілення світу стражданнями Боголюдини. Якщо спробувати зафарбувати темну сторону Творіння, ми вже не бачитимемо й цієї центральної таємниці всієї християнської віри.

(2) Є ще інша реакція, яка повстає саме проти моделей доброзичливості та універсалізму в деїзмі та гуманізмі. Цього разу їм висувається звинувачення у згладжуванні. Якщо всі мають бути рівними, старі чесноти аристократії вже не цінуються – зокрема, героїзм та інші воїнські чесноти.

Це заперечення відкидає одразу й прихильність сучасного гуманізму та «цивілізованості» до рівності, й проголошення переваги миру над війною водночас зі ствердженням «буржуазних» чеснот продуктивності та позбавлення страждання. Усе це ставиться в контекст відкидання «екстравагантності» та «надмірності» й засуджується за згладжування, легкодухість, заперечення будь-яких високих і вимогливих ідеалів, заперечення всякого героїзму.

Ми можемо побачити такі думки у реакційних мислителів на кшталт де Местра, але також у Токвіля; у Бодлера, але також у Ніцше; у Шарля Морраса, але також у Жоржа Сореля. Вони знаходять собі місце у лівих і правих (хоча у двадцятому столітті їхня популярність серед правих є виразнішою), але також можуть набувати побожних форм («де поділися великі покликання аскетизму та самопожертви?»), і так само відлунювати в несамовитому антихристиянстві (Ніцше, який убачає в усьому цьому модерному егалітаризмі саме християнство, продовжене іншими засобами).

Само собою зрозуміло, що (2) легко поєднується з (1), але головне заперечення тут має інше спрямування, тому у своєму аналізі я розглядаю їх окремо.

(3) З тим та іншим міцно пов'язана критика тлумачення щастя, яким воно бачиться у контексті модерних ідей порядку. Це тлумачення, надто в його найпростіших, «земних» або чуттєвих формах (притаманних, зокрема, деяким різновидам

утилітаризму), часто заперечується як надто пласке, пусте, навіть принизливе. Ба більше, вважається, що воно не просто відбиває інтелектуальну помилку, якусь хибну теорію щастя, але також може бути основою принизливої практики, що поширюється в сучасному світі, загрожуючи занепадом людського життя. Люди, зведені до такого стану, зрештою вважатимуть головним сенсом свого існування «маленькі та вульгарні задоволення» (*les petits et vulgaires plaisirs*), в яких Токвіль добачав єдиний вцілілий клопіт підданих м'якого деспотизму[21], або, в ще страхітливішій уяві Ніцше, завершать своє життя як «останні люди»[22].

У звивистому просторі модерних суперечок цей напрям вочевидь перетинається з двома попередніми. З одного боку, він явно наближається до (2), бо ідея щастя тут розцінюється як низька та негідна людства; з іншого боку, він сполучається з (1), відкидаючи ту саму ідею щастя, як глибоко ілюзорну та нереалістичну. Хай би як людські істоти силкувалися бути щасливими, в такий спосіб досягти цього неможливо. Їхні спроби неодмінно зійдуть нанівець – або через природний, неминучий прихід страждання та смерті, або через придушене в них самих відчуття того, що насправді вони народжені для чогось вищого. Цю останню версію критики часто висувають християнські автори; але її можна так само розгледіти в Ніцшевому глузливому зображенні «останньої людини».

Ці три останніх напрями визначають не сталі позиції, а радше типи суперечок. Це означає, що конкретна критична позиція може зазнати спростування з боку вимогливішого погляду, який виявляє, що перша позиція є вразливою для такої самої критики вже на її власну адресу. Візьмімо як приклад (3): найприземленіший гедонізм Гельвеція зневажливо відкидається Руссо як принизливий; при цьому Руссо вводить у своє зображення людського щастя цілу низку вищих емоцій, а також внутрішньо притаманну людині любов до чесноти.

[21] Alexis de Tocqueville, *La Democratie en Amerique* (Paris: Garnier Flammarion, 1985), Volume II, Part IV, chapter 6, pp. 383–388.

[22] Див.: *Also Sprach Zarathustra,* Zarathustra Vorrede, section 5 (Munchen: Goldmann, Gelbe Taschenbucher), Volume 403, p. 16.

Але з трагічнішого погляду, це гармонійне поєднання людей у доброчесну республіку може здатися цілком утопічним, а в світлі суворіших вимог до подолання себе воно ж може постати і як надто поблажливе, недостатньо героїчне, «надто людське».

Ці потенційні переходи до нової більш-менш радикальної течії трапляються з більшістю напрямів, які я тут описую. Утилітарне Просвітництво було недостатньо духовним для мадам де Сталь та Бенджаміна Констана, але й вони, своєю чергою, виявилися надто приземлено-гуманістичними для Шатобріана. І так далі, і таке інше.

(4) Ще одна споріднена з попередніми лінія атаки стосується смерті. Модерні гуманісти схильні змальовувати людське процвітання в такий спосіб, що в цій картині немає місця для смерті. Смерть є простим запереченням, остаточним запереченням процвітання; з нею треба боротися й відкидати її аж до останнього моменту. На противагу цьому в постпросвітницькому світі розвинулася ціла низка альтернативних поглядів, які, залишаючись атеїстичними чи принаймні неоднозначними та нечіткими стосовно проблеми трансцендентного, вбачають у смерті (або принаймні в самому моменті смерті, або в ставленні до смерті) особливу ситуацію, коли сенс і призначення життя прояснюються або виявляються придатними до ретельнішого розгляду, ніж у моменти повноти життя.

Малларме, Гайдеґґер, Камю, Целан, Беккет – важливо зазначити, що це були не маргінальні, забуті постаті, а люди, чиї праці визначали уяву їхньої доби. Ми не розуміємо цього вповні, але маємо врахувати це в будь-якій своїй спробі зрозуміти протистояння гуманізму та віри. Дивно зазначити, що у цих та інших авторів виринають чимало тез, які нагадують про релігійну традицію, хоча в деяких випадках так само зрозуміло, що вони прагнуть відкинути релігію, принаймні таку, як вона розумілася дотепер.

Розділ 9

Темна безодня часу

Ті осі суперечки, які я окреслив у попередньому розділі, визначають велику частину сьогоднішніх дебатів довкола віри та невіри. Але, як я вже наголошував, це не просто дебати між вірою та невірою, де віра в Бога протистоїть виключальному гуманізму. Вир дискусії спрямовує обговорення в різних напрямах.

У дев'ятнадцятому столітті сталося грандіозне поширення невіри. Я маю на увазі не лише те, що багато людей втратили свою віру й припинили відвідувати церкви та синагоги, а й те, що були винайдені нові позиції, ніші чи простори для невіри. Якщо для поступового розвитку секулярності в моєму третьому розумінні ключову роль відіграє виникнення виключального гуманізму як альтернативи вірі, то в цей період спектр альтернатив цього ґатунку ширяться та збагачується.

У певному сенсі, ми можемо розглянути цей період радше як повторення, ніж як простий розвиток зсуву до антропоцентризму, що відбувся у вісімнадцятому столітті. Адже те та інше розділяє потужна хвиля побожності, яка почалася в Англії приблизно за часів французьких революційних війн (і частково була реакцією на ці прояви войовничої невіри) й була визначною рисою британського суспільства аж до останніх десятиліть правління королеви Вікторії. Спершу це були євангелічні рухи; потім до них додалася побожність Високої Церкви (High Church) в межах англіканства; всьому цьому вторило зростання чисельності дисидентських церков. У Франції ця хвиля почалася, звісно ж, за часів Реставрації. Церква намагалася відновити втрачені позиції й активізувати свою паству; ця робота поступово давала успіх аж

до останньої третини дев'ятнадцятого століття. Сполучені Штати приблизно від 1800 року охопила течія «другого пробудження» (Second Awakening) і формування євангелічного консенсусу, який частково відтіснив на другий план деїстичні погляди багатьох отців-фундаторів нової республіки. Чисельність церков тут неухильно зростала, і цей процес продовжився у двадцятому столітті.

Таким чином, поворот до невіри всередині або у другій половині дев'ятнадцятого століття був радше чимось новим. Його не можна тлумачити просто як поширенішу версію явища, яке нотувалося серед еліт найпередовіших суспільств у вісімнадцятому столітті. Була також і якісна різниця. У певному сенсі цей новий поворот був глибшим. Я маю на увазі не лише те, що інтелектуальні формулювання Конта чи Міля, Ренана чи Фоєрбаха є глибшими, ніж формулювання Бентама, Гельвеція чи Гольбаха (хоча я вважаю, що це правда). Така глибина відбиває й дещо інше, а саме те, що погляди невіруючих дев'ятнадцятого століття були глибше вкорінені в їхньому життєсвіті та засадничому відчутті реальності, ніж це було з аналогічними поглядами їхніх попередників.

Це проявилося в різний спосіб, але тут я хочу виокремити лише два з них. Перший стосується подальшого просування вже згаданого мною повороту від космосу до Всесвіту. Світ тепер уявлявся інакше, і під цією уявою я розумію дві речі, одна з яких є конкретизацією другої.

Перша аналогічна тому, що я описував раніше як «суспільну уяву». Насправді це можна вважати певним уточненням того опису. Суспільна уява – це загальновизнані в суспільстві світоглядні настанови, які дають цьому суспільству змогу функціонувати як ціле. Вона є «суспільною» у двох розуміннях: її загалом поділяє суспільство, і її предметом є також суспільство. Проте крім суспільства уява обіймає ще й інші предмети, й у цьому плані вона є «суспільною» лише в першому розумінні. Зокрема, вона охоплює численні способи уявляти собі світ, у якому ми живемо.

Отже, як суспільна уява містить різноманітні осмислення наших суспільних практик, так «космічна уява» осмислює

присутність у нашому житті навколишнього світу: зокрема, його місце в наших релігійних уявленнях та практиках, включно з продуманими богословськими вченнями; в наших оповіданнях про інші землі та інші часи; в ужиткових способах позначати пори року та перебіг часу; в тому, яку роль відіграє «природа» в нашому моральному та/або естетичному чутті; а також у наших спробах (якщо вони є) розвинути певну «наукову» космологію.

Другий і конкретніший прояв зміни нашої уяви про світ стосується передостанньої позиції в цьому переліку: ролі природи в наших моральних та естетичних уявленнях. Це лише один із багатьох способів формування нашого відчуття світу, але він має особливу вагу для тієї зміни, яку я намагаюся тут окреслити, тому я хочу приділити йому окрему увагу.

Зміна, що відбулася в цьому плані за останні півтисячоліття, є справді величезною. Із зачаклованого світу, сповненого духів і сил, ми перейшли до розчаклованого світу; водночас (можливо, це ще важливіше) ми перейшли зі статичного і в певний спосіб обмеженого світу до такого, що виглядає безкраїм, нескінченним і перебуває у стані довічної еволюції.

Світ, яким його знали раніше, обмежувався й охоплювався певними уявленнями про космос як світовий порядок, що визначає форми та будову речей. Платонічне за походженням уявлення про космос як «ланцюг буття» передбачає, що космос містить усі можливі форми буття (Лавджой називає це «принципом повноти»); космос настільки багатий, наскільки це можливо. Але кількість цих форм обмежена, й вони всі можуть бути утворені на підставі єдиного базового набору принципів. Хай би яким неосяжним цей світ здавався ненавченому спостерігачеві, ми знаємо, що він підпорядкований єдиному плану, що його можна пізнати на основі вказаних принципів. Хай би яким глибоким і бездонним він здавався, ми знаємо, що можемо сягнути його дна, торкнутися протилежного краю цієї раціональної будови.

Зараз я кажу про настанови теоретичного рівня. Але на рівні того, що я називаю уявою, ці теорії спираються на певне загальне розуміння, коли чуттєвий, матеріальний світ постає як

зумовлений Ідеями, оскільки навколишні речі є їхніми втіленнями, чи виразами, чи знаками вищої реальності, яку неможливо побачити безпосередньо. У зачаклованому світі така настанова є безсумнівною. Речі можуть виявитися вмістилищем духів чи сил, і ми відкриваємо це несвідомо, на рівні безпосереднього «досвіду», оскільки загалом вважаємо, що речі є саме такими. Потужна реліквія, від якої я сподіваюся отримати зцілення від тяжкої хвороби, постає для мене не просто як ще одна кістка, щодо якої можна висунути припущення, що вона має лікувальні властивості. Для мене вона одразу сповнена цілющою силою[1].

Далі ж сталося так, що для багатьох, навіть для більшості представників нашої цивілізації весь цей спосіб бачення світу пішов у минуле. Світ постає для них як розчаклований. Річ не лише в тому, що люди вже не вірять у старі теорії космічного ладу; ці теорії навіть не здаються їм цілком збагненними. На їхню думку, вбачати у фізичних реаліях втілення чи вирази чогось іншого просто безглуздо.

Уявлення про космос наших предків визначалося також іншою ідеєю: юдео-християнською картиною світу як створеного Богом і як місця з'єднання Бога та людства в історії гріхопадіння та спокутування гріха. Це також визначає порядок речей і встановлює зовнішню межу для будь-якого осягнення невимірних, незбагненних глибин фізичної реальності.

Час також здавався обмеженим. Ще до того, як дух модерної науки подав богословам ідею точно вирахувати момент творіння (на переконання архієпископа Джеймса Ашера, Бог створив світ о шостій вечора 22 жовтня 4004 року до Різдва Христова), глибини минулого вже були окреслені драмою розгортання в них стосунків між Богом і людством. Водночас це накладало певні межі на розмаїття сущого: світ, який ми бачимо, є тим, що його створив Бог, разом з усіма цими видами тварин, птахів і риб.

[1] Платонічна за походженням теорія речей як проявів ідей легко узгоджується з масовими уявленнями щодо зачаклованого світу. Те й те спирається на думку, що навколишні речі містять значущі для нас каузальні сили. Уявлення про космос у дусі Платона є теоретичним аналогом масового зачаклування, проявом того самого на рівні високої культури.

Ці самі істоти населяли світ завжди, так само, як у світі завжди мешкали люди.

Цей біблійний світогляд може з'єднуватися з уявленням про космос. Звісно, тут є моменти незбіжності: наприклад, тезу Аристотеля, що світ існував вічно, важко узгодити з ідеєю творіння світу *ex nihilo*. Однак Аристотель так само не визнавав еволюції, підтримуючи ідею незмінної ієрархії живих видів.

Водночас розуміння речей як знаків чи виразів вищої реальності легко стає складовою уявлення про світ як створений Богом. Те, що створив Бог, так само має значення, як слова, які ми вимовляємо. Неоплатонічне за походженням бачення світу, рано знайшовши собі взірцевий вираз у творах Псевдо-Діонісія Ареопагіта, стало однією з провідних ідей середньовічної теології.

Ця виведена з Писання настанова також підтримувала певний спосіб розуміння світу, тісно пов'язаний із засадничими ідеями космічної будови. Розуміння речей як знаків і засобів звернення Бога до нас зміцнювало сталість космосу в цьому короткому часовому проміжку. Світ довкола нас – це промова Бога, й у контексті біблійної історії це не залишало місця для жодного іншого бачення світу, крім того, де світ виходить з рук Божих. Понад ознаки змін та незбагненних відмінностей існують сталі межі, визначені первинним актом творіння.

Тепер же все це розуміння, зумовлене відчуттям меж світобудови, зійшло нанівець. Наше відчуття Всесвіту визначається якраз через його широту та неосяжність: широту в просторі й насамперед у часі, неосяжність довгого ланцюга змін, з якого поступово виникли сучасні життєві форми. Втім, безпрецедентною для людської історії є насамперед відсутність будь-якого приступного й очевидного розуміння того, як ці широта та неосяжність визначаються й окреслюються якимось первинним планом. Попередні образи Всесвіту як такого, що проіснував незмірно довгий час (як-от у стоїцизмі чи індуїзмі), все ж були обмежені ідеєю повторюваних циклів (на кшталт «великих епох» стоїків). Сьогодні ж наш світогляд ніде не сягає твердої межі.

Я хочу наголосити, що мені йдеться про наше *відчуття* речей, а не про зміст людських вірувань. Багато хто й сьогодні вважає, що Всесвіт був створений Богом і у певному сенсі скерований його Провидінням. Я ж маю на увазі спосіб, яким Усесвіт спонтанно уявляється, а відтак стає предметом досвіду. Для нас уже не є звичним безпосередньо відчувати Всесвіт як вочевидь влаштований із певним наміром, хоча через роздуми, медитації та духовний розвиток ми можемо дійти такого бачення.

Описи цієї зміни часто зводяться, цілком або частково, до історії про те, як біблійна космологія змінилася поступом науки у вигляді еволюційної теорії. Це важливий складник; наукові відкриття справді відіграли тут помітну, ба навіть вирішальну роль. Моя незгода з такими описами полягає в тому, що вони розповідають про заміну однієї *теорії* іншою, тоді як мені цікава зміна нашого відчуття речей, нашої космічної уяви – інакше кажучи, всього нашого засадничого розуміння й відчуття світу.

Зрозуміло, що це не одне й те саме. Деякі теоретичні зміни можуть ніяк не зачіпати нашої уяви – зокрема, це стосується більшості глибоких і проникливих відкриттів сучасного природознавства. Інколи наукові відкриття можуть сприяти підриву чи знищенню давнішої уяви – це безумовно сталося з космологічними та біологічними відкриттями, які призвели до появи теорії Дарвіна. Але навіть у таких випадках наука неспроможна однозначно зумовити характер нової уяви, що заступає місце попередньої. Щоб збагнути це, ми потребуємо повнішої та ширшої історії, яка охоплює перетворення й науки, й космічної уяви.

Саме така ширша історія потрібна нам для наших теперішніх цілей. Знехтувати повнішим описом ми могли б лише у разі, якби визнали правду найпростішої історії «секуляризації», де наука сама по собі зумовлює модерну невіру. Однак у подальшому викладі я сподіваюся показати глибоку незадовільність такого підходу.

Навіть теперішнє спрямування розвитку науки насправді важко зрозуміти без врахування ширшого контексту.

Зміну на рівні теорії простежити досить легко. Її можна поділити на дві категорії. По-перше, це неймовірне розширення

старого космосу, центром якого була Земля, а довкола неї оберталися небеса із закріпленими на них планетами та зірками. Хай би яким розлогим уявлявся цей космос у стародавні часи, він сягав своєї межі у зовнішніх сферах. Водночас біблійна історія встановлювала його первинну межу в часі. Але тепер постала ідея про те, що наша сонячна система – лише найближче оточення однієї з численних зірок галактики, а згодом виявилося, що і ця галактика є лише однією з незліченної кількості інших. Уже наприкінці шістнадцятого століття Джордано Бруно висунув ідею нескінченного Всесвіту, що складається з незчисленних світів.

Розширення простору не лише відсунуло у нескінченність зовнішню межу Всесвіту, а й відкрило внутрішню нескінченність мікроскопічного світу. Речі, яких ми свідомі у нашому повсякденному житті, зазнають визначального впливу не лише з боку навколишнього безмежного світу, а й з боку власної мікробудови, зумовленої недослідженою цариною нескінченно малого. В усіх напрямах витоки реальності губляться в невідомому й досі непізнаному. Саме це відчуття визначає осягнення світу як «Усесвіту», а не «космосу», і саме це я маю на увазі, коли кажу, що погляду на Всесвіт притаманна «глибина», якої не мали попередні уявлення про космос.

Втім, хай би як нас вражала ця просторова неосяжність, розширення часу зачіпає нас ще глибше. Від космосу, вік якого не перевищує якихось п'яти-шести тисяч років, ми переходимо до минулого, яке Бюффон одного разу назвав *le sombre abîme du temps* – «темна безодня часу»[2]. Сила цього прикметного образу зумовлена тим, що довгий протяг минулого, на відміну від широчині навколишнього світу, ховає від нас процес нашої

[2] Див.: Paolo Rossi, *The Dark Abyss of Time*, trans. Lydia Cochrane (Chicago: University of Chicago Press, 1984), pp. 108–109. Чи запозичив Бюффон цей вираз у Шекспіра? У «Бурі» Просперо розпитує Міранду про те, що вона пам'ятає, такими словами: *What sees thou else / In the dark backward and abyss of time?* (дія 1, сцена 2, рядки 49–50 [у перекладі М. Бажана: «А що іще ти бачиш, зазирнувши / В туман минулого, в бездонність часу?»]). Цією згадкою про Шекспіра я завдячую Ліндсею Вотерсу.

власної ґенези, нашого справжнього походження. Звичайно, неосяжний Усесвіт галактик теж можна помислити як темний, позаяк здебільшого він складається з порожнечі; але його також можна уявити і як освітлений незліченними зірками. Що ж до незліченних минулих віків, то вони є темними в іншому сенсі: намагаючись дослідити їх, ми доходимо присмерків нашого власного сходу, за якими постає глибока ніч, що з неї постали ми як свідомі – світлоносні – істоти.

Безперервний біблійний наратив був схожим на промінь світла, що доходив самісінького дна колодязя (який ретроспективно здається нам зовсім неглибоким). Коли ми відкидаємо цей наратив або принаймні вже не сприймаємо його як хроніку подій у буквальному розумінні, віддалене минуле стає темним. Воно темне, бо бездонне – безумовно, саме це (серед іншого) має на увазі Бюффон. Але воно також темне й тому, що передує виникненню відомого нам світла: усвідомлення нами навколишніх речей. «Темним» є і саме це виникнення, бо нам важко його зрозуміти, ба навіть якось собі уявити.

Люди стають уже не співзасновниками космосу, а лише мешканцями його зовсім нещодавнього минулого. Дідро висловив цю ідею в таких словах:

> Qu'est-ce que notre durée en comparaison de l'éternité des temps? ...Suite indéfinie d'animalcules dans l'atome qui fermente, même suite indéfinie dans l'autre atome qu'on appelle la Terre. Qui sait les races d'animaux qui nous ont précédés? qui sait les races d'animaux qui succéderont aux nôtres?[3]
>
> Що таке тривалість нашого життя порівняно з вічністю часу? ...Нескінченна низка мікроорганізмів в атомі, що бродить; така ж нескінченна низка в іншому атомі, який називають Землею. Хто відає, які породи істот передують нам? хто відає, які породи істот заступлять місце теперішніх?

Ці слова, записані майже за століття до Дарвіна, ведуть до другого важливого для нас прояву зміни. У попередніх уявленнях про космос світ здавався сталим і незмінним. Натомість наше

[3] Denis Diderot, *Le Rêve de d'Alembert,* in *Oeuvres,* p. 299.

усвідомлення Всесвіту ґрунтується на відчутті того, що речі змінюються й еволюціонують. Процес цієї еволюції такий самий розлогий та неосяжний, як та безодня часу, в якій він розгортається. Ми можемо поділити цей прояв на дві категорії: світ, у якому ми живемо, здається таким, що розвинувся з якогось попереднього стану, а життєві форми постають як такі, що змінюються еволюційним шляхом – включно з людським життям.

Перехід світогляду від обмеженого, сталого космосу до розлогого Всесвіту, що еволюціонує, починається в першій половині сімнадцятого століття й загалом завершується на початку дев'ятнадцятого – хоча остаточну крапку в цьому процесі поставить публікація «Походження видів» Дарвіна у 1859 році.

Ми можемо розглянути це як класичну «історію успіху», в якій відповідальна спроба здати собі справу щодо фактів бере зрештою гору над авторитетом традиційних вірувань. У цьому є певна рація, бо деякі наукові відкриття важко узгодити з традиційною історією. Прикладом можуть бути викопні рештки у скельних породах. Крім того, уявлення про історію інших народів – єгиптян, халдеїв, китайців – сягають у минуле значно далі за ті п'ять-шість тисяч років, про які йдеться в Біблії. Відкриття Нового Світу, нових народів і незнаних досі видів тварин було важко поєднати з історією Всесвітнього потопу. Якщо всі сьогоднішні люди та тварини є нащадками тих, хто врятувався в ковчегу, як деякі з них дісталися Америки? Припустімо, люди допливли туди в човнах; але як бути з лосями?

Втім, філософія науки останніх десятиліть навчила нас того, що без адекватної альтернативної системи пояснень навіть найупертіші факти насправді не змушують нас відкидати наші традиційні переконання; ба більше, доволі часто вони їх, навпаки, підкріплюють.

Зокрема, викопні рештки можуть виявитися геологічними формаціями, які утворюються самими скелями, а уявлення про історію халдеїв можна відкинути як марні та даремні розумування людей, що втратили зв'язок зі справжньою релігією й

тому намагалися роздмухати свою важливість, приписавши собі стародавнє походження[4].

Для того, щоб ці «факти» дали нам новий науковий плід, потрібні були ще дві речі: наявність альтернативних систем пояснень і послаблення впливу старих ідей космосу на нашу уяву.

У певному сенсі, перше було вже наявне. Лукрецій ще за часів античності запропонував «еволюційну» картину, в якій тварини та люди спонтанно породжувалися землею. А модерна механістична фізика, підхоплюючи деякі ідеї Лукреція та Епікура, одразу уможливила теорію фізичних перетворень. Декарт запропонував опис можливого походження теперішнього світу відповідно до дії незмінних фізичних законів, незалежно від первинного розподілу матерії.

Що ж до другого, то ми легко можемо зрозуміти, як і чому послабився вплив традиційних ідей космосу – принаймні серед освічених еліт, які висували й обговорювали ці наукові теорії. Річ у тім, що ідеї космосу були щільно пов'язані з двома світоглядними настановами: сприйняттям світу як зачаклованого та речей як виразів/втілень духів і сил (як я вже пояснював раніше), а також складним розумінням часу, в якому секулярний ланцюг подій був переплетений із вищими часами (хай би то була Платонова вічність або вічність християнського Бога). Розчаклування світу й відкидання вищих часів неминуче мали послабити традиційний світогляд.

Віру в невеликий проміжок земної історії, шість тисяч років якої постають з Божественної вічності в акті цілеспрямованого творіння, важко було підірвати, допоки присутність цієї вічності постійно відчувалася, а її сила особливо зосереджувалася у певних місцях, часах та діях. Втім, що більше люди переходили до життя в суто секулярному часі, як Божественна вічність – а відповідно й акт творіння – перетворилися на предмет звичайного *вірування*. І хай би як добре воно було підкріплене тими чи іншими раціями, уявлення так само легко могло пристати на інші пояснення тих самих незручних фактів.

[4] Див.: Дідро, «Сон Д'Аламбера», розділ 22.

Саме таким було тло для появи вже згаданого мною раніше дивовижного факту, на який вказав Майкл Баклі[5]: вочевидь непропорційне зосередження християнської апологетики тих століть на доказах буття Бога та його доброзичливості через устрій всесвіту. Сучасній людині, віра якої, напевно, значно більше надихається думками про сенс життя та відчуттям Божої любові, ця надмірна увага на зовнішніх ознаках космічного устрою здається щонайменше дивною; вона, найпевніше, вважатиме цей шлях до Бога черствим і загалом недоречним.

І втім, Роберт Бойль заповідає річний дохід у п'ятдесят фунтів «освіченому богослову», який має виголосити «по вісім проповідей на рік, доводячи правоту *християнської релігії* проти невірних, тобто атеїстів, теїстів [себто деїстів], поган, євреїв та магометан»[6]. Бойлеві лекції виголошували деякі з найбільших мислителів того часу, і вони переважно зосереджувалися на спробах довести існування Бога, його благість та істинність біблійної історії через порядок речей у світі.

Чи означає це, що ті люди не мали глибинного релігійного чуття? Аж ніяк. Але навряд чи є випадковістю, що це розпорядження в заповіті зробив Бойль, великий теоретик механістичного атомізму, прибічник «корпускулярної філософії». Цей крок убік розчаклованого Всесвіту в суто секулярному часі не міг не послабити переконання, тісно пов'язані з безпосереднім, інтуїтивним відчуттям космосу.

Механістична теорія справді відкинула одну з рис традиційної ідеї космосу – ту, що походила з платонічного погляду на речі як впорядковані Ідеями. Проте ця теорія прекрасно узгоджувалася з іншими рисами тієї ж ідеї: наприклад, що світ створений доброзичливим Богом, у тому числі й заради потреб його людських створінь. Це ствердження мети творіння тепер можна було переосмислити в механістичному дусі, наголошуючи на тому, що устрій речей є таким, щоб породжувати добродійні для нас плоди. Я вже зазначав, що такою була одна із засадничих ідей модерного морального порядку.

[5] Michael Buckley, *At the Origins of Modern Atheism* (New Haven: Yale University Press, 1987).

[6] Rossi, The Dark Abyss, p. 69.

Втім, механістична теорія послаблювала віру здебільшого зовсім не тим, що спростовувала Платона чи Аристотеля. Справжня проблема полягала в тому, що механіцизм підривав засади зачаклування, не давав змоги розглядати навколишні речі як вирази чи втілення вищої реальності, а відтак робив присутність Бога в космосі такою, що вже не відчувається безпосередньо чи принаймні геть не відчувається у старий спосіб. Силу Бога вже неможливо було відчути чи побачити, як раніше; тепер її треба було розпізнавати в устрої речей – так, як ми розпізнаємо мету розробника чи користувача в якомусь штучно створеному приладі чи механізмі. Недаремно цей образ раз у раз виринає в міркуваннях того часу, зокрема, у поширеному порівнянні Всесвіту з годинником.

Отже, пильну увагу християнської апологетики до устрою всесвіту зумовила не лише наявність тут інтелектуальної проблеми (ніби дехто сумнівається і має отримати докази того, що світ влаштований цілеспрямовано і з добрим наміром). Ця проблема стає справді пекучою, коли люди гостро відчувають брак у світі чогось, що раніше вважалося їхньою постійною і звичною підтримкою. Часто-густо брак цієї підтримки сприймається ними як загроза вірі загалом, а отже, людям потрібні запевнювання, що такої загрози насправді немає.

Звичайно ж, я кажу про потребу, яку відчували не лише слухачі Бойлевих лекцій, а й, цілком можливо, також і лектори, і сам Бойль. Ця одержимість космічним устроєм здаватиметься дивною лише в пізнішу добу, коли всі вже звикнуть до розчаклованого Всесвіту, а віруючі сформують умонастрій, який вже зосереджується на інших способах відчуття Божественної присутності.

Упродовж останніх століть ці тривожні наслідки раптового зникнення традиційно відчутної підтримки неодноразово повторювалися у численних контекстах: як-от «реформи згори», коли суспільна влада раптово припиняє підтримку священних місць (англійська Реформація, Велика Французька революція тощо), або занепад сільських парафій, який ми обговорюватимемо пізніше в контексті ситуації двадцятого століття. Реакція людей значно більше визначається цим контекстом відчутої

потреби, ніж віковічною суперечкою віри та невіри; апологетика сімнадцятого століття тут не є винятком.

Втративши платонічну сторону ідеї космосу, багато віруючих відчули, що вони мають тим більше неухильно триматися за її біблійну сторону, визнану в усіх деталях. Але ця неухильність зумовлювалася також і самим науковим контекстом. Стара ідея космосу широко спиралася на знаки та зв'язки між світом речей і світом духів. Нова наука прагнула усунути це все як «ідолів» (у термінології Бейкона), висуваючи натомість буквальне розуміння фізичної реальності як царини незначущих речей. Цей підхід, поєднаний із протестантським наголосом на Біблії як найвищому авторитеті, призвів до відмови від старих багаторівневих коментарів до Біблії з їхніми аналогіями, пошуками зв'язків та символічних стосунків. Звідси постала ідея сприймати Біблію насамперед як хроніку подій і намагатися вивести з її описів максимум точності: типовий проект постгалілеєвої доби, який завершився сміховинно точними підрахунками архієпископа Ашера.

Християнська віра, розглянута в цьому світлі, втримується чи руйнується разом із точною історичністю докладних описів Книги Буття. Тобто або Всесвітній потоп справді відбувся точно чи приблизно за 1656 років після створення світу, або Біблію «спростовано».

У цьому погляді – порівняно з тими, що йому передували, – звертає на себе увагу цілковита відсутність таємниці. Точніше сказати, таємниця припускається у справах Божих, які нам годі збагнути, але вона геть зникає з його творіння. У цьому плані такий світогляд рухався в тому ж напрямі, що й протестантська Реформація, і просунувся ще далі від неї у прагненні вилучити сакральне зі створених речей на підставі того, що сакралізація речей є формою ідолопоклонства.

Самі історичні події під таким кутом зору є цілковито збагненними. Неосяжними для нас є лише випадки Божественного втручання, але їх також можна частково зрозуміти, мірою того, як Бог сам відкриває свої наміри. Ньютон розрізняє пояснення звичайного ходу речей відповідно до відкритих нами природ-

них законів – і спроби пояснити походження цього світу, який постає внаслідок незбагненного для нас акту творіння. Таємниця створення наявного ладу речей міцно вкорінена в намірах Божих, і її можна збагнути лише частково, наскільки Бог відкриває свої наміри людям. Розуміння теперішнього устрою речей є цілком здійсненним для нас, і тут не залишається жодної таємниці; розуміння ж їхнього походження набагато перевершує наші власні сили, і нам не варто цього прагнути, бо відповідь лежить поза межами нашого світу. Внутрішньо-космічної таємниці немає[7].

Ворожість до таємниці з боку захисників релігії є доволі дивною, і вона мала парадоксальні наслідки, до аналізу яких ми невдовзі перейдемо. Одним негайним наслідком стало те, що захисники віри перейнялися тим же настроєм, що і їхні найзатятіші вороги. Саме відтоді такі захисники віри стали постійними учасниками модерних дебатів аж до нашого часу.

Гарним прикладом може бути суперечка у Сполучених Штатах між ідеологічними дарвіністами та деякими біблійними фундаменталістами. Під першими я маю на увазі тих, хто не лише визнає добре доведені факти еволюції (як-от походження біологічних видів, включно з людьми, одне від одного), а й догматично стверджує, що остаточне пояснення механізму еволюції – якщо ми коли-небудь його дійдемо – у жоден спосіб не буде посилатися на Божественний задум чи устрій. (Із цього погляду, устрій може відкриватися нами лише на рівні того, що ми досліджуємо – але він не мусить бути апріорною настановою самої еволюційної теорії). Непримиренними супротивниками ідеологічних дарвіністів є «креаціоністи», які прагнуть цілковито відкинути ідею еволюційного походження видів, принаймні коли це стосується людей. Зерно наявної тут внутрішньо-космічної таємниці, яку відчуває більшість людей, що не перебувають у полоні обох цих ідеологій – а саме: як могло статися, що певний устрій постав у Всесвіті, яким керує випадковість, – категорично відкидається обома сторонами. Креаціоністи при цьому дотримуються позиції Ньютона: таємниця цілковито

[7] Там само, с. 42–44.

міститься в Божественній волі, яка вивергається в історію цілком сформованою у вигляді особливого акту творіння. Навряд чи можна знайти ще потужніший вираз постгалілеєвої ворожості до таємниці. Втім, те саме можна сказати й про апокаліптичні провіщення деяких протестантських сект, які нагадують наукову фантастику сполученням реалістичних деталей із дивовижною неймовірністю своєї загальної ідеї[8].

Отже, тоді, як і зараз, у Європі після Галілея, як і в Америці після справи проти Скоупса (більше відомій, як «мавпяча справа»), послаблення віри, частково зумовлене розчаклуванням, поєднувалося з інтеріоризацією цього розчаклування, породжуючи непримиренне протистояння «релігії» та «науки» в їхній химерній взаємозалежності одна від одної. Саме це протистояння якнайвиразніше далося взнаки в популярній серед невіруючих і невиправно однобічній історії про так звану «смерть Бога», коли одна сторона, надихаючись суто інтересами «науки», тобто знаходячи адекватне пояснення незаперечним фактам, атакує іншу, яка начебто обстоює переважно ненаукові світоглядні настанови, спираючись на застарілі вірування та/або традиційні авторитети.

Проте справжня історія не відповідає такому сценарієві. Якщо ми подивимося на ранньомодерний період, який цікавить нас зараз, ми побачимо, що мантію поміркованих науковців там часто вдягали якраз захисники ортодоксальної релігії. Ньютонове розрізнення між поясненням походження світу та поясненням його теперішнього функціонування мало акцентувати неможливість здійснення першого. Цей крок був спрямований проти епікурейської моделі, відродженої Декартом: коли теперішній стан речей пояснювався як похідний від їхнього первинного стану. Правовірні християни могли побоюватися, що звідси потягнеться ланцюжок до Епікурового розуміння випадку та необхідності, несумісного з ідеєю Божественного

[8] Див., наприклад, цикл романів про «кінець світу» Тима Лахея і Джеррі Дженкінса. Першим серед романів циклу, який дав назву всій серії *Left Behind* («Покинуті»), був роман *Left Behind: A Novel of the Earth's Last Days* (Wheaton, Ill.: Tyndale House, 1995).

задуму, або навіть і до відродження Аристотелевої ідеї вічного Всесвіту. Збереженню віри в Божественний задум краще сприяла картина Всесвіту, в яку намір Творця було вписано від самого початку.

Багато хто вважав, що саме цю картину й має обстоювати наука. Ньютонові закони механіки можна було чітко обґрунтувати, натомість будь-яка теорія походження світу виглядала невиправно умоглядною. Той, хто вдавався до подібних розумувань, прагнув «висновувати світ», «конструювати гіпотези», розбудовувати системи – словом, робити все те, чого уникала тверезa наука в Ньютоновому стилі. Тюрго питав Бюффона, чому той взагалі намагається пояснити походження Сонячної системи: чому, казав Тюрго, «ви хочете позбавити Ньютонову науку притаманної їй простоти та мудрої стриманості? Відкидаючи нас знову в пітьму гіпотез, чи хочете ви підтримати картезіанців, з їхніми трьома елементами та їхнім формуванням світу?». Кондильяк висловлював ті самі побоювання:

> Якщо філософ, глибоко зануривши у свої досліди, спробує зрушити матерію, він може робити з нею все, що йому заманеться: ніщо його не стримує. Це тому, що його уява змальовує йому все, чого він бажає, і нічого більше. Але такі довільні гіпотези не розкривають жодної істини: навпаки, вони гальмують прогрес науки і стають найбільш небезпечними через помилки, до яких вони нас підбурюють[9].

Такі спроби були засуджені як «вигадки», діаметрально протилежні відповідальній науці. Однак чи випливає з цього, що Ньютон, Тюрго, Кондильяк та інші турбувалися лише про інтереси науки, коли їхні опоненти мали на думці щось інше? Безумовно, ні. Радше це означає, що мотиви всіх учасників дискусії були змішаними – або, точніше, що чиста любов до істини, не забарвлена жодними пристрасними переконаннями, може існувати хіба в якомусь іншому Всесвіті, але не в нашому.

Чисте протистояння «релігії» та «науки» є вигадкою – чи радше ідеологічним конструктом. Справжнє протистояння

[9] Цитоване в: Rossi, *The Dark Abyss*, pp. 44–45. (Український переклад зроблено з цитованого Тейлором англійського перекладу. – *Прим. перекл.*).

точиться між мислителями, кожен з яких має складну систему переконань, і саме тому реальна історія суперечки (як прекрасно показав Россі) виглядає настільки заплутаною та безладною на тлі цієї «ідеальної моделі».

Візьмімо, як приклад, Томаса Барнета – автора «Священної теорії Землі» (1689). Багато в чому він був деїстом, який волів уточнити біблійну історію і вірив, що може наново викласти основні моменти цієї історії (створення світу, Всесвітній потоп і майбутній Апокаліпсис) у науковий спосіб. Проте в цьому викладі він змальовував наш теперішній світ не як такий, що вийшов з рук Божих у момент Творіння, а як зруйновану версію цього останнього, як світ, спустошений Всесвітнім потопом. Інакше кажучи, у своєму прагненні підтвердити головні моменти юдео-християнської історії, Барнет зрікся картини сталого, незмінного світу й зробив рішучий крок убік еволюційної історії, в процесі якої мав постати той світ, що існує зараз[10]. Тому неможливо сказати, що Барнет однозначно перебуває на тому чи тому боці уявного протистояння.

Те саме, хоча й з інших підстав, можна сказати про Віко. Серед іншого, він мав цілком ортодоксальне прагнення дискредитувати хронології китайців, халдеїв тощо, які навіювали сумніви щодо правдивості коротшої історії, яку було подано в Біблії. Але він розв'язав цю проблему за допомогою тези, що лише євреї, тобто нащадки Сима, зберегли справжню хронологію, коли інші нащадки Ноя зазнали катастрофічного занепаду, аж до їхнього повернення до звіриного стану, після якого вони знову відродили цивілізацію, але вже з неминуче більшою домішкою міфу, включно з їхніми фантастичними хронологіями.

Це, знов-таки, не дає нам змоги розташувати Віко однозначно по той чи інший бік уявної суперечки. Його наміри були цілком ортодоксальними, але він був серед перших, хто висунув теорію походження людської культури з практично нелюдського, звіриного стану. У такий спосіб він допоміг поховати картину сталого людства, яким воно начебто було від самого початку, й

[10] Див.: Rossi, *The Dark Abyss,* chapter 7, та Stephen Jay Gould, *Time's Arrow, Time's Cycle* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987), chapter 2.

відіграв важливу засадничу роль у формуванні нашого модерного чуття історії, коріння якої губиться в темряві[11].

Тож як нам описати стан, у якому перебували Барнет та Віко? Найпростіше сказати, що вони відчували тиск з обох боків, оскільки справді бажали виступити на захист (бодай частини) традиційних поглядів, але також мусили врахувати деякі вперті факти – внаслідок чого вони вдалися до тих новацій, які й зробили їх обох фундаторами світогляду, що його ми тепер вважаємо «науковим» і який начебто взяв гору над «релігійним». Однак така оцінка навіть близько не відповідає їхнім справжнім поглядам. Барнет для доведення реальності Всесвітнього потопу не потребував гіпотези спустошеного світу, і так само Віко для спростування довших хронологій інших народів не потребував гіпотези про період дикунства.

Насправді ми не зможемо зрозуміти логіку їхнього міркування, допоки не розширимо контекст нашого розгляду. Нам не допоможе ані «наука» (як бажання вірогідно пояснити незаперечні факти), ані «релігія» (як спроба за всяку ціну втримати традиційні погляди). Натомість нам треба врахувати, як історія та Всесвіт поставали в їхній моральній та естетичній уяві. Безумовно, вони дотримувалися (якоїсь частини) традиційних релігійних вірувань; але їхні релігійні переконання не були відокремлені від їхньої моральної уяви – навпаки, ця уява відчутно вплинула на їхнє сприйняття традиційних вірувань.

Отак зрозумівши Барнета і Віко, ми зможемо справді побачити в них ключові постаті процесу зміни уявлень про космос. Інакше кажучи, ми зможемо простежити, як те, що ми сьогодні вважаємо модерними уявленнями про космос, починає визначати їхні релігійні почуття та переконання.

Гори Землі видавалися Барнетові «руїнами розореного світу». Вони показували «певну велич Природи, так само як зі старих храмів та зруйнованих амфітеатрів римлян ми висновуємо думку про велич цього народу». Руїни є для нас одним зі шляхів доступу до прадавніх часів; вони поєднують нас із невідновлюваним минулим, частково втраченим світом, що

[11] Rossi, *The Dark Abyss*, chapter 26.

існував у своєрідній напівтемряві. Коли нас зворушують руїни, ми переймаємося відчуттям втрати; поціновуємо велич, але також відчуваємо її скороминущість. Ми занурюємося в час, гостро відчуваючи свою неповноту в ньому. Саме з цими відчуттями діячі Ренесансу споглядали «храми та амфітеатри римлян». Той факт, що тепер ми відчуваємо те саме з приводу природного світу, засвідчує, що в нас сформувалося нове відчуття прадавніх часів і що для нас існує глибока та зворушлива правда в тому, щоб сприймати світ не як сталий, а як такий, що еволюціонує. У праці Барнета ця істина вилилася в картину гріхопадіння, осмисленого як катастрофічна руйнація нашого світу внаслідок покарання за гріхи людства. Саме тут формується нова космічна уява, навіть якщо її пізніші вирази будуть вже істотно іншими.

На додачу, ті самі руїни вражають нас ще в інший спосіб. Ми сповнені благоговіння перед їхньою величчю. У цих горах, пустелях та океанах ми бачимо чужу й дивну широчінь, яка робить нас карликами, перевершує наше розуміння і, здається, аж ніяк нас не потребує. Але звичні для сучасної апологетики докази буття Бога від будови Всесвіту всі зосереджені на тому, що наш світ створений задля забезпечення наших потреб. Вони подають природу як упорядковану, збагненну та приязну для людини, радше як сад, ніж як необроблену дику місцевість.

Картина світу, змальована Барнетом, відверто суперечить цьому антропоцентричному способу відшукування Божественної присутності в природі. Але вона відкриває Бога в інший спосіб:

> Мені здається, що найвеличніші явища природи є найприємнішими для споглядання; після великого небесного склепіння й тих безкраїх просторів, де перебувають зірки, ніщо не викликає в мене більшого задоволення, ніж широчінь моря та височінь земних гір. У вигляді цих речей є щось величне та високе, що навіює нам великі думки та пристрасті; в таких випадках ми природно згадуємо про Бога та Його велич. Як усе, що бодай трохи нагадує НЕСКІНЧЕННЕ, як усе, що перевершує наше осягнення, ці речі сповнюють і переважають наш розум своєю надмірністю, вводячи його в приємний стан заціпеніння та захоплення[12].

[12] Ibid., pp. 36–37.

По суті, Барнет звертається тут до того, що у вісімнадцятому столітті називатимуть «піднесеним».

Віко, як ми бачили, відкриває шлях до опису того, як люди піднялися від тваринного стану до власне людяного. Однак це не є вимушена поступка з метою врятувати істинність біблійної історії. Радше це прояв нового розуміння Провидіння, спроможного вивести цих сліпих істот – через їхні власні обмежені пристрасті – знову до цивілізації та людяності. Світ поганських народів відновлює свій лад, оскільки «деякі дикі люди зібралися гуртом завдяки певному людському чуттю або інстинкту»[13].

Віко намагається простежити ґенезу людства, почавши з нижчої природи – тобто дослідити щось таке, що напевно неможливо цілковито зрозуміти й безумовно неможливо осягнути з позицій раціоналістичного погляду на людські дії. Саме так здебільшого й сприймають Віко сьогодні: як одного з лідерів реакції проти поверхово-раціоналістичного пояснення людських дій. Центральне місце в його теорії посідає певна таємниця, що міститься всередині космосу: як сталося, що розум, свідомість, цивілізований порядок виникли зі стану їхньої відсутності? Віко вводить інший рід прадавнього минулого, ніж той, який відкривають нам руїни: цей рід веде нас назад до темряви, до «темної безодні», що передує світлу.

Отже, ми виявили в цих двох авторів три теми. Перша з них стосується руїн та прадавнього часу; друга – «піднесеного»; третя – темної ґенези людства на противагу тому променю світла, що пропонується першим розділом Книги Буття й на позір сягає самісінького дна колодязя. Сьогодні всі ці теми увійшли до нашої космічної уяви, й кожна з них суперечить одній із засадничих ознак уяви попереднього часу. Проте ми не можемо вважати їх просто побічними наслідками відкриттів модерної науки.

Ба більше: якщо ми замислимося над механізмами наукового поступу, ми радше дійдемо висновку, що це якраз зміна наших уявлень призвела до появи тих наукових теорій, які ми визнаємо сьогодні. Зміна уявлень про Всесвіт була тут одним

[13] Ibid., p. 185.

із найвагоміших чинників. І, напевно, ще важливіше те, що ми не можемо просто виводити з наукового поступу нові форми моральної уяви. Правдою є те, що нові наукові теорії підривали стару моральну уяву, зосереджену довкола ідеї космосу та біблійної хронології. Однак цей власне факт не зумовлював нової реакції на широчінь простору та прадавні часи. Руйнування старих смислів саме по собі ще не створювало нових. Тож ми досі маємо зрозуміти, якими були ці нові смисли та що саме спричинило їхню появу.

Спробуймо дослідити це, взявши за приклад появу «піднесеного». Відчуття того, що Барнет називає «надмірністю», викликалося безмежністю небес, високими горами, безкраїм океаном, невторованою пустелею. У категоріях земного ландшафту йшлося про необроблену дику природу.

Але ж оброблена природа найбільше відповідала успадкованій від древніх народів ідеї космосу. Упорядкованість відповідала нормам устрою, вписаним у саму етимологію грецького слова. Під таким кутом зору дикі та пустельні місця виглядали немовби незавершеними – тобто не вповні відповідними до впорядковувальних Ідей. У стародавньому Вавилоні «дикі, необроблені місцевості уподібнювалися хаосу; вони досі відбивали нерозрізнену, безформну модальність світу до Творіння. Ось чому в момент заволодіння такою місцевістю – тобто, в момент початку її експлуатації – здійснювалися ритуали, які символічно повторювали акт Творіння: необроблена територія спершу «космізується», а вже потім заселяється». Тому «облаштування на новій, невідомій, необробленій місцевості еквівалентне актові Творіння»[14].

Щось подібне відбувалося і в Європі часів середньовіччя, коли релігійні ордени переселялися в дикі ліси чи пустелі, перетворюючи їх на культивовану територію. За часів Каролінґів таким монастирям ставили в заслугу те, що вони перетворили

[14] Clarence Glacken, *Traces on the Rhodian Shore* (Berkeley: University of California Press, 1967), p. 117. Наведена цитата відтворена Глакеном за виданням: Mircea Eliade, *Cosmos and History* (New York: Harper, 1959).

«колись страшну пустелю з дикими звірами» на «чудову місцевість, звернену до людини» (*Horridae quondam solitudines ferarum nunc amoenissima diversiora hominum*). Інколи ця праця уподібнювалася створенню світу, осягалася як людська участь у Божественній справі[15].

Зі зрозумілих причин ідея людської співучасті в Божій справі впорядкування світу залишалася так само впливовою й у культурі Відродження. Сер Метью Гейл (*1609–1676) казав про людину як «віце-короля великого Бога Небес та Землі в цьому нижчому світі; його управителя, віліка, бейліфа[16] та фермера цієї божественної Ферми нижнього світу», чиїм завданням є її обробка, щоб та не повернулася до стану дикості. Джон Рей (*1627–1705) також убачає роль людини в тому, щоб не дати речам повернутися до «варварської та негостинної *Скіфії*, без будинків, насаджень, ланів та виноградників... або грубої та необробленої *Америки*, населеної голими й ледачими *Індіанцями*»[17].

Цитована вище згадка про «колись страшну пустелю з дикими звірами» розкриває ще один бік дикої природи, якою вона бачилася раніше. Вона була не лише чимось незавершеним, а й осереддям небезпечних сил: не лише (звичайно ж) звірів, а й утіленого в них звірства, а також бісів та злих духів. Дика природа виявляла не лише неповноту, а й гріхопадіння; це була не просто наступна місцина для перетворення згідно з Божественним задумом, а щось протилежне цьому задумові. У цій перспективі сила святого монаха в пустелі проявлялася не в її перетворенні, а в приборканні диких звірів. Життя святих рясніють історіями анахоретів, які приручили зазвичай небезпечних звірів: наприклад, святий Антоній, святий Єронім і, звісно ж, святий Франциск[18].

---

[15] Glacken, *Traces on the Rhodian Shore*, pp. 312–313.

[16] вілік (лат. *villicus*) – раб чи колишній раб, що виконував обов'язки управителя сільської вілли; бейліф (англ. *bailiff*, стар.-англ. *Bayliff*) – місцевий представник володаря чи центральної влади. – *Прим. перекл.*

[17] Ibid., pp. 481, 483.

[18] Ibid., p. 310.

Варто зазначити, що уявлення про дику природу, як помешкання демонів, притаманне не лише християнству. Греки вважали, що в таких місцевостях живуть Пан, сатири та кентаври; у фольклорі багатьох інших народів там перебувають тролі, злі духи тощо[19]. Але для християн така місцевість має подвійне значення: адже саме в пустелі, подалі від обробленої землі та суспільства, що панує на тій землі, людина може зустріти Бога. Народ Ізраїлю вийшов з Єгипту, щоб вклонятися Богу в пустелі. Христос провів у пустелі сорок днів після хрещення.

Ця остання подія унаочнює двозначність ще й тим, що в пустелі Христа спокушає диявол. Вихід за межі «надто людського» ладу може бути умовою зустрічі з Богом, але водночас такий крок відкривав особу й тим деструктивним силам, яких стримує цей лад. Боротьба з демонами у відлюдних місцинах також є часто повторюваною ситуацією в житті святих.

У традиційних християнських уявленнях про космос дика місцевість постає несформованою та демонічною. З огляду на це не дивно, що першою реакцією на розкриття космосу та його перетворення на нескінченний Усесвіт були страх і переляк. Кеплер висловлював свій «потаємний і прихований жах» з приводу нескінченного простору Бруно, в якому «ми почуваємося загубленими». Добре відомим є емоційний вираз Паскаля: *le silence éternel des espaces infinis m'effraye* («вічне мовчання нескінченного простору лякає мене»)[20].

Як сталася ця зміна? Чому «піднесене» виявилося однією з центральних категорій естетики вісімнадцятого століття?

Поступ цієї зміни не був прямим. Спершу жах був нейтралізований розчаклуванням світу та формуванням ізольованого «я». Носій розчаклованого розуму вже не був відкритим віковічному мовчанню чужого безкрайого простору. Із диких місцевостей «виганялися демони», а пов'язані з ними страшні

[19] Roderick Nash, *Wilderness and the American Mind* (New Haven: Yale University Press, 1973), pp. 11–13.

[20] Rossi, The Dark Abyss, p. 112.

легенди викривалися мислителями-гуманістами. Гори та рівнини гармонізувалися, вміщувалися в єдиний організований простір мап і наукових теорій[21].

Проте жах повертається, хоча й на іншому рівні. Саймон Шама показує, як наприкінці сімнадцятого століття в живописі знову з'являється зображення чужої та небезпечної величі гір: «Місце гуманістичного погляду шістнадцятого століття з вершин зрозумілого, гармонійного Всесвіту знову заступає більш театральний погляд з долини, в якій крихке життя людини опиняється між страхітливими бескидами та скелями віри»[22].

Втім, тепер жах виявляється у певному сенсі навіть приємним. Шама цитує спогади англійця, який мандрував Альпами наприкінці сімнадцятого століття: він гадав, що крокує «буквально по самому краю загибелі... Відчуття всього цього викликало в мені... чарівний жах, моторошну радість; я водночас тремтів і був нескінченно задоволений». Трохи пізніше Джозеф Аддисон (1672–1719) скаже, що «Альпи розбиті на стільки щаблів та проваль, що вони сповнюють розум особливим приємним жахом і формують одне з найнезвичайніших і найбезформніших видовищ у світі»[23].

Як це пояснити? Частково через самий успіх ізольованого «я». Мода на фільми на кшталт «Титаніка» показує, що ми можемо знайти задоволення у спогляданні страшної небезпеки, допоки самі почуваємося безпечно. Коли йдеться про міць крутих гір, відстань споглядання очима відстороненого спостерігача виконує ту ж функцію, що й сидіння в теплому кінотеатрі, коли глядач із задоволенням роздивляється загибель «Титаніка», що тягне сотні людей до їхньої водяної могили.

Безумовно, це становить частину нашої історії. Берк і Кант обидва вважають складник особистої безпеки необхідною

[21] Simon Schama, Landscape and Memory (New York: Knopf, 1995), pp. 424–433.

[22] Ibid., p. 433.

[23] Ibid., pp. 449, 453.

передумовою естетичної насолоди піднесеним[24]. Однак це ще далеко не вся історія. Піднесене може дати нам приємне тремтіння, а в стані ізольованого «я» ми нерідко відчуваємо легке тремтіння там, де наші предки по-справжньому лякалися (згадаймо лише фільми жахів про відьом та одержимість духами). Але це ще не може пояснити того місця, яке посідає дика природа в нашій моральній уяві. Як його зрозуміти?

Я вважаю, що це також можна розтлумачити як реакцію проти модерного ізольованого «я». У попередньому розділі я згадував різні прояви негативної реакції на це ізольоване «я» та антропоцентричне розуміння порядку в провіденціальному деїзмі та виключальному гуманізмі. Для багатьох це видавалося надто великим обмеженням людського життя. Турбота про життєві блага та процвітання із «захватом» щодо світу, який був наче спеціально пристосованим для задоволення цих людських потреб, робила життя надто поверховим, позбавляла його глибини та смислу; вона виключала порухи відданості, самопожертви, заперечувала героїчний вимір нашого існування, силоміць втискувала нас у надто райдужну картину людського життя – без жодних трагедій, невиправних втрат, безглуздих страждань, жорстокості та жахіть.

Можна перелічити кілька напрямів, за якими люди намагалися атакувати панівний погляд на людську дієвість та порядок – той порядок, на якому великою мірою будувалася модерна європейська економічна та політична цивілізація. Звичайно ж, не всі критики атакували його в усіх напрямах; але спільним для них було відчуття особливого виду небезпеки, що очікує на нас у нашій культурі. Під цим кутом зору наша спокуса полягає в тому, щоб визначити межі нашого життя надто вузько, дбати лише про вузький набір цілей, які ми ставимо собі самі. У такий спосіб ми закриваємося для інших і вищих цілей. Ці останні можуть вважатися такими, що походять від чогось зовні нас

[24] Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origins of our Ideas of the Sublime and Beautiful* (London: R. and J. Dodsley, 1757), Book IV, chapter vii; Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Berlin Academy Edition (Berlin: Gruyter, 1968), Volume V, p. 262.

(Бога, цілої природи чи людства), або такими, що походять також ізсередини нас, але підштовхують нас до величі, героїзму, посвячення, відданості нашим ближнім. Зараз же всі такі поштовхи придушуються та заперечуються[25].

Як наслідок, поширилася думка про те, що способом зарадити цій недузі є руйнування вузького кола нашої зосередженості на собі заради якоїсь вищої мети. Захисну оболонку нашого егоцентричного світу треба було розбити ззовні, навіть якщо те, що при цьому звільнялося, насправді належало нашому власному більш автентичному «я».

Саме в цьому й полягає моральне значення піднесеного. Для тих, хто захоплювався екзальтованим героїзмом й уникав життя в мурах, які приховували від нас темну сторону творіння, саме жахання дикої природи й безмежно широких відстаней і сил пробуджувало нас від дріб'язкових егоїстичних клопотів, вселяючи нам прагнення чогось вищого. Берк вважав, що жах і біль (коли вони не сягають певної межі) викликають насолоду, оскільки надають можливість вправлятися нашим більш витонченим органам. Кант, спираючись на Берка й водночас уникаючи трохи звужено-фізіологічного нахилу його теорії, заявляє, що видовище непереборних сил природи, яким ми не можемо опиратися, на кшталт вулканів чи водоспадів, пробуджує в нас самосвідомість ноуменальних істот, які так само здіймаються над всією цією суто чуттєвою реальністю, як усередині цієї царини чуттєвого загрозливі явища здіймаються над нашими мізерними феноменальними «я»[26].

Моральне значення піднесеного може змінюватися відповідно до того, що саме вважається нашою вищою метою, але загалом воно відповідає побоюванню ізольованих «я», заклопотаних суто людськими цілями, що насправді ми піддаємо себе небезпеці надмірного самообмеження. Видовище «надмірного», безкрайого, дивного, необмеженого, такого, що

[25] Це тісно пов'язане з моїм описом третього відгалуження другої групи напрямів критики ізольованого «я», про які йшлося у попередньому розділі.

[26] Burke, *Philosophical Enquiry;* Kant, *Kritik,* pp. 261–262.

викликає острах і навіть жах, руйнувало це самообмеження, відновлюючи в нас почуття того, що є справді важливим – хай би то була нескінченність Бога, як у Барнета, або наше надчуттєве моральне покликання, як у Канта, або – як у пізніших мислителів – наша спроможність героїчно стверджувати смисл, перебуваючи віч-на-віч зі світом, що не має мети, бо спирається на істину довічного повернення.

Ми можемо побачити це саме ще на іншому прикладі, який також відбиває нове ставлення до дикої природи. У Шами є цікаві спостереження з приводу розвитку ідеї Аркадії, яка завжди перебувала на межі дикої та культивованої природи, неодноразово змінюючи свій статус із «саду» на «дику місцевість» і навпаки[27]. Спершу, напевно, ця місцевість була дикою: там мешкали Пан і Силен, проявлялися звірині бажання й буяла неприборкана природа. Проте була й упокореніша версія Аркадії досільськогосподарського світу: тоді вона поставала як земля, що народжує вдосталь плодів і збіжжя без будь-якої людської праці, а дикі звірі не становлять загрози – щось на зразок ідилічної «доби Сатурна», яку змальовує Вергілій у своїх «Еклогах». За часів Відродження Аркадія стала ще більше схожою на сад. Але у вісімнадцятому столітті настала зворотна реакція, коли сади почали цінуватися за їхню «неприборканість» та «хаотичність». «Охайність та елегантність» тепер оцінювалися нижче за «суміш саду та лісу».

Для наших теперішніх міркувань тут важливий не власне факт поновлення цінності дикої природи (чого й слід було очікувати в добу піднесеного). Проте цей інтерес до традиції Аркадії показує нам ще одну важливу різницю. Інтерес до Аркадії в пізньоантичному світі був складовою прагнення повернутися назад до природи, яке постало в елліністичному світі, – напевно тому, що на цій стадії міське/політичне життя стало настільки складним, всеохопним та сповненим інтриг, що люди почали мріяти про втечу. Але ця втеча, як її, наприклад, змальовує Вергілій у «Георгіках» та «Еклогах», виявляється втечею від гріхів міста до простішого й здоровішого способу життя.

[27] Schama, *Landscape and Memory*, chapter 9.

Однак у період після 1700 року важливість дикої природи полягає зовсім не в тому, що вона пропонує нам альтернативний спосіб життя. Напевно, цю роль вона виконувала також – для невеличкої купки протестувальників проти злісності цивілізації нещодавніх часів. Але головний інтерес модерності до дикої природи перебуває в зовсім іншій площині. Ідея насамперед полягає в тому, що втримання контакту з природою, відкритість їй пробуджує або зміцнює щось таке в нас, що дає нам змогу жити належним життям, яке хоч-не-хоч буде майже цілковито життям у межах «цивілізації». Дика природа не є місцем проживання, альтернативним до «міста», хоча ми досі часто віримо, в дусі Вергілія, що (окультурена) сільська місцевість може надати нам таку можливість. Радше можна сказати, що ця природа надає або вселяє нам щось, що пробуджує в нас спроможність жити краще там, де ми є.

Отже, нове відчуття природи виходить за межі добре влаштованого садочка, який завжди розумівся як своєрідний мікрокосм; за межі навіть англійського саду і навіть швейцарських низин, де дика природа межує з людськими помешканнями та які уславилися завдяки Руссо. Тепер відчуття природи нарешті сягає негостинних гірських вершин, де ми з благоговінням спостерігаємо безмежність, що здається геть байдужою до людського життя. Рамонд де Карбоньєр (1755–1827) мандрував цією місцевістю, і його книги стали гарним виразом захоплення величністю неприборканих вершин. Вони вказують нам наше місце серед невизначеної неосяжності часу:

> Tout concourt à rendre les méditations plus profondes, à leur donner cette teinte sombre, ce caractère sublime qu'elles acquièrent, quand l'âme, prenant cet essor qui la rend contemporaine de tous les siècles, et coexistante avec tous les êtres, plane sur l'abîme des temps[28].
>
> *Усе сходиться, щоб зробити розмірковування глибшими,* надати їм цього тьмавого забарвлення, цього піднесеного характеру, якого вони набувають, коли душа, здобувши той зліт, який робить її сучасницею всіх епох і співмешканкою всіх істот, ширяє над безоднею часу.

[28] Charles Rosen, "Now, Voyager", in *The New York Review of Books,* November 6, 1986, p. 58.

Крім того, від дев'ятнадцятого століття європейці були глибоко вражені дикою природою Америки. Шатобріан, розповідаючи про свої мандри на півночі штату Нью-Йорк, каже: «даремно уява силкується тинятися серед культивованих рівнин [Європи] ...але в цій пустельній місцевості душа із насолодою ховає та губить себе серед безкраїх лісів... щоб змішатися та злитися... з дикою величчю Природи». Американець Тадеуш Мейсон Гаррис описує свої мандри верхівкою долини Огайо у 1803 році такими словами: «там є щось, що вселяє в розум благоговіння в сутінку й тиші цих просторих лісів. У глибокій самотності, наодинці з природою, ми спілкуємося з БОГОМ». «Величні риси некультивованої природи» навіювали «розкриття фантазії й піднесення думки, яка стає більш гідною та шляхетною». «ПІДНЕСЕНЕ В ПРИРОДІ охоплює нас, коли викликає благоговіння, і чарує, коли підносить та розкриває душу». Йому вторить інший американець: «Наскільки великі переваги самотності! – Як піднесене виявляється мовчанням вічно дієвих природних енергій! У самій назві обширу дикої природи (*wilderness*) є щось, що причаровує вухо і втішає людський дух. У цьому є релігія»[29].

Неш завважує те, що він називає «амбівалентністю» багатьох таких шанувальників природи. Зокрема, превелебний Гаррис, який відчував, що спілкувався з Богом у Верхньому Огайо, також час від часу сприймав «відлюдні ліси» як гнітючі та загрозливі. «Є щось дуже жваве у цьому відчутті, коли мандрівник, пройшовши крізь некультивовані землі, виходить із глибин самотності у відкриту, приємну, культивовану місцевість». Гарриса підбадьорив вигляд селища, яке постало в цих «безлюдних нетрях»: «коли ми бачимо добробут і достаток, що постав із глибин похмурих лісів – який же урок ми отримуємо стосовно доброзичливих намірів Провидіння!».

Проте цю амбівалентність не слід сприймати як суперечність. Ми можемо подумати так сьогодні, коли розмах культивації вже загрожує самому існуванню некультивованих ділянок. Але в контексті Гарриса тут не було жодного конфлікту.

[29] Цитовано за: Nash, *Wilderness and the American Mind,* chapter 3.

Захоплення дикою природою не передбачало знаходження в ній альтернативного помешкання для кращого життя. Її важливість полягала в тому, що вона забезпечувала наш доторк до чогось вищого, що ми легко можемо втратити з поля зору. Щоб впливати на нас у такий спосіб, дика природа і мала бути «відлюдною» та «самотньою», страхітливою та загрозливою. Як висловився ще один американець, гірський масив Адирондак виявляє «сум'яття, жах, піднесеність, силу та красу», й тому ці гори можуть говорити нам про Бога, бути «символом Його всемогутності»[30].

Отже, частина піднесеності дикої природи полягала в її інакшості, її негостинності до людей – у тому факті, що ми насправді не можемо там жити. Але відкритість їй дає нам можливість жити належно за її межами.

Саме таким є смисл афоризму Торо: *In Wildness is the Preservation of the World* («Збереження світу – в дикій природі»). Ельшлягер переповідає враження Торо від гори Ктаадн у Мейні. Для Торо це було потрясінням, бо він, напевно, не очікував, що вона буде настільки небезпечною:

> Напевно, я найповніше осягнув, що це була первинна, неприборкана природа... коли спускався вниз... Але ми ще не бачили чистої Природи, якщо не бачили її настільки просторою, похмурою та нелюдською... Природа тут була чимось диким і жахливим, хоча й прекрасним... Тут був не людський сад, а незаймана земна куля... Людина не була пов'язаною з нею. Це була Матерія, безкрая, страхітлива – не наша Мати-Земля, про яку ми чули, не ґрунт, по якому ми ходимо й у якому будемо поховані, – ні, то було щось надто знайоме навіть для того, щоб дозволити покласти тут людські кістки – то був дім Необхідності та Долі. Це було місце для поганства та забобонних ритуалів – для проживання людей, більше за нас споріднених зі скелями та дикими тваринами[31].

Смисл знаменитого афоризму Торо полягає в тому, що попри ворожість природи до людей чи, може, якраз завдяки цьому, ми

[30] Ibid., pp. 61–62.

[31] Цитовано за: Max Oelschlaeger, *The Idea of Wilderness* (New Haven: Yale University Press, 1991), p. 148.

маємо жити в контакті з цією нелюдською силою, якщо хочемо жити добре, «жити глибоко й відчувати всю суть нашого життя», на відміну від «маси людей», які «живуть у стані тихого розпачу». Природа є віковічним джерелом нашого життя, від якого ми не можемо відвернутися. «Хіба я не порозуміюся із землею? Хіба я сам частково не є листям та рослинною цвіллю?»[32].

Я розглянув піднесеність і моральне значення дикої природи в контексті відчутних недоліків модерного антропоцентризму й потреби відновити контакт із вищою силою. У щойно обговореному світлі сприйняття дикої природи як нелюдської ми можемо роздивитися піднесене з ближчої відстані: часто воно протиставляється життю, яке є надто пустим та антропоцентричним – пустим, бо антропоцентричним.

Антропоцентризм був витвором того, що я вже назвав провіденціальним деїзмом (одна з його засадничих сторін зазвичай відома як деїзм). Ця настанова, серед іншого, проявилася в тій самій апологетиці, яку я обговорював раніше у зв'язку з доказами існування Бога через будову Всесвіту.

Аналогічні міркування побутували й до християнства. Платон у «Законах» розмірковує в цей спосіб проти тих, хто вважає, що світ пішов від «випадку та необхідності». Однак практично ніколи не йшлося про те, що метою всесвітнього ладу є не що інше, як забезпечення блага людських істот. Августин, наприклад, каже: «Отже, створіння прославляють свого Творця не у зв'язку з нашою зручністю чи незручністю, а у зв'язку з їхньою власною природою»[33].

Модерні апологети також намагалися міркувати подібно. Але фактично вони зосереджувалися здебільшого на тих перевагах, які Всесвіт надає людським істотам. У певному сенсі така зміна була неминучою. Щойно ми припинили відчувати космос як вмістилище духовних сил, щойно нам потрібно довести його Божественне походження через його наявний устрій, як наше міркування неминуче сповнюється деталями того, яке значення має космос для людських істот. Барнет виламується з традиції,

[32] Ibid., pp. 152–153, 158.

[33] Glacken, *Traces on the Rhodian Shore*, pp. 198–199.

подаючи гори як руїни первинної землі, що видаються вже не допомогою людям, а чимось негостинним і загрозливим для людського життя. Щоб відповісти Барнетові, нам потрібні аргументи на доказ того, чому Бог мав створити гори. Такі аргументи можна винайти. Наприклад, весь хлористоводневий цикл потребує високого та низького ґрунту, бо інакше як би вода текла річками, зрошуючи землю? А як бути з нахилом земної осі? На це також можна знайти гарну відповідь. А як бути з комахами, павуками тощо?

Такий обмін може тривати, стаючи дедалі дріб'язковішим і зрештою перетворюючись на посміховисько. Бог виявляється метушливим батьком, який стурбовано формує всі деталі творіння заради нашого добробуту та комфорту. Протест проти цього не міг забаритися, хоча часто його висловлювали люди на кшталт Вольтера, які досі вірили в розумний устрій Всесвіту загалом, але не могли перетравити сміховинні деталі й насамперед відсутність у цій картині будь-якого місця для трагедій, породжених самим життям, як-от сумнозвісний землетрус у Лісабоні[34].

Слід врахувати, що попереднє розуміння світу як створеного Богом космосу не було вразливим для цих атак, оскільки історія земних подій у секулярному часі там була нерозривно пов'язаною з перебігом вищих часів. Речі та події нашого світу мали глибину в Божественній вічності – ту глибину, яку вони втратили, коли відчуття цієї вічності зійшло нанівець. До того ж раніше здавалося само собою зрозумілим, що Бог має інші цілі, крім нашого добробуту (серед таких його цілей для нас було, зокрема, покарання – і як відплата за гріх, і як підготовка до майбутнього життя). І було цілком очевидно, що ми не можемо осмислити все це до кінця самотужки. Тому більшість модерних аргументів із посиланням на будову Всесвіту раніше були просто немислимими. Вони постали лише в контексті науки після Галілея та Ньютона, яка сподівалася виміряти Божественне провидіння у власний спосіб.

[34] Такі міркування пов'язані з першим відгалуженням третьої групи напрямів критики ізольованого «я», про які йшлося у попередньому розділі.

Моральне значення піднесеного та значну частину космічної уяви після вісімнадцятого століття можна розглянути як реакцію на цю антропоцентричну обмеженість. Однак реакцією не могло бути просте повернення назад у минуле. Відчуття глибини неможливо знайти у вічності, коли та вже не сприймається як щось реальне. Тепер це відчуття відшукується в безмежності простору та безодні часу. Тепер уже не так легко знайти в Богові більш-ніж-людське, але воно дається взнаки у жахливій інакшості велетенських гір і шалених потоків. А їх, своєю чергою, можна зрозуміти в термінах Бога та створення світу, але той самий досвід їхнього сприйняття може спрямувати нас і в якийсь інший бік.

Досі мої міркування зосереджувалися довкола піднесеного. Але подібну глибину відкриває також змальована Віко темна ґенеза людства. Тут ми також виходимо з надр нелюдської реальності і зберігаємо певний стосунок із нею. Вісімнадцяте століття, досліджуючи таємниці людської еволюції, фактично пішло саме за Віко, хоча й не обов'язково під його впливом. Тому, скажімо, теорії мови сімнадцятого століття, як-от у Лока та Гобса, насамперед прояснюють функцію мови, її роль у людському житті, тоді як теорії вісімнадцятого століття намагаються прояснити також і те, як люди взагалі стали істотами, наділеними мовою, і через які стадії вони пройшли в цьому процесі. Таке можна бачити в Кондильяка, Варбуртона, Гердера, Руссо, Гамана та інших. Як зазначає Паоло Россі, ми не можемо розцінювати ці історії ґенези як суто лінгвістичні; вони завжди є складовими загальної теорії того, як ми здобули повноцінну людяність[35].

Ми можемо зазначити, що і цей розвиток також можна подати у вигляді історії наукового поступу, підживленого новими антропологічними фактами, здобутими на нововідкритих континентах. Однак для нас має бути зрозуміло, що й у цьому вимірі історія науки була нерозривно пов'язаною з перетвореннями моральної уяви.

Наприклад, антропологічні суперечки з приводу походження мови між Кондильяком, з одного боку, і Гердером та Руссо, – з іншого, вочевидь були пов'язані з розбіжністю їхньої мораль-

[35] Rossi, *The Dark Abyss,* chapter 17.

ної оцінки людського стану. Для Кондильяка рушієм поступу людства є Локові вправи розуму. Ми просуваємося вперед мірою того, як ми приймаємо та застосовуємо в дії Локовий раціональний контроль за знаками, що їх ми використовуємо. Темна ґенеза залишається позаду.

Натомість для Гердера та Руссо від самого початку наявне щось істотне: якась виразно-комунікативна спроможність, що може бути втрачена чи послаблена, або затулена подальшим розвитком цивілізації. Ґенеза тут не залишається позаду, а поступово затьмарюється раціоналістичним «поступом». Тут теорія ґенези є також неодмінно теорією людських глибин, яким до того ж загрожує заперечення чи забуття; але правильний опис ґенези допомагає нам опиратися цій загрозі. Уявляючи себе в глибинах часу, ми уявляємо свою глибинну природу, а отже, допомагаємо собі врятувати цю природу.

Можна побачити, як теорії такого штибу відкривають інші лінії атаки проти надто вузького антропоцентризму. Найбільші побоювання пов'язані з тим, що ця вузькість заперечує нашу глибшу природу. Цю природу треба звільнити. Її голос у нас придушено. Це одна з повторюваних тем у тих течіях романтизму, що перебували під впливом Руссо.

Два різновиди теорії, представлені тут відповідно Кондильяком та Гердером/Руссо, чітко пов'язані з двома головними тлумаченнями внутрішнього джерела нашої моральності, про які я вже згадував. У першому з них доброзичливість породжується вправляннями відстороненого розуму, який від'єднує нас від наших окремішніх інтересів; для другого головним є відновлення нашого глибинного джерела взаємного співчуття.

У піднесеному також ідеться про те, що щось більше за нас прориває наше зосередження на собі (цього разу проявлене у надто звуженому способі задоволення). Проте тут воно надходить ззовні. Коли ж ідеться про відновлення нашої внутрішньої глибини, прорив відбувається зсередини. Втім, зрозуміло, що цю ситуацію неможливо розцінювати за принципом «або-або». У період романтизму та після нього чимало людей відчували зрушення в обох напрямах одночасно. Нове відкриття того, чим я

насправді є всередині, могло уможливлюватися моїм емоційним відгуком на величність природного довкілля.

Водночас цей відгук осмислювався на тлі ідеї нашої темної ґенези. Ми не можемо не відчувати спорідненості з усіма живими істотами і навіть з усією природою, бо ми самі є істотами, які постали з живої природи, яка, своєю чергою, постала з неживої. Гердер змальовує природу як великий колобіг співчуття, що пронизує все суще: *Siehe die ganze Natur, betrachte die große Analogie der Schöpfung. Alles fühlt sich und seines Gleichen, Leben wallet zu Leben*[36] («Погляньте на цілу природу, роздивіться велику аналогію творіння. Усе відчуває себе й собі подібне, життя відлунює в житті»). Кольридж, який зазнав відчутного впливу німецької думки, висловлював подібну ідею: «Усе живе власним життям... і ми всі *одне Життя*»[37]. Те саме знаходимо у Вордсворта: *A motion and a spirit, that impels / All thinking things, all objects of all thought, / And rolls through all things* («Рух і дух, що поштовх надає / всьому, що мислить, всім предметам думки, / і котиться через усе, мов хвиля»)[38]. Гельдерлін каже про прагнення *Eines zu sein mit Allem, was lebt, in seiner Selbstvergessenheit wiederzukehren ins All der Natur* («Бути одним зі всім, що живе, знову повернутися в самозабутті до цілої Природи»)[39].

Безумовно, витоки цього відчуття нашого зв'язку з усесвітнім колобігом життя можна знайти в деяких старих космічних уявленнях. Згадаймо, наприклад, неоплатонічну ідею про те, що вся реальність еманує з Єдиного. Але відчуття спорідненості великою мірою зміцнювалося тим, що я назвав нашою «темною ґенезою» – ідеєю того, що наша людяність походить від тваринного життя, яке ми поділяємо з усіма істотами. Ця ідея ще більше посилюється, якщо ми вважаємо себе такими,

[36] Johann Gottfried Herder, Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele, in Herders Sammtliche Werke, ed. Bernard Suphan, 15 vols. (Berlin: Weidmann, 1877–1913), VIII, 200.

[37] Цитовано в: M. H. Abrams, *The Mirror and the Lamp* (Oxford: Oxford University Press, 1953), p. 65.

[38] Вордсворт, «Тінтернське абатство», рядки 100–102.

[39] Friedrich Holderlin, Hyperion (Frankfurt-am-Main: Fischer, 1962), Book I, second letter, p. 9.

що еволюціонували з цих інших життєвих форм. Ось чому це відчуття спорідненості в наш час стало ще потужнішим, попри те, що деякі ідеї Божественного промислу (на які, наприклад, ще спирався Гердер), навпаки, відступили на другий план. Це відчуття стало однією з підвалин сучасної екологічної свідомості й турботи про довкілля[40].

Ось чому Торо, який був фундатором і досі залишається взірцевим представником цієї свідомості, казав, що біля Валденського ставка він відчуває близькість «відвічного джерела нашого життя». «Я надзвичайно виразно усвідомлював присутність чогось спорідненого мені, навіть у картинах, які ми зазвичай називаємо дикими та похмурими. Я відчував також, що найріднішим мені і найлюдянішим є не якийсь там пан чи сільський мешканець. Через це мені здавалося, ніби жодна місцевість вже не може бути для мене дивною». Саме звідси випливає запитання Торо, вже цитоване мною раніше: «Хіба я не порозуміюся із землею? Хіба я сам частково не є листям та рослинною цвіллю?»[41].

У моральній уяві про природу, яку я зараз описую, можна побачити складність, напруження, подеколи майже суперечність. Ми споріднені з природою; це джерело нашого життя; звідси відчуття того, що природа може бути для нас навіть ріднішою за людей, серед яких ми живемо. Проте водночас та сама природа може бути «безкрайою, похмурою та нелюдською», або ж ворожою чи байдужою до нас.

Суперечність породжується тим, що ми відчуваємо спорідненість з природою, яка водночас, в інший спосіб, є для нас чужою. Але в міркуваннях Торо та сама суперечність

[40] А.Н. Вільсон у своїй нещодавній праці зазначає: «Якщо ми мали б виокремити одну всеохопну ідею, що проймає людський рід у постполітичну добу, в якій ми зараз живемо, це була б ідея взаємопов'язаності всіх природних форм – той факт, що ми всі разом живемо на цій планеті – людські істоти, ссавці, риби, комахи, дерева – всі залежать одне від одного, всі навряд чи отримають шанс на друге життя після поховання або через реінкарнацію, а отже, ми свідомі відповідальності, покладеної на доглядачів Землі». Див.: A.N. Wilson. *The Victorians* (London: Hutchinson, 2002), p. 230.

[41] Oelschlaeger, *The Idea of Wilderness*, p. 158.

проявляється ще в іншій формі. У цьому разі ми споріднені з усією природою, навіть в її диких та відчужених проявах. У своєму описі нелюдської гори Ктаадн Торо каже, що «це було місце для поганства та забобонних ритуалів – для проживання людей, більше за нас споріднених зі скелями та дикими тваринами». Тут дика природа зображується як щось таке, що може бути частиною нас і справді було нею в прадавні «поганські» часи. А в інших місцях Торо наголошує, що ця можливість стосується не лише нашого минулого. У своєму «Валдені» він виявляє «дику природу» в собі самому, кажучи про «тваринне в нас, що пробуджується настільки, наскільки засинає наша вища природа. Воно рептильне та чуттєве; напевно, його неможливо вигнати з нас цілковито; воно схоже на хробаків, які однаково населяють наші тіла за життя й після смерті»[42].

Для Торо це тривожний факт, але такий, від якого ми не можемо цілковито відсторонитися. Ба більше, спроба заперечити «дику природу» ззовні та всередині нас призводить до занепаду нашого життя. Єдиним наслідком такої спроби є застій.

> Що похмурішим є оточення, то більше завжди підноситься мій дух. Дайте мені океан, пустелю, дику місцевість!.. Коли я хочу відновити свої сили, я шукаю найтемніших лісів або найгустішого та найнескінченнішого болота, яке міському мешканцю здається найбільш гнітючим. Я входжу в це болото, як у священне місце, святу святих. Тут сила й самісінька суть Природи. Дикі хащі ховають первинну матрицю; той самий ґрунт є однаково добрим для людей і дерев... Цивілізовані народи – греки, римляни, англійці – живилися прадавніми лісами, які з давніх-давен гнили там, де росли. Вони виживали, допоки не виснажувався їхній ґрунт. Тим гірше для людської культури! Мало чого можна очікувати від народу, рослинна матриця якого виснажилася і який змушений перетворювати на гній кістки своїх отців»[43].

---

[42] Henry David Thoreau, *Walden* (Princeton: Princeton University Press, 1973), pp. 210, 219; цитоване в: Schama, *Landscape and Memory*, p. 571.

[43] "Walking", pp. 228–229; цитоване в: Oelschlaeger, *The Idea of Wilderness*, pp. 165–166.

Ідея цих рядків зводиться до того, що наше існування (або життєва сила, або спроможність творити) залежить не просто від нелюдського зовні нас – як-от від непереборних сил неокультуреної природи, які пробуджують у нас героїзм, – але від дикого і долюдського в нас, співзвучного цій нелюдській зовнішній силі. Тут ми виходимо далеко за межі Канта, у якого піднесене пробуджує нашу надчуттєву моральну дієвість, і де «зоряне небо над нами» можна пов'язати з «моральним законом всередині нас» як дві реальності, що однаково сповнюють нас «подивом та повагою»[44]. Тепер ми радше перебуваємо в царині Шопенгавера, де джерелом нашої життєвої енергії є дика, безпринципна, аморальна Воля. Це переконання щодо нашої вкоріненості в силі ірраціональності, темряви, агресії та офіри поширилося в нашій культурі – частково під впливом Шопенгавера (скажімо, у Ніцше чи Томаса Мана), але також і поза цим впливом, як-от у Конрада, Д.Г. Лоуренса чи Робінсона Джеферса. Таке сприйняття світу виринає ще у стількох авторів і в стількох різних контекстах, що годі перелічити тут їх усі. Здається, ним були просочені цілі епохи, як-от Європа після Першої світової війни, і воно досі не втратило своєї сили.

Цей рід ідей та пов'язане з ними сприйняття світу можна частково пояснити в термінах повстання проти модерного антропоцентризму, зокрема, у напрямі «трагічної» реакції на пригладжену картину життя, в якій немає місця злу, стражданню та насильству. Але ці ідеї також неодмінно пов'язані з модерною космічною уявою. У контексті старих уявлень про космос засобом проти пласкої, Панглосової перспективи було наше повернення до глибин вічності та гніву Божого. Оновлений варіант цього

[44] "Zwei Dinge erfullen das Gemuth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je ofter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschaftigt: *der bestirnte Himmel uber mir und das moralische Gesetz in mir.*" *Kritik der praktischen Vernunft,* Berlin Academy Edition (Berlin: Walter Gruyter, 1968), p. 161. (У перекладі І. Бурковського: «Дві речі сповнюють душу завжди новим і чимраз дужчим подивуванням і пієтетом, чим частіше й триваліше роздумуєш про них, – зоряне небо наді мною й моральний закон у мені». – Кант І. Критика практичного розуму. – К.: Юніверс, 2004. – С. 176).

засобу доступний і сьогодні; але можна звернутися також до, сказати б, постшопенгаверового засобу, який насправді є головною теперішньою альтернативою традиційним поглядам. Адже той факт, що ми спроможні надати морального значення дикій природі всередині нас, можна осягнути лише у Всесвіті, яким його зображує модерна космічна уява: у такому, що не має бути неодмінно структурований та обмежений якимось раціональним і милостивим планом; такому, де ми не можемо дістатися основи, і який, тим не менш, є осереддям нашої темної ґенези.

У цьому розділі я намагався довести, що ми не зможемо зрозуміти перехід нашого світогляду від космосу до Всесвіту, якщо будемо обмежуватися лише змінами теоретичних настанов. Ми змінили обмежений, упорядкований і сталий космос на безмежний і неосяжний Усесвіт, що перебуває в процесі постійної еволюції, не лише тому, що змінилися наші теорії, а насамперед тому, що змінилося спонтанне, дорефлективне розуміння, яке забезпечує світоглядний контекст цих теорій. Якщо наші предки зазвичай бачили свій світ як середовище духів і сил, і розуміли його як сталий, упорядкований космос (незалежно від того, чи вони осягали та визнавали будь-яку конкретну картину цього космосу), ми бачимо Всесвіт як безмежний (тобто осяжний не в уяві, а хіба в суто абстрактній теорії, яка для більшості з нас є недоступною), і також відчуваємо, що цей Усесвіт змінюється, еволюціонує. Якщо наші предки легко ігнорували ті ознаки, що вказували нам на ці дві риси – безмежність та еволюцію, – ми не можемо відсторонитися від них. Ідеться не просто про панівні *теорії*, що наголошують на наявності таких ознак – хоча вони вочевидь є однією з причин зазначеної зміни. Але йдеться також про те, як ми бачимо й відчуваємо речі. Тепер льодовики говорять нам про довгі геологічні епохи та повільний «крижаний» рух. Це нове сприйняття світу постає вже наприкінці вісімнадцятого століття, наприклад, у Рамондовому описі Альп і Піренеїв, який я цитував вище. Довге історичне минуле негайно унаочнювалося зображенням різних шарів скелі та льоду, що сформувалися у дуже різні епохи.

Але важливим є також і спосіб входження природного світу до нашої моральної уяви, і саме цю зміну я здебільшого прагнув описати на попередніх сторінках цього розділу. Тепер ми живемо в природі глибинного часу та бездонного простору, з яких ми постали. У багатьох сенсах цей Усесвіт є для нас дивним та чужим, і безумовно незбагненним.

З одного боку, це підживлює відчуття спорідненості та єднання зі світом. Ми належимо Землі; це наш дім. Це сприйняття є потужним джерелом екологічної свідомості. Воно також означає, що ми вбачаємо глибинну природу в самих собі – природу, що її ми маємо віднайти чи, можливо, перевершити, але в кожному разі спосіб поводження з нею ми здобуваємо через дослідження нашої темної ґенези.

З іншого боку, неосяжні та чужі сторони Всесвіту ставлять нас віч-на-віч з велетенським, безмірним та нелюдським, і це може підштовхнути нас у різних напрямах. Як піднесене, це може сповнити нас благоговіння і, хоч би як парадоксально, самим нагадуванням нам про нашу нікчемність дати нам нагоду відчути власну велич. Взірцевим виразом цієї подвійної свідомості є Паскалевий образ очерету: людська істота у Всесвіті має всю тендітність очерету, але її велич полягає в тому, що це очерет, здатний мислити. Та водночас ми можемо також відчути спорідненість із нелюдським, несамовитим, безладним боком Усесвіту, і це може стурбувати нас та/або цілковито змінити наше розуміння нашої глибинної природи, підриваючи блаженні образи руссоїстської традиції й пов'язуючи нас із дикими, аморальними, шаленими силами, як їх змальовує сприйняття світу в постшопенгаверовому дусі.

Цей набір теорій, спонтанного розуміння світу та моральної уяви нині панує в західній цивілізації. Він просочує наш світ. Ми можемо побачити його скрізь. Наприклад, у постфройдовій психології, де багато хто відкидає теорії самого Фройда, але загальний контекст розуміння, в якому мають сенс ці теорії, досі залишається міцно вкоріненим. Ідея глибинної природи, слід якої ми втратили та яку може бути складно відродити; ідея того, що її потрібно відродити й зрозуміти, переважно через переказування

нашої історії; ідея того, що ця глибинна природа може частково виявитися дикою та аморальною – все це очевидні контексти розуміння себе, інтуїтивно зрозумілі майже кожному, хоч би що хто думав про якісь конкретні теорії – навіть якщо хтось, виходячи з певних філософських засад, хоче спростовувати весь цей підхід загалом.

Марсель Ґоше у своїй дуже глибокій праці[45] виявив численні витоки ключової для цих контекстів ідеї несвідомого. Вона спирається не лише на добре задокументовані романтичні витоки: відчуття наявності в нас ще невисловлених глибин та потужну ідею наступності всіх живих форм. Вона базується ще й на ідеї «церебрального несвідомого», яка постає впродовж дев'ятнадцятого століття внаслідок розуміння того, що наші найвищі функції (мислення, воління тощо) є, у певному сенсі, продуктом нашої нейрофізіологічної будови.

Розвиток цієї ідеї унаочнює, немов у мініатюрі, поєднану дію численних змін, які я намагався тут окреслити. По-перше, вона спирається на глибоку зміну в способі визначення природи речей. У контексті старих уявлень про космос, зокрема, у світлі Платонових Ідей, природа речей перебувала, власне, не в них самих, а в устрої цілого космосу. Тому Форма, навіть для Аристотеля, онтично не була цілковито залежною від тих конкретних речей, які вона оформлювала. Навіть якщо ця форма не могла самостійно існувати поза межами цих своїх утілень, вона мала власну незалежну від них цілісність; це була Форма, що надавала спільного обрису всім своїм конкретним реалізаціям. Натомість у розчаклованому світі «природа» як сукупність каузальних сил, що спричиняють характерну поведінку того чи іншого роду речей, не може бути навіть уявно відокремленою від цих речей. Вона вже не має онтичної ніші зовні них[46].

Зрозуміло, що йдеться про ту саму зміну, яка вигнала з нашого світу духів і осмислені каузальні впливи та сили. Вона чітко розмежувала розум і нерозумову реальність. Ця межа

[45] Marcel Gauchet, *L'inconscient cerebral* (Paris: Seuil, 1992).

[46] Я намагався пояснити цю зміну у своїй книзі *Sources of the Self* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), chapter 11, pp. 189–190.

стала основою розуміння мислення та волі як самодостатніх, загалом цілковито ясних і зрозумілих для себе, а також здатних встановити свою незалежність від світу матерії. Таке розуміння ми знаходимо у Декарта.

Картезіанський суб'єкт втратив глибину, яка належала до «природи», що була частиною космічного порядку – тоді як розуміння того, чим я є насправді, потребувало осягнення цієї природи через вивчення будови космосу та суспільного життя. Тепер «я» могло відкрити свою суть лише іманентно, через ясне та виразне самоусвідомлення.

Зміна космічної уяви глибоко підірвала цей погляд. У контексті темної ґенези суб'єкт здобув нову глибину: в еволюційному часі, особистому часі, а також у своїх стосунках із власним матеріальним втіленням. Картезіанська картина цілковитого володіння собою, напевно, була можливою лише на перехідному етапі між двома великими космічними світоглядами: тим, що впорядковував космос ідеями, і тим, що подавав Усесвіт як неосяжну безодню, в якій ми живемо зараз. Інакше кажучи, картезіанство відповідало відносно поверховій ідеї космосу, яка панувала в період між двома названими: то був механістичний Усесвіт, провіденціально налаштований заради тих душ, призначення яких перебуває деінде.

Ґоше показує, як у дев'ятнадцятому столітті постає одна з граней цієї нової глибини, а саме відчуття того, що наше мислення та воління породжується нашими церебрально-нервовими функціями, через рефлекторну дугу та сенсомоторну будову тіла. Друга половина дев'ятнадцятого століття стає часом панування психофізіологічного погляду, який намагається розташувати свідомість, мислення та волю в межах їхніх тілесних реалізацій.

Але, як зазначає Ґоше, це не просто зміна теорії. Відбувається зміна цілого підходу, в якому висуваються теорії – підходу, який визначає, що взагалі можна помислити та які запитання треба порушувати[47]. Співвідношення між думкою та її матеріальним субстратом, яке для Декарта було суто зовнішнім, тепер

[47] Marcel Gauchet, *L'inconscient cerebral*, pp. 19–22, 37–38.

перетворюється на ключове питання розуміння самої природи думки. Із нового погляду свідоме воління виростає з рефлекторної дуги й має єдину природу з нею[48]. Такий погляд є чимось більшим за теорію: він визначає набір складних і суперечливих проблем, з якими ми намагаємося впоратися ще й сьогодні. У процесі формування цього нового розуміння церебрального несвідомого наукові відкриття та глибокі культурні зміни взаємодіяли та взаємно впливали одні на одних.

Усе це, поєднане із запозиченою з теорії еволюції ідеєю повторення філогенези в онтогенезі, помножене на силу романтичної спадщини, допомогло сформувати наше відчуття глибини суб'єкта, непрозорого для себе самого, осередку несвідомих і частково безособових процесів, який має спробувати віднайти себе в незмірному часі темної генези виходу з долюдського стану зовні й усередині самого себе.

Водночас моральна значущість природи, яку я описував вище, також ясно й широко відчувається: благоговіння перед дикою природою, відчуття спорідненості з нею та екологічна турбота; бажання відновити свої сили поза межами міст, відвідуючи природу чи проживаючи в сільській місцевості, – все це типові ознаки нашого світу. Ми досі тягнемося до буколіки, яку підносив Вергілій, але до неї ми додали ще благоговіння перед недоторканими природними силами.

Фактом є те, що таке сприйняття світу, яке у вісімнадцятому столітті було притаманне лише меншості, нині узагальнилося. Звісно, його сповідують не всі; завжди є супротивники, як вони знаходилися й серед еліт вісімнадцятого століття. Але всі його розуміють. Красномовним у цьому плані є один спогад Токвіля про його відвідування Америки у 1831 році. Молодий француз, вихований на романтизмі, прихильник Шатобріана, опинившись на території теперішнього штату Мічиган, безумовно забажав побачити дику природу. Проте коли він спробував пояснити свої наміри тамтешнім мешканцям прикордонних територій, щоб заручитися їхньою допомогою, він наштовхнувся на стіну нерозуміння. Людина, яка бажала потрапити в первісний ліс

[48] Ibid., p. 72.

просто для того, щоб *споглядати* його – це було щось абсолютно безглузде. Напевно вона мала якусь приховану мету, на кшталт лісозаготівлі чи спекуляції земельними ділянками[49]. Аналогічний розрив світосприйняття наявний і в наш час – скажімо, між лісорубами Британської Колумбії та представниками екологічних рухів. Але сьогоднішні лісоруби дуже добре знайомі з войовничими екологами, тож їм уже не треба пояснювати, що такі люди існують.

Можна продовжити це міркування ще далі. У нашій культурі сьогодення подорожі до гарної сільської місцевості, на берег моря чи в якісь дикі хащі стали майже повсюдними. Немає жодної суспільної групи, представники якої здебільшого не роблять чи не бажають цього робити. Мільйони мешканців Північної Америки мають другу оселю в сільській місцевості. А найкрасномовнішим є те, що потреба втекти від життя в переповненому людом місті й повернутися до контакту з природою спричинила виникнення передмістя, переїзд до якого став масовим рухом. Ренді Коннолі показав, як ідея передмістя в Сполучених Штатах виросла з прагнення сполучити переваги одночасно села та міста[50].

Тепер ми можемо зрозуміти, як модерна космічна уява сприяла поширенню матеріалізму. Ба більше, матеріалістам часто буває складно навіть уявити собі, як це могло бути інакше. Цю межу матеріалістичного уявлення я спробую пояснити в подальших розділах цієї книги. Наразі я завважу лише те, що з уже сказаного має бути зрозумілим, як та сама уява може також підштовхувати нас в іншому напрямі.

---

[49] Див. обговорення цього питання у: Nash, Wilderness and the American Mind, p. 23. Неш цитує Токвіля за виданнями: Alexis de Tocqueville, Journey to America, ed. J. P. Mayer, trans. George Lawrence (New Haven: Yale University Press, 1960), p. 335; та Alexis de Tocqueville, Democracy in America, ed. Phillips Bradley (New York: Knopf, 1945), Volume 2, p. 74.

[50] Ця ідея міститься в четвертому розділі його неопублікованої дисертації. Але її також висловлено в: Randy Connolly, "The Rise and Persistence of the Technological Community Ideal," *Online Communities: Commerce, Community Action, and the Virtual University,* ed. ChrisWerry and Miranda Mowbray (Upper Saddle River, N.J.: Prentice Hall, 2001).

Зв'язок із матеріалізмом тут досить очевидний. Нова уява зробила старі ідеї космосу майже незбагненними. Безумовно, вона дискредитувала біблійну ідею вкрай обмеженого космосу. Неосяжний та бездонний Усесвіт, з якого виходить наша темна ґенеза, вочевидь сумісний із матеріалізмом. Можна додати, що розвиток цієї уяви чимось завдячує античному протоматеріалізмові Епікура.

В іншому ж напрямі нас скеровує моральне значення Всесвіту: відчуття нашої глибинної природи як струменя, що проходить крізь усі часи і відлунює також у нас; досвід нашої відкритості до чогось глибшого й повнішого через контакт із Природою; чуття внутрішньо-космічної таємниці, якого геть бракує провіденціальному деїзму та апологетиці часів Ньютона і Бойлевих лекцій, і так само сьогоднішньому науковому світогляду та більшості проявів сучасного християнського фундаменталізму. Однак усе перелічене можна осягати різними способами.

Деякі можуть навіть дійти висновку, що в межах цілковито матеріалістичного світогляду осмислити все сказане просто неможливо. Із цим погоджуються й окремі матеріалісти, додаючи при цьому, що тим гірше для тих-таки моральних смислів. Але побіжно завважмо й те, що інші все ж намагаються осмислити ці факти з суто матеріалістичних позицій. Втім, так само ясно, що багато хто намагається збагнути все це якось інакше. Деякі осягають наш досвід сприйняття таких смислів і з теїстичних, і навіть ортодоксально-християнських позицій, як осягнув свій досвід епіфанії Беда Ґриффітс, що його я цитував у вступному розділі.

Найбільше в сучасний космічній уяві вражає те, що її неможливо вмістити в будь-який один діапазон поглядів. Вона зрушує людей в усіх можливих напрямах, від (майже) найзапеклішого матеріалізму аж до християнської ортодоксії, через усі можливі версії проміжних позицій. Деякі з цих позицій, як-от у Ґете чи (в інший спосіб) у Емерсона, залишаються у певному сенсі явно релігійними, хоча й не християнськими чи навіть теїстичними. Але загалом розмаїття способів контакту з нашою глибинною

природою, або зі струменем, що йде крізь природу, просто неможливо піддати класифікації. Невдовзі ми побачимо, як розвиток модерної поетики і мови мистецтва загалом дав людям змогу досліджувати ці космічні смисли, немовби призупиняючи при цьому власні онтологічні переконання.

Таким чином, виразною ознакою сучасної космічної уяви є не те, що вона сприяла матеріалізмові чи дала людям змогу відродити духовний світогляд попри матеріалізм, у певний спосіб повертаючись до релігії (хоча те і те справді має місце). Однак найважливішим фактом, дотичним до нашого дослідження, є те, що вона відкрила простір, у якому люди можуть блукати поміж цими світоглядними можливостями, не мусячи неодмінно й однозначно пристати на жодну з них. У війнах між вірою та невірою цей простір постає як своєрідна нічийна територія – але вона розрослася достатньою мірою, щоб перетворитися на цілу нейтральну зону, де можна взагалі сховатися від будь-яких світоглядних суперечок. Насправді це одна з причин того, що війна між вірою та невірою в сучасній цивілізації дедалі втрачає запеклість, попри зусилля ревної меншості.

У наступному розділі я спробую пояснити дещо з цього докладніше.

Розділ 10

Розширення Всесвіту невіри

1

Створення цього вільного простору великою мірою уможливилося завдяки новому розумінню мистецтва, яке принесла з собою доба романтизму. Ідеться про перехід від розгляду мистецтва як відтворення до його розуміння з наголосом на творчості. Ця зміна відбилася в тому, що можна було б назвати мовами мистецтва – тобто загальновідомими орієнтирами, на які можуть спиратися поети, художники тощо. Візьмімо приклад з Шекспіра, до якого я вже звертався раніше: використання системи символічних взаємозв'язків між людиною та природою, які дають нам сповна відчути жахіття акту царевбивства. Слуга в «Макбеті» повідомляє про «неприродні» події, в яких відлунює страхітливий вчинок: ніч, коли був убитий Дункан, була буйною, в повітрі «лунали ридання й смертні зойки», і вона залишалася темною, навіть коли вже мав початися день. Перед тим у вівторок сліпа сова заклювала сокола, а коні Дункана вночі «сказились раптом, стійла поламали, і повтікали, мов на бій з людьми». Живопис так само міг спиратися на загальнозрозумілі для глядачів об'єкти божественної та світської історії, події та персонажів, що їм приписувалося як невід'ємна ознака якесь особливе значення: наприклад, Мадонна з Немовлям або клятва Горацііів.

Проте нині ми вже пару століть живемо у світі, де такі орієнтири вже не є значущими. Мало хто сьогодні вірить у символічні взаємозв'язки між людиною та природою, як вірили в них за часів Відродження; і божественна, і світська історія

позбавлені загальновизнаного значення. Звісно, це не означає, що тепер неможливо написати поезію про символічні взаємозв'язки між людиною та природою (саме це і зробив Бодлер)[1]. Однак тепер митець уже не може покладатися на загальне визнання поширених раніше доктрин. Та й сам він не визнає їх у їхній канонічній формі. Він прагне чогось іншого, хоче виразити особистий погляд, скориставшись цим історичним посиланням – «лісом символів», який він бачить у світі довкола себе. Але, щоб осягнути цей ліс, ми маємо зрозуміти не так первинну загальнопоширену доктрину (яку сьогодні все одно вже ніхто не пам'ятає докладно), як, сказати б, спосіб її відлуння в чуттєвості самого поета.

Як інший приклад, візьмемо Рільке, який описує янголів. Але його янголи не посідають заздалегідь відомого місця в межах традиційно визначеного порядку. Ми радше маємо віднайти їхнє особливе значення у Рільке в контексті всіх тих образів, за допомоги яких він висловлює своє розуміння. Його «Дуїнянські елегії» починаються словами: *Wer, wenn Ich schrie, hörte mich, aus der Engel Ordnungen?* – «Хто з сонму ангелів вчує мій клич, коли скрикну?»[2]. Цих янголів частково визначає саме те, що вони недосяжні для такого волання. Ми не можемо осягнути янголів Рільке за допомоги середньовічного трактату про ієрархію херувимів і серафимів; нам треба пройти крізь цей вираз індивідуальної поетичної чуттєвості.

Ми можемо описати цю зміну так: якщо раніше поетична мова могла спиратися на певні загальнодоступні порядки значення, тепер вона зводиться до мови артикульованої чуттєвості. Ерл Вассерман показав, що в період романтизму необхідність розвитку нових поетичних мов була зумовлена занепадом старого порядку з його усталеним смисловим підґрунтям. Наприклад, Поуп у своєму «Віндзорському лісі» ще міг спиратися на старовинне розуміння порядку в природі як загальнодоступне джерело поетичних образів. Для Шеллі цей

[1] Charles Baudelaire, "Correspondances", in *Les Fleurs du Mal;* see his *Oeuvres Completes* (Paris: Gallimard, Pleiade edition, 1975), p. 11.

[2] Переклад Миколи Бажана. (*Прим. перекл.*)

ресурс уже недоступний: він має описати світ власних смислів і змусити читача повірити в нього. Як пояснює Вассерман, «до кінця вісімнадцятого століття існувала достатня інтелектуальна гомогенність певних загальнолюдських переконань... Різною мірою... люди визнавали... християнське тлумачення історії, священні місця в природі, Великий Ланцюг Буття, аналогію різних щаблів творіння, концепцію людини як мікрокосма... Космічний синтаксис перебував у загальному обігу, тож поет міг дозволити собі помислити своє мистецтво як відтворення "природи", оскільки ці патерни й були тим, що він розумів під "природою".

До дев'ятнадцятого століття ці картини світу випали зі свідомості. Перехід від міметичного до творчого розуміння поезії є не просто вигадкою філософів чи критиків... Тепер... від поета вимагався додатковий учинок формулювання... Модерна поема мусила містити в самій собі формулювання власного космічного синтаксису й водночас змальовувати автономну поетичну реальність відповідно до цього космічного синтаксису; "природа", яка раніше існувала до поеми й була доступною для відтворення, тепер постає разом із поемою з творчого хисту поета»[3].

Поети романтизму та пізніших часів мають щоразу виражати власне бачення космосу. Коли Вордсворт та Гельдерлін зображають природне довкілля – наприклад, у «Прелюдії» та «Рейні» першого чи «Батьківщині» другого – вони вже не покладаються на встановлений спектр смислів, як це ще міг зробити Поуп у своєму «Віндзорському лісі». Навпаки, вони дають нам усвідомити в природі щось таке, для чого ще немає встановлених слів[4]. Їхні

[3] Earl Wasserman, *The Subtler Language* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1968), pp. 10–11.

[4] Так, Вордсворт у «Прелюдії» каже нам про те, як він «...стояв би, якби ніч почорніла від близької бурі, десь під скелею, дослухаючись до знаків, які є примарною мовою стародавньої землі, або створював їм туманне житло в далеких вітрах» (*...would stand / If the night blackened with a coming storm, / Beneath some rock, listening to notes that are / The ghostly language of the ancient earth / Or make their dim abode in distant winds* – Прелюдія, частина 2, рядки 307–311).

поезії і є знаходженням таких слів для нас. У цій «вишуканішій мові» (*subtler language* – термін, запозичений у Шеллі) щось не лише виявляється, а й визначається та створюється. Так в історії літератури було пройдено вирішальний рубіж.

Щось подібне на початку дев'ятнадцятого століття відбувається також у живописі. Наприклад, Каспар Давид Фридрих відсторонюється від традиційної іконографії. Він шукає в природі символи, які не ґрунтуються на загальновизнаних умовностях. Його прагнення – дозволити «природним формам говорити напряму, звільняючи їхню силу через впорядкування всередині твору мистецтва»[5]. Фридрих також шукає «вишуканішої мови»; він намагається висловити щось таке, для чого немає адекватних слів і значення чого слід з'ясовувати безпосередньо в його творах, а не в якомусь уже наявному лексиконі смислів[6]. Він спирається на поширене наприкінці вісімнадцятого століття відчуття спорідненості між нашими чуттями та природними пейзажами, але водночас намагається висловити більше, ніж просто суб'єктивну реакцію. «Відчуття ніколи не може суперечити природі, воно завжди відповідає природі»[7].

Звісно, те саме стосується й музики. Але тут ми можемо зустріти іншу грань розвитку «вишуканішої мови». Як ми вже бачили, цей розвиток частково зумовлюється згасанням метафізичних переконань щодо Великого Ланцюга Буття, порядку речей тощо й частково – руйнуванням колишньої згоди з питань метафізики та релігії. Проте спершу в царині музики, а згодом і деінде ми можемо побачити прагнення більш «абсолютних» форм. Вони постають внаслідок подальшого розвитку поезії та музики як насамперед видів «мистецтва».

Коли ми уявляємо собі молитовний спів під час літургії або спів барда, що прославляє героїв під час бенкету, ми думаємо про поезію та музику як види «мистецтва». Проте, як добре відомо, в стародавніх суспільствах не було категорії мистецтва, а якщо

[5] Charles Rosen and Henri Zerner, *Romanticism and Realism* (New York: Norton, 1984), p. 58.

[6] Ibid., pp. 68 ff.

[7] Ibid., p. 67.

й була, то ці види діяльності до неї не належали. Ми ж думаємо про них як про «мистецтва» з двох причин: насамперед тому, що вони нагадують поезію та музику в нашому теперішньому розумінні (а інколи є їхніми далекими предками), і також тому, що ми уявляємо собі мистецтво як оточене аурою, а в цих видів діяльності також була своя аура.

Втім, це не означає, що ми можемо пояснити собі їхню ауру так само, як ми це робимо з нашим мистецтвом – себто за допомогою того, що ми називаємо «естетичними» категоріями. Літургійний спів є справді особливим; його співають в окремому регістрі. Але це тому, що він є привілейованим способом промовляння до Бога чи перебування в єдності з Богом. Пісня стародавнього барда є унікальним урочистим засобом запам'ятати та прославити героїв.

Інакше кажучи, те, що тут є особливого, розуміється не естетично, в термінах фактичного (чи належного) впливу на слухача, а онтично – як спосіб виконання особливо важливої дії (шанування Бога чи прославляння героїв).

У цьому первинному контексті навіть оповідання чи любовна пісня в межах певних канонічних форм можуть набувати «онтичного» значення. Вони підносять те, що в них оспівується, на вищий щабель: у цій історії або цьому коханні виявляється щось архетипне, близьке до загальнолюдської суті.

Потім у пісні та оповіданні відбувається істотна зміна. У співі та декламації барда ми маємо добре зрозумілу суспільну дію. Проте це ще не «мистецтво» в модерному розумінні – як діяльність, відокремлена від релігії, прославляння героїв тощо. Відокремленою ця діяльність стає лише тоді, коли ми починаємо цінувати творіння, оскільки вони дають нам змогу споглядати – тобто роздивлятися щось таке, що ми можемо оцінити, хай би чим це було (величчю Бога або відчуттям божественного; величчю героїв або захопленням ними; архетипами кохання та страждання тощо), не беручи участі в діях, частиною яких ці творіння були від початку (як-от молитва чи публічне прославляння героїв під час свята).

Так відбувається перше відокремлення, теоретичний вираз якого знаходимо, зокрема, в «Поетиці» Аристотеля. Мистецтво, як таке, що дозволяє нам споглядати щось, можна описати як міметичне. Саме так Аристотель розуміє трагедію. Для нього вона вже не є різновидом богослужіння (якою вона була раніше). Тепер ми нарешті входимо в царину «мистецтва» (точніше, того, що пізніше буде названо «мистецтвом»). Те саме у ближчий до нас час повторилося з оперою, практикою виконання меси на концертах, музичними виставами дев'ятнадцятого століття тощо.

Однак у період пошуку «вишуканіших мов» настає черга другого відокремлення. Найвиразніше це видно саме на прикладі музики. Історично музика розвивається від її використання під час урочистостей до міметичних форм (любовна пісня, молитва, опера тощо), здобуваючи певну «семантизацію». У цій останній є своя внутрішня мотивація: вочевидь ми відчуваємо доречність інтонацій, що пасують любовній пісні чи церковному співу. Але це не єдині можливості, а отже, тут є і велика домішка історичних асоціацій та успадкованих традицій.

Перше, споглядальне, відокремлення залишило музику в явному контексті людської дії (молитва, вираз кохання, танець, сюжет опери тощо). Ці дії не виконувалися, а лише споглядалися, й усе ж вони формували зміст. Друге відокремлення стало кроком до «абсолютної» музики. Першим підступом до цього є інструментальна музика доби бароко та класицизму, яка згодом здобула теоретичне осмислення в період романтизму.

Водночас у музиці відбуваються процеси десемантизації та ресемантизації. Соль-мінорний квінтет Моцарта навіює нам потужне відчуття зворушеності чимось глибинним та архетипним, а не тривіальним та побіжним; чимось водночас безмірно сумним і водночас прекрасним, зворушливим і захопливим. Ми можемо уявити собі, що в подібний спосіб нас би зворушила якась прекрасна історія неземного кохання, втрати чи розлуки. Але сюжету тут немає. Ми маємо щось на кшталт істотної реакції на подію, але без визначення самої події.

Скажімо ще інакше. Любовна пісня глибоко зворушує нас якоюсь історією кохання, що висловлює певний загальнолюдський

архетип (скажімо, Ромео та Джульєтта). Любовна пісня, вистава, опера надають нам водночас і вираз емоційної реакції, і інтенціональний об'єкт цієї реакції. Коли ж ми доходимо нової абсолютної музики, ми маємо реакцію, яка у певний спосіб схоплюється, стає реальною, розгортається на наших очах, але об'єкт цієї реакції відсутній. Музика зворушує нас дуже потужно, бо вона сама є наслідком зворушеності: вона схоплює, виражає, втілює цю глибинну реакцію (згадаймо хоча б квартети Бетховена). Але реакцію на що? Яким є її об'єкт? І чи існує він взагалі?

Можна підійти до цієї ресемантизації також із іншого боку. Подумаймо про спроби описати перші такти П'ятої симфонії Бетховена як поклик долі. Тут музика схоплює не наше зворушення, а радше смисл самого інтенціонального об'єкта. Люди, по суті, кажуть, що таку музику ви могли б написати для того моменту в опері, коли звучить поклик долі. Проте це «абсолютна», а не «програмна» музика; на відміну від опери, об'єкт тут залишається незображеним.

І все ж ми відчуваємо, що якийсь об'єкт має бути, причому адекватний об'єкт – інакше це буде облуда, чиста гра. Але не факт, що ми маємо якусь (іншу) мову для називання цього об'єкта. Безумовно, це не може бути асерторична мова. Звідси ми переходимо до Шопенгаверової теорії музики й далі до практики Вагнера, який повертає «абсолютну» музику в наново збагачений сюжетний контекст опери.

Отже, семантизація частково здійснюється через схоплення модусів зворушеності. Однак іншим шляхом семантизації є спроба висловити щось хтонічне, космічне. Тут вона спирається на відлуння космічного в нас.

Так відкривається нова семантична свобода художнього пошуку. Інші мистецтва наслідують цей приклад музики. У поезії взірцевим прикладом є Малларме; згодом відкривається новий простір нерепрезентативного образотворчого мистецтва.

«Вишуканіші мови», які стали осереддям цього «абсолютного» повороту в мистецтві, відокремились від інтенціо-

нальних об'єктів (музика), асерторичної мови (поезія) чи репрезентованих об'єктів (живопис) і відтак відкрили нову царину. Онтичні настанови тепер стали вкрай нечіткими. Відповідно, таке мистецтво може служити розкриттю глибоких істин у природі речей, які ніколи не могли бути очевидними чи загальнодоступними, хай би яким був духовний стан того, хто сприймає. Це стосується, зокрема, Бетховена й, безумовно, Джерарда Гопкінса. Але так само це мистецтво може сполучатися із запереченням існування глибоких онтичних реалій. У глибинах світу є тільки ніщо. Тоді залишається нез'ясована таємниця: чому ми відчуваємо таке зворушення? Та цю таємницю можна пересунути всередину нас, розтлумачивши її як таємницю наших антропологічних глибин. Саме це ми бачимо в Малларме. Водночас просування в цьому напрямі можна наново використати задля відкриття зовнішньої реальності (як у Еліота), чи вказування на таку реальність (як у Целана?).

Тепер ми можемо побачити, як «вишуканіші мови», діючи на рівні «абсолютного», відкривають простір для модерної невіри. Зокрема, для тих, хто співчуває критиці в «романтичному» дусі: мовляв, модерна ідентичність і модерний світогляд роблять світ пласким, не залишаючи місця для духовного, вищого та втаємниченого. Проте це не повертає нас знову до релігійної віри; йдеться про зовсім інший напрямок розвитку.

Ідея цього напрямку полягає в тому, що таємниця, глибина та глибока зворушливість цілком можуть виявитися суто антропологічними. Саме цього погляду дотримуються атеїсти та гуманісти, відвідуючи концерти й опери, читаючи великі літературні твори. Так можна доповнити етику і наукову антропологію, що залишаються надто пласкими та звуженими.

Усе це показує, як нове звернення до «вишуканіших мов» відбиває стан ізольованого «я». Насамперед в очевидний заперечний спосіб: дедалі більша недосяжність попередніх мов об'єктивної референції, пов'язаної зі священною історією, взаємозв'язками людини та природи, Великим Ланцюгом тощо, є невідворотним наслідком розчаклування, відступу космосу перед Усесвітом, витлумаченим у механістичний спосіб. Але

тяжіння до створення нових мов показує небажання залишати речі в такому стані. Частково воно відбиває силу нової космічної уяви, боротьбу за вираження нових моральних смислів природи. Це добре видно в щойно згаданих творах Фридриха, поемах Вордсворта та Гельдерліна, а також безлічі інших творів. Якщо сказати загальніше, боротьба точиться за те, щоб відновити бачення чогось глибшого й повнішого, з визнанням того, що це не може бути легко, що це вимагає проникливості та творчої сили.

Контекстом цієї боротьби є розуміння того, що наш епістемічний стан змінився. Якщо раніше мови богослов'я та метафізики впевнено окреслювали царину глибокого та «невидимого», тепер загальна думка полягає в тому, що ці царини досяжні лише опосередковано, за допомогою мови «символів». Це багатозначне слово набуває особливого сенсу для покоління німецьких романтиків 1790-х років, а потім відбивається у творах Ґете. «Символ» у цьому особливому розумінні відкриває щось таке, чого неможливо досягти в жоден інший спосіб; тим він відрізняється від «алегорії», образи якої стосуються царини, що її можна також описати напряму, буквальною мовою.

Фактично символ відіграє визначальну роль у тому, що Вассерман називає «вишуканішою мовою». Він і лише він надає нам доступ до того, на що він посилається. Він не може просто покладатися на встановлені мови. Ось чому створення/знаходження символу є настільки складним, ось чому він потребує творчої сили, навіть генія. Але це також означає, що те, що відкривається символом, також частково приховане; його неможливо просто відокремити від символу й відкрити для докладного розгляду, як ми це робимо зі звичайними референтами в нашому повсякденному світі.

Можна помітити щільний зв'язок модерної космічної уяви з «вишуканішими мовами» останніх двох століть, зокрема, в поезії. Уява попередніх часів визначалася і формувалася космічними ідеями, які її підживлювали. У новій уяві цей механізм не має аналогів, за винятком лише науки; для нас тут важливо те, що її вже не досить для вираження морального смислу речей. Коли починає

хитатися герменевтика природи як втілення форм та Великого Ланцюга, намацування її напівприхованих смислів стає однією з головних тем «вишуканіших мов», як-от у тому фрагменті «Тінтернського абатства», де Вордсворт каже, що відчуває

> присутність, що відрадою бентежить
> піднесених думок; і відчуття величне
> чогось поєднаного якнайглибше,
> чиє житло у променях вечірніх,
> в окіллі моря, в подуві повітря,
> в блакиті неба, в розумі людини;
> ось рух і дух, що поштовх надає
> всьому, що мислить, всім предметам думки,
> і котиться через усе, мов хвиля[8].

Ідея того, що природа має сказати нам дещо, виринає тут і там у нашій культурі. Вона надто віддалена від ізольованого «я», щоб викликати його дискомфорт, але доволі потужна, щоб ми зверталися до неї численними непрямими способами: в мистецтві, в нашому відчутті душевного відновлення, коли ми відвідуємо сільську місцевість чи дику природу, в деяких проявах нашої тривоги з приводу її знищення.

Як я вже зазначав раніше, це відчуття потреби відкритися природі доповнює собою відчуття того, що ми живемо невідповідним життям, устрій якого придушує щось справді важливе. Одним зі взірцевих виразів цього відчуття невідповідності є Шиллерові листи «Про естетичне виховання людини»[9]. Тут міститься критика панівної форми просвітницького антропоцентризму, здебільшого в дусі другої групи напрямів, які я обговорював у другій частині восьмого розділу. Панівний світогляд тут критикується як моралізм. Коли воля приписує мораль нашим непокірливим бажанням (Шиллер тут явно має на увазі Канта), це розділяє розум та чуттєвість і фактично підкоряє одну сторону нашої природи іншій. Однак просте стверджування бажання всупереч моральності розділяє

[8] Переклад Лесі Лисенко і Олексія Панича.

[9] F. Schiller, *Letters on the Aesthetic Education of Man*, ed. and trans. Elizabeth Wilkinson and L. A. Willoughby (Oxford: Clarendon Press, 1967).

нас не менше: воно просто міняє місцями підкореного та підкорювача. У красі ж форма та зміст, воля та бажання вільно сходяться і навіть нерозривно поєднуються.

На перший погляд здається, що Шиллер каже про красу як засіб бути моральним; вона дає нам змогу ефективніше дотримуватися морального закону, бо в царині краси це, сказати б, робиться довільно. Але з розвитком його міркування поступово виявляється, що Шиллер убачає в естетичній єдності вищу стадію, яка перевершує моралізм. Це повне звершення, в якому всі сторони нашої природи гармонійно сходяться. Тут ми здобуваємо цілковиту свободу, оскільки вже не відчуваємо внутрішнього примусу однієї нашої сторони стосовно іншої, тож зазнаємо повноти радості. Це здійснення виходить за межі моралі, й саме в ньому – суть нашого існування.

Здається, що саме це хоче сказати Шиллер. Він вводить новий термін «гра», який за ним підхопили так багато авторів за останні два століття. Цей термін позначає нашу діяльність зі створення та сприйняття краси, якій притаманна безпричинна, спонтанна свобода – та свобода, якої бракує у вольовому примусі до морального закону. Шиллер стверджує, що людські істоти є людяними лише допоки вони грають[10]. Це вершина людської самореалізації.

Тим самим Шиллер дає на диво ясне, переконливе та впливове формулювання центральної ідеї романтичного періоду: відповідь на відчутну неадекватність моралізму, ту важливу визначальну мету самореалізації, яку моралізм випускає чи придушує, слід шукати саме в естетичній царині. Естетичне тут виходить за межі моралі, але у Шиллера ще не суперечить їй. Пізніша доктрина, багато в чому заснована на теорії Шиллера й теж надзвичайно чутлива до ідеї гри, дійде протиставлення естетичного та морального. Її найважливішим виразником був Ніцше.

Так естетичне встановилося як етична категорія, як джерело відповідей на запитання про те, як нам жити та якими є наша найвища мета чи звершення. Мистецтво в цьому разі стає докорінно важливим. Краса врятує нас, довершить нас. Її можна знайти зовні нас, в природі чи величі космосу (особливо якщо ми

[10] «Про естетичне виховання людини», лист 15.

також долучимо до її відновлювальної сили піднесене). Але щоб відкритися їй уповні, нам треба цілковито її усвідомити, а для цього ми маємо висловлювати красу мовами мистецтва. Таким чином, створена краса творів мистецтва є не лише важливим проявом краси, що може нас перетворити, а й істотним шляхом нашого поєднання з нестворeною красою. У період романтизму художня творчість стає найвищим родом людської діяльності.

Якщо вже ми сягаємо нашої найвищої мети через мистецтво та естетичне, може здатися, що ця мета є суто іманентною; як спосіб трансцендувати моралізм, вона постає альтернативою любові до Бога. Та насправді все було складніше. Бог не виключався, бо ніщо не заважало розуміти красу також як відбиток Божого чину створення та спасіння світу. Відкритою можливістю після Шиллера залишається богословська естетика в термінах Ганса Урса фон Балтазара[11].

Важливою зміною радше є те, що тепер це питання має загалом лишатися відкритим. Саме це відрізняє нову ситуацію від попередніх часів. За домодерної доби краса мистецтва розумілася в міметичних термінах: як відтворення реальності, що знаходило своє місце в упорядкованому космосі з усіма його рівнями буття, і який до того ж розумівся як творіння Боже або як відтворення Божественної історії (наприклад, у зображеннях розп'яття або Марії з Немовлям). Було само собою зрозумілим, що велике мистецтво посилається на ці сталі відповідності у світобудові чи священній історії. Після згасання цього підґрунтя та формування ізольованого «я», для якого це ширше духовне середовище вже не було предметом нетеоретизованого досвіду (хоча могло досі залишатися об'єктом раціоналізованого вірування), відбувається зростання того, що я, слідом за Вассерманом, називаю «вишуканішими мовами». Це була друга важлива новація періоду романтизму на додачу до проголошення краси ключем до відновлення нашої втраченої єдності.

Я вже сказав, що ці мови діють, впливають на нас і зворушують нас без неодмінного визначення конкретної онтичної перспективи.

---

[11] Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit (The Glory of the Lord)* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1962).

«Абсолютна» музика виражає зворушеність чимось глибоким і потужним, але вона не має казати нам, де саме його шукати – на небі, на землі чи в надрах нашого власного єства (і навіть чи є ці альтернативи вичерпними). Повнота впливу «вишуканіших мов» досягається тоді, коли, словами Волтера Патера, всі мистецтва прагнуть досягти стану музики. Однак увійти до цього медіуму не означає заперечувати Бога. Навпаки, чимало великих митців останнього часу (зокрема, Томас Стернз Еліот та Олів'є Мессіан) спробували зробити цей медіум осереддям епіфанії. Це цілком можливо – але не необхідно. Онтичні настанови можуть бути іншими, а можуть і залишатися загалом невизначеними.

Саме тут відкривається простір для модерної невіри. Відповіддю на недоліки моралізму може бути пошук вищої мети в досвіді краси, в переживанні естетичного. Але тепер естетичне відокремлено від упорядкованого космосу та/або божественного. Його можна наново вмістити в суто іманентний світогляд – наприклад, у дусі ідей Фройда. Проте його також можна залишити онтично невизначеним, і насправді саме ця можливість використовується найчастіше.

Здебільшого завдяки новим мовам мистецтва наше ставлення до природи тепер може залишатися в цій серединній царині, у вільному і нейтральному просторі між релігійною відданістю та матеріалізмом. Напевно, щось подібне можна сказати й про наше ставлення до музики. Я маю на увазі той спосіб, яким публічне виконання музичних творів у концертних залах та оперних театрах стає особливо важливим та серйозним видом діяльності в буржуазній Європі та Америці дев'ятнадцятого століття. Люди починають слухати концерти з майже релігійною пильністю. Ця аналогія цілком доречна. Виконання музики стало чимось подібним до ритуалу й залишається таким до нашого часу. Поширеним є відчуття того, що в цій музиці йдеться про щось величне. Це також сприяє створенню такого собі серединного простору невизначеної духовності, яка не є ані відкрито релігійною, ані відверто атеїстичною[12].

[12] Мені дуже допомогло обговорення цього питання у: David Martin, *The Breaking of the Image: A Sociology of Christian Theory and Practice* (Oxford: Basil Blackwell, 1980), pp. 135 ff.

Інші властивості нашого світу, здається, перебувають у тому самому неоднозначному просторі. Візьмімо, наприклад, туризм, який охопив маси людей наприкінці двадцятого століття. Люди мандрують через різноманітні причини, але однією з них є бажання роздивитися важливі «пам'ятки» нашої та інших цивілізацій, серед яких найбільше церков, храмів та інших місць, де зосереджені потужні трансцендентні смисли минулого. Напевно, можна заввважити у відповідь, що це нічого не доводить окрім того, що цивілізації минулого багато інвестували в трансцендентне, а отже, ті, хто хоче роздивитися пам'ятки минулого й насолодитися стародавнім мистецтвом, просто не мають іншого вибору, як шукати його в соборах, мечетях і храмах. Але мені здається, що у споглядані тих місць, де контакт із трансцендентним був (чи є) настільки міцнішим і надійнішим, проявляється й щось більше: якесь захоплення та подив, змішані з особливого роду ностальгією.

Наявність цього серединного простору відображає те, що я у восьмому розділі назвав подвійним тиском, якого зазнає модерне ізольоване «я»: з одного боку, воно схиляється до невіри, а з іншого, відчуває поклик духовного – в природі, мистецтві, якомусь контакті з релігійною вірою або у відчутті Бога, яке може пробитися крізь його захисну оболонку.

Тривалий пошук того, що може відкритися за допомогою «символів» (хай би як їх розуміли) в мистецтві останніх двох століть, і сама значущість такого розуміння мистецтва (навіть якщо воно відкидається через заперечення «смислу») є виразними ознаками нашого теперішнього стану. Втрата домодерних мов показує, як міцно ми вкорінені в ізольованому «я»; але невпинні спроби винайти «вишуканіші мови» свідчать про те, що залишити речі в такому стані вкрай важко. Як наслідок, ми намагаємося чимось компенсувати й замінити ті попередні засоби виразу тепер вже проблематичного бачення світу. Ця ознака сучасної культури свідчить про те саме, що й поширена туга за втраченим смислом. Ідеться про хвороби та непевності, притаманні ізольованому «я».

Перехід від космосу до Всесвіту спричинив дві важливі речі. Він уможливив розвиток глибших і міцніших форм матеріалізму

та невіри, а також надав форми подвійному тискові, якого зазнає ізольоване «я», перебуваючи між вірою та невірою. Разом із розвитком постромантичного мистецтва це сприяє формуванню нейтрального простору між тим та іншим.

2

Про цю останню ознаку я розмірковував щойно. Тепер же я хочу повернутися до початку цього розділу, дослідивши визрівання невіри в цей період.

Причин, через які люди в дев'ятнадцятому столітті зрікалися своєї віри, було чимало. Деякі з цих причин подібні до тих, які ми вже розглядали, говорячи про появу світоглядної можливості невіри у вісімнадцятому столітті. Ясно, наприклад, що до матеріалізму легше схилялися ті, кому були до вподоби переваги ізольованого «я» – влада, невразливість, – і кому не дуже дошкуляла його надмірна вузькість. Крім того, була ціла низка підстав, через які люди відкидали християнство: наприклад, суперечність між ідеями Просвітництва та християнським вченням про людське зло та божественне покарання, практика відлучення від Церкви, схильність Церкви до мракобісся.

До того ж людям легко могло здатися, що цінності модерного морального порядку загалом цілком можна сповідувати лише на ґрунті невіри. Наприклад, у дев'ятнадцятому столітті однією з ключових цінностей вважався альтруїзм, і в цьому плані виключальний гуманізм міг претендувати на те, щоб перевершити християнство. Адже останнє, по-перше, пропонувало винагороду за альтруїзм лише в наступному житті, тоді як для гуманізму доброзичливість була сама собі винагородою, та, по-друге, подеколи піддавалося спокусі не поширювати свої норми людяності на єретиків та невіруючих, тоді як гуманізм міг бути по-справжньому універсальним. Такі аргументи висував, зокрема, Міль[13].

Були й інші підстави розглянути матеріалізм як завершення розвитку, притаманного модерному порядку. Реабілітація звичайної, чуттєвої природи всупереч усім наклепам проти неї з боку тих,

[13] Stefan Collini, *Public Moralists: Political Thought and Intellectual Life in Britain, 1850–1930* (Oxford: Clarendon Press, 1991), p. 74.

хто прагнув якогось «вищого» чи «духовного» рівня існування, набуває свого найрадикальнішого та найпослідовнішого вигляду в доктрині, яка геть заперечує існування всіх таких вищих рівнів. Захист проводирями Реформації звичайних людських бажань проти вимог зречення заради начебто вищого покликання, здається, сягає своєї кінцевої мети й логічного завершення в матеріалізмі. Там і там ідеться про обстоювання невинності чуттєвої природи та її захист проти тих тортур, яким її піддавали вимоги ілюзорної нелюдської досконалості.

Усі ці чинники вже діяли у вісімнадцятому столітті, хоча стосовно альтруїзму наголоси все ж таки розставлялися по-іншому. Але тепер додалися ще два нових чинники, які частково змінили напрямок суперечки, а також додали глибини та міцності матеріалістичним поглядам. Ці два чинники вочевидь пов'язані між собою. Ідеться, по-перше, про вплив природничих і гуманітарних наук, і по-друге, про формування нової космічної уяви.

Природничі та гуманітарні науки зазнали істотного розвитку. Серед останніх варто виділити біблійну критику, яка піддала критичному розгляду джерела Біблії. Проте значно важливішим був вплив природознавства на матеріалістичну картину Всесвіту, переважно у зв'язку з Дарвіновою теорією еволюції.

Я не хочу цим сказати, що «наукові» аргументи на користь атеїзму з посиланням на теорію еволюції є переконливими – і навіть що вони є переконливими власне як наукові аргументи. Особисто я вважаю (про це йтиметься в п'ятнадцятому розділі), що зміна світогляду більшою мірою зумовлювалася етичними міркуваннями, причому не лише такими, що зовсім не пов'язані із самими «науковими» аргументами (як-от міркування навколо щойно згаданої ідеї альтруїзму). Мені йдеться про те, що тепер морально привабливішим почав здаватися весь світогляд, на якому ґрунтувалася епістемологія матеріалізму, – порівняно з тим, що лежав в основі епістемології християнської віри.

Неважко побачити, чому воно так сталося (і залишається досі). Навіть там, де наукові висновки найбільш безпосередньо впливають на наш світогляд, зазвичай ідеться не про докладний опис наукових відкриттів, а радше про саму їхню форму. Модерна

наука пропонує нам картину Всесвіту, який підкоряється загальним законам. Найвищий рівень становлять безособові закономірності, які визначають існування всіх речей, пронизуючи весь простір та час. Здається, що ця картина несумісна з християнською вірою, яка зводить Усесвіт до особи Бога-Творця і пояснює наш теперішній стан у термінах історичної взаємодії Бога та людства, що сягає своєї кульмінації у Воплоченні та Відкупленні гріхів.

Слід зазначити, що в західній інтелектуальній чуттєвості існує глибоке й давнє протистояння між тими, хто відгукається на цю особово-історичну віру, і тими, хто шукає остаточної вірогідності на рівні безособового порядку. До цього останнього схилялося чимало «філософських» умів, навіть серед прихильників великих авраамічних релігій. Як приклад, можна згадати про привабливість Аристотелевої ідеї вічного Всесвіту для таких мислителів, як Маймонід та Ібн Рушд – навіть попри те, що ця ідея (на позір) була несумісною з вірою в Божественне творіння.

Як ми вже бачили в сьомому розділі, це тяжіння до безособового порядку також сприяло розвитку деїзму, а згодом і невіри. Я вже казав про те, що для провіденціального деїзму головним доказом Божественної доброзичливості є саме природа незмінного порядку Божого творіння. Лессинґ каже з цього приводу про «широку прірву», яка відділяє загальні істини моралі та релігії від будь-яких конкретних фактів історії[14].

Для прихильників цього погляду найбільш шляхетні та високі істини *повинні* мати цю загальну форму. Особисті втручання, навіть коли йдеться про Бога, внесли б у цю картину щось довільне, якусь домішку суб'єктивного бажання – коли найвищі істини стосовно реальності мусять бути вільними від цього складника. Під цим кутом зору віра в особистого Бога є ознакою менш зрілого світогляду, коли ми ще потребуємо відчуття

[14] G. Lessing, *Werke,* ed. Pedersen and von Olshausen, Volume 23, p. 49. Ця прірва нездоланна, бо *zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden* («випадкові істини історії ніколи не зможуть стати доказом необхідних істин розуму») – Ibid., p. 47.

особистого стосунку з речами; в цьому стані ми ще не готові вмістити в себе остаточну істину. У модерній думці та культурі цей умонастрій невпинно зміцнюється – від Спінози, через Ґете, аж до нашого часу.

На мою думку, важливим чинником того, що багато людей дійшли думки про несумісність науки та релігії й віддали перевагу першій, стала саме ця докорінна відмінність форми. Інакше кажучи, успіх науки спирався на – і, своєю чергою, зміцнював – відчуття того, що знайома нам християнська релігія належить до давнішої та примітивнішої (відповідно, менш зрілої) форми розуміння.

Ця схильність до безособового знайшла значну підтримку в новій космічній уяві. Безкрайній Усесвіт, в якому легко відчути нісенітність особистого Бога чи благої мети, здається безособовим у найрадикальнішому сенсі, сліпим і байдужим до нашої долі. Натомість його опис у термінах безособових каузальних законів відповідає новому глибокому відчуттю реальності у Всесвіті.

Такий висновок зміцнюється ще й тим, що позиція відстороненого розуму, який конструює світ, як позбавлений якогось людського значення, безумовно краще узгоджується з безособовою картиною Всесвіту. Проте ця позиція є складовою модерної ідентичності ізольованого «я», що відтак знаходить у собі природну спорідненість із цим безособовим порядком.

Утім, ця спорідненість є не лише пізнавальною. У певному сенсі універсальної точки зору потребує також моральна настанова модерності – притаманна модерній добі суспільна уява з її відчуженою товариськістю та забезпеченням морального порядку на основі безособового морального кодексу. Як висловився Гатчесон, нова моральність мала визначатися з позиції «неупередженого спостерігача». Ми мусимо піднятися над нашим окремішнім, вузьким, упередженим поглядом на речі й опанувати погляд звідусіль або для всіх – подібно до того «погляду з нізвідки», якого прагне модерне природознавство.

У цій перспективі справжньою віддаленою метою поступу людства – починаючи з осьового періоду, відходу від поганства та багатобожжя, й далі аж до Реформації – була підготовка

розчаклування, що мало покласти край космосу пов'язаних із людьми духів і відкрити шлях безособовому порядку, визначеному моральним кодексом. Відповідно класичний монотеїзм не можна вважати метою цього розвитку. Так, він перетворив багатьох богів на одного; але він розглядав моральні проблеми ще надто суб'єктивно, з позиції примхливого тирана, який схвалює чи не схвалює наші дії. Тепер ми залишили цей погляд позаду.

Згодом ми побачимо, що одним із докорінних питань сучасності є саме те, чи справді це зречення особистих відносин на користь першості незаперечного морального кодексу є настільки безпроблемним, як це здавалося великій кількості модерних авторів (зокрема, утилітаристам і неокантіанцям, але не лише їм).

У кожному разі ця загальна прихильність до безособового далі могла з'єднатися з матеріалізмом як справжнім «науковим» світоглядом. Але цікаво зазначити, що так траплялося не завжди. Деякі з тих, хто віддали перевагу науці над релігією, згодом відчули ту духовну банальність, про яку я вже згадував раніше. Вони відчували тиск одночасно з обох боків. Серед освічених еліт ця недуга поширилася наприкінці дев'ятнадцятого століття. Люди почали звертатися до різноманітних форм спіритуальності, паранаукових досліджень, парапсихології тощо. Фредерик Маєрс, наприклад, спершу втратив свою християнську віру через дарвінізм, а потім повернувся до релігії вже в межах безособової картини Всесвіту. Він казав про себе як про такого, хто «повернувся в небесний дім через посудомийню», після того як його «випхали звідти через парадні двері»[15]. Релігійна, але не християнська (а також не юдейська й не мусульманська) позиція, засвоєна на подібному ґрунті, залишається поширеною світоглядною можливістю в нашій культурі.

Були й інші підстави поєднати матеріалізм зі станом зрілості. Релігійний світогляд легко змалювати як такий, що пропонує більший комфорт, захищаючи нас від істини байдужого Всесвіту, яка тепер, у межах модерної космічної уяви, відчувається як дуже

[15] Samuel Hynes, *The Edwardian Turn of Mind* (London: Pimlico, 1968), p. 139.

ймовірна. Релігія боїться подивитися правді у вічі, визнавши, що ми самотні у Всесвіті й не маємо жодної космічної підтримки. Дітям і справді важко з цим змиритися, але дорослішання саме й означає готовність визнати цю реальність, як вона є.

Звичайно ж, ця логіка не здаватиметься переконливою тим, хто глибоко занурився в життя молитви чи медитації або інші серйозні духовні вправи, – оскільки тут передбачено інший шлях зростання й позбування більш дитячих уявлень про Бога. Проте якщо наша віра залишається на стадії незрілих образів, ідея зрівняти матеріалізм зі зрілістю може здатися нам доволі переконливою. Якщо ж на додачу ми переконаємо себе, що головною нашою чеснотою має бути мужність, ця ідея може стати для нас взагалі невідпорною. Для Міля заклик науки був саме закликом «доброї, щирої, суворої логіки з мінімумом сентиментальності»; він-то й дозволяє нам «подивитися фактам у вічі»[16].

Усе це показує нам, наскільки привабливість наукового матеріалізму зумовлюється не переконливістю його докладних висновків, а його засадничою епістемологічною настановою, якій віддається перевага з етичних міркувань. Ця настанова виглядає втіленням зрілості, сміливості, мужності, які долають дитячі страхи та сентиментальність.

Загалом можна стверджувати, що в тих випадках, коли навернення від віри до «науки» здійснювалося неохоче й супроводжувалося відчуттям втрати, важливу роль відігравав характер особистої віри. Були, наприклад, ті, хто глибоко прийняв окремі світоглядні переконання, без яких вони не могли уявити собі власної віри. Наприклад, якщо християнська віра цілковито ототожнювалася з певними догмами чи космічними теоріями – як-от віра в те, що Бог справді створив світ в 4004 році до Різдва Христова, або віра в абсолютний провіденціалізм деїстичного космічного устрою – нововідкриті глибини реальності могли здатися вирішальним спростуванням віри як такої. Така сама загроза виникала й тоді, коли драма гріхопадіння, Воплочення та Відкуплення вважалася несумісною з повільною еволюцією людської культури.

[16] Collini, *Public Moralists,* p. 192.

Інші переживали звинувачення віри в дитинності як загрозу їхньому особистому релігійному життю. Підозра в незрілості глибоко шокувала їх, бо вселяла відчуття внутрішньої небезпеки, і вони зрештою позбувалися цієї небезпеки, відкинувши свою релігію, хай навіть зі смутком і відчуттям непоправної втрати.

У першому разі ми можемо справді казати про навернення, зумовлене певними науковими висновками. Але тоді залишається запитання: звідки ця потреба ототожнювати свою віру з певними конкретними вченнями? І чому люди залишися настільки глухими до моральних смислів нової космічної уяви, які могли знову повернути їх до Бога?

Звичайно, ця ситуація підтверджує мою загальну тезу про те, що зречення релігії під впливом «науки» зумовлюється не (начебто) науковими доказами істини матеріалізму чи неможливості Бога (докладний розгляд показує, що такі докази все одно не сягають своєї мети), а якимись іншими чинниками – наприклад (у цьому разі) відданістю неістотним ученням, які справді можна спростувати.

У другому разі люди переймаються думкою, що наукове ставлення до світу є зрілішим і мужнішим, відбиває більшу готовність до зустрічі з неприкрашеною реальністю. Перевага тут є етичною і, звичайно, вона великою мірою підкріплюється тим, як саме людина відчуває віру свого дитинства (при тому що ця віра цілком може так і залишитися дитячою).

Втім, неважко зрозуміти й те, що людина, яка вже зреклася віри з подібних міркувань, буде ретроспективно тлумачити власне навернення в термінах звичайного опису, де вирішальну роль відіграє наукова істина. Якщо мене переконали, що стародавня віра відбиває більш незрілий погляд на речі порівняно з модерною наукою, я справді вважатиму, що облишив перше заради другого. Той факт, що насправді я вчинив цей крок не завдяки неспростовно доведеним мені науковим істинам, при цьому випаде з мого самоусвідомлення – або тому, що я, вже здійснивши свій вибір, з легкістю визнаватиму правоту наукових «аргументів», або тому, що через свою нову упередженість я з готовністю повірю в спроможність науки коли-небудь винайти вирішальний доказ неможливості буття Бога.

Скажу ще інакше. Звіт наверненого до невіри про свій власний учинок – як наука переконала його відкинути релігію – є в певному сенсі правдивим. Така людина справді здає собі справу, що облишила один світогляд («релігійний»), бо інший і несумісний з ним («науковий») виглядав вірогіднішим. Однак вірогіднішим його насправді зробили не «наукові» докази. Радше можна сказати, що один набір світоглядних настанов (наука плюс картина нашого епістемічно-морального стану, в якому наука представляє більш зріле ставлення до справжньої реальності) переважив інший набір настанов (релігія плюс альтернативна картина нашого епістемічно-морального стану, в якому релігія, скажімо, представляє належну покору, а чимало зазіхань науки – небажану зарозумілість). Вирішальну роль при цьому відіграє визнання морального стану людини, як його змальовує «наука», таким, що відповідає досвіду самого наверненого (чия віра досі залишається дитячою – а про кого з віруючих, до певної міри, не можна сказати те саме?), а зовсім не визнання якихось конкретних наукових здобутків. Саме в цьому плані докорінної важливості набуває те, що я називаю моральними міркуваннями: йдеться не про те, що навернений неминуче визнає моральність «науки» привабливішою (у певному сенсі можна припустити якраз зворотне, якщо він при цьому сумує за втраченою вірою), а про те, що «наука» пропонує переконливіший опис його морального/духовного життя.

Як я вже наголошував вище, коментуючи довгий процес перетворення ідеї космосу на ідею Всесвіту, жодний важливий науковий крок не обходився без міцних світоглядних переконань, які також мали своє духовне значення. Коли «наука» перемагає «релігію», одна світоглядна настанова витісняє іншу, й у цій перемозі моральні/духовні міркування відіграють певну роль. Однак коли це вже сталося, сама етика «науки» вимагає ретроспективного вмотивування події, що відбулася, в термінах наукових «доказів». Так формується офіційна історія «боротьби науки проти релігії».

Новий світогляд, породжений спільними впливами науки та нової космічної уяви й додатково підкріплений ідеєю зрілості,

яку ці впливи викликають в ізольованому «я», зумовлює появу значно міцніших форм невіри. Вони добре вкорінені й у нашому світосприйнятті, й у наукових та технологічних практиках, за допомоги яких ми пізнаємо світ і облаштовуємося в ньому. Ось чому для мільйонів людей матеріалізм сьогодні став самоочевидним вибором, який не потребує доказів. Це вже не якась дивна та химерна теорія, а щось близьке до нашого розуміння здорового глузду.

При цьому матеріалізм не лише зміцнів, а й поглибився. Як ми вже бачили раніше, нова космічна уява розвинула далі те, що було започатковане механістичним поглядом на Всесвіт. Нова картина світу цілковито розвіяла ідею пошуку смислу в речах, пов'язану з Платоново-Аристотелевим розумінням навколишнього світу як реалізації форм (інакше кажучи, позбулася теорії «онтичного логосу»). Але спершу в цій картині ще залишалося місце для смислів іншого ґатунку: наприклад, для цілей, які переслідував Бог, створюючи механістичний Усесвіт, або того вищого призначення, яке маємо ми самі як істоти, наділені душею. Послідовний матеріалізм позбувся і їх також.

Теперішній абсолютний брак якогось вищого призначення може сприйматися як страшенна втрата, як найгірша загроза, що насунулася на нас у розчаклованому світі. Але його можна розглянути й у позитивній перспективі, спираючись на ідею невразливості. У такому Всесвіті від нас нічого не вимагається; ми не маємо мети, якої покликані прагнути під загрозою прокляття, Божої кари чи якоїсь фатальної незгоди з самими собою. Епікурейці на свій лад уже висловлювали подібну думку. Усвідомлення того, що все йде від атомів та їхнього відхилення від прямого шляху і що боги геть не опікуються нами, звільняє нас від страху потойбічного, а отже, дає нам змогу сягнути атараксії. Модерний матеріалізм підхоплює цей спадок, але надає йому типово модерного активістського забарвлення: в цьому безцільному Всесвіті ми самі вирішуємо, яких цілей нам прагнути. Або ж ми знаходимо цілі в наших власних глибинах – у чомусь такому, що, на наш погляд, йде глибоко зсередини нас. У кожному разі ми й лише ми визначаємо устрій людського світу,

а отже, самі знаходимо в собі потяг і спроможність збудувати порядок свободи та взаємної користі, долаючи опір байдужого і навіть ворожого до нас Усесвіту.

У Всесвіті ми самі: ця істина лякає, але вона може й надихати. У самотності є певна радість, надто для ізольованого «я». Втіха усамітнення частково складається з відчуття свободи і частково з напруженої гостроти цього крихкого моменту – цього *dies* («дня»), який ви маєте *carpere* («схопити»)[17]. Усі смисли тут, у цій маленькій крихті. Паскаль мав на увазі щось подібне, коли казав про людину як очерет, що мислить.

Нова космічна уява надає цьому відчуттю нового виміру. Усвідомивши, наскільки безмежним є Всесвіт у часі та просторі, як глибоко сягає мікросвіт у нескінченно мале, а отже, усвідомивши також і нашу незначущість, і нашу крихкість, ми також поціновуємо той факт, що в цій безмежній і безцільній машині зародилося життя, а потім постали ще й відчуття, уявлення та думка.

Релігійна особа охоче визнає тут наявність таємниці. Матеріалісти зазвичай це відкидають: поступ науки визнає не таємниці, а лише тимчасові загадки. Однак і вони спроможні тремтіти від думки, що наше життя істот, здатних відчувати та мислити, вкорінюється в системі таких неймовірних глибин.

Сучасний письменник Дуглас Гофштадтер прекрасно вловив цей подив з приводу нашої темної ґенези, а також відчуття суперечок навколо неї. Він визнає, що деякі люди

> інстинктивно жахаються «вичерпного пояснення» душі. Я не знаю, чому одні відчувають цей жах, тоді як інші, зокрема й я, знаходять у редукціонізмі остаточну релігію. Напевно, моя тривала підготовка в галузі фізики та природознавства загалом сповнила мене глибокого благоговіння перед картиною того, як найбільш істотні та знайомі об'єкти чи досвіди сходять нанівець, коли ми входимо в царину нескінченно малого, в примарний несубстанційний етер, у міріади ефемерних рухливих вирів майже незбагненної математичної активності. Це пробуджує в мені благоговіння перед космосом. Для

[17] Йдеться про вислів *carpe diem*, букв. «хапай день», який уславився завдяки тексту «Од» Горація, I.XI. – *Прим. перекл.*

мене редукціонізм не надає «вичерпного пояснення»; навпаки, він додає таємниці[18].

Але це благоговіння також модифікується й посилюється відчуттям спорідненості, істотної належності до цих глибин. І це дає нам можливість знову відродити те чуття пов'язаності й солідарності з усім сущим, яке виникло у вісімнадцятому столітті через усвідомлення нашої темної ґенези, але тепер стало незрівнянно ширшим і глибшим[19].

Так матеріалізм поглиблюється, збагачується й набуває різних нових форм мірою того, як його прихильники формують своє ставлення до складних питань, що їх я намагаюся тут окреслити. Вибір на користь невіри йде глибше за наші судження про релігію й те, що ми вважаємо здобутками «науки». Він зумовлюється також моральними смислами, що їх ми тепер знаходимо у Всесвіті

[18] Douglas Hofstadter, "Reductionism and Religion", in *Behavioral and Brain Sciences* 3 (1980), p. 434.

[19] Благоговіння й відчуття зв'язку зі Всесвітом звучать у таких міркуваннях Чарльза Ліндберга: «Я знаю, що я є смертним, але це викликає запитання: "Що таке я? Я індивід, чи потік життя, який еволюціонує і складається з незліченних індивідуальностей?.." Одна з моїх ідентичностей полягає в тому, що я народився у 1902 році. Але мій вік як людини двадцятого століття вимірюється мільярдами років. Життя, яке я вважаю собою, безперервно тривало впродовж минулих віків. Індивіди є охоронцями життєвого потоку – тимчасовими проявами значно величнішого буття, які формуються ним і повертаються до свого єства, як численні сни... Я пригадую, як стояв на краю глибокої долини на гавайському острові Мауї, розмірковуючи про те, що потік життя нагадує гірську річку: він виринає з прихованих джерел, народжується з землі, відбиває світло зірок, зливається, змішується і стає таким, яким його можна бачити цієї миті». Далі він підсумовує: «Я форма і я безформний. Я життя і матерія, смертний і безсмертний. Я один і багато – особа і людство в постійному русі... Після моєї смерті молекули моєї істоти повернуться в землю і небо. Вони прийшли з зірок. Я належу зіркам» (цитоване в: Gore Vidal, "The Eagle is Grounded", in *The Times Literary Supplement,* no. 4987, October 30, 1998, p. 6).

Неважко побачити, що Ліндберг перебуває цілковито в межах модерної космічної уяви. Його відчуття природи, як-от на Мауї, негайно навіює йому думки про глибину Всесвіту й наше темне походження з його надр.

й нашому власному походженні з нього. Нині матеріалізм живиться певними прийомами переживання та подальшого розвитку нашої космічної уяви; певними способами осягнути наше відчуття безцільності цього безмежного Всесвіту, наше благоговіння перед ним і відчуття спорідненості з ним.

Таким був один зі способів поглиблення та зміцнення невіри в дев'ятнадцятому столітті – через науку та космічну уяву. Інший спосіб, про який я тут згадаю лише побіжно, полягає в тому, що дедалі більшої ваги набували форми суспільної уяви, зосереджені довкола одночасності та дії в суто секулярному часі (ринкова економіка, громадська сфера, устрій народного суверенітету). Вкотре ми бачимо спорідненість відчуття суспільної реальності з відчуттям природної реальності, притаманним космічній уяві. Це останнє в жодному разі не приписувало атеїстичного світогляду, але безумовно було з ним сумісним, а в певних тлумаченнях могло навіть здатися, що воно сумісне лише з таким світоглядом. Безумовно, саме так вважав папа Пій IX.

Та хай би що ми думали про папську політику дев'ятнадцятого століття (яка сьогодні все одно вже нікого не переконує), тут є глибока проблема, аналогічна тій, яку ми вже обговорювали на рівні космічної уяви. Модерні суспільства у важливому сенсі є безособовими: тобто ґрунтуються на відчуженій товариськості й передбачають формування колективної дієвості рівних; вони віддають перевагу категорійним ідентичностям, які поєднують людей за спільною ознакою (американці, французи, мусульмани, католики), а не через мережу особистих відносин (як у стосунках кровної спорідненості або тих домодерних стосунках лояльності, які називають «феодальними»). Люди, чиє релігійне життя було вписане в життєві форми мережевого суспільства – як-от селяни, що мешкали в ієрархічному світі сільської парафії, – раптом перенеслися в індустріальне місто дев'ятнадцятого століття; звісно ж, вони були глибоко дезорієнтовані й не могли далі сповідувати свою традиційну релігію. Вони легко могли відпасти від Церкви взагалі або

винайти цілком нові форми релігійного життя. Я розгляну цей процес в одному з наступних розділів цієї книги.

3

Більш глибокі та вкорінені форми невіри, що виникли в дев'ятнадцятому столітті, загалом залишаються такими й сьогодні. У цьому сенсі ми можемо вважати своїми сучасниками мешканців вікторіанської епохи, але нам складно буде поширити цю думку на представників епохи Просвітництва. Фуко та інші завважили рубіжний для європейської думки характер романтичної доби, коли сформувалося чуття реальності як глибокої, впорядкованої й такої, що її рушійні сили ховаються глибоко під доступною для спостереження поверхнею. Проявами цього є й економічні теорії Маркса, й «глибинна психологія» Фройда, й генеалогії Ніцше[20]. Ми досі переживаємо наслідки цього повороту вглиб, хоча можемо піддавати сумніву ці конкретні теорії. У цьому плані для нас може бути спокусливим сказати, що сучасна невіра починається саме тут, а не в добу Просвітництва. Тоді дев'ятнадцяте століття постає моментом зародження «модерної схизми»[21].

Згадка про Ніцше в попередньому абзаці веде нас до надзвичайно важливої зміни в моральній уяві невіри дев'ятнадцятого століття. Раніше я казав про «постшопенгаверове» бачення світу, яке надає позитивного значення ірраціональним, аморальним, навіть шаленим силам усередині нас. Ідея – в її різних проявах – полягає в тому, що ці сили не можна просто засудити й викоренити, оскільки від них залежить наше існування та/або наша життєздатність, творчі здібності, сила чи спроможність творити красу. Коли так, то в нашій темній ґенезі, в нашому походженні з дикого й долюдського відкривається новий моральний смисл. Таке світосприйняття породжується «трагічним» напрямком протесту проти стандартної форми модерного антропоцентризму з його надто гармонійною картиною життя без страждання, зла та насильства.

[20] Michel Foucault, *Les Mots et les Choses* (Paris: Gallimard, 1966).

[21] Martin Marty, *The Modern Schism* (New York: Harper, 1969).

Відповідно, цей протест повертається й проти цінностей Просвітництва. Але, на відміну від того, що ми зазвичай розуміємо під «анти-Просвітництвом» (із постатями на кшталт Луї де Бональда та Жозефа де Местра), тут у жодному сенсі не йдеться про повернення до релігії трансцендентного. Цей протест залишається непохитно натуралістським. Ось чому я називатиму його «іманентним анти-Просвітництвом».

Такий протест повстає проти найважливішої складової модерного виключального гуманізму, який, своєю чергою, випливає з попередньої релігійної традиції. Насправді це потужна й визначальна складова західної модерної духовності загалом: ствердження цінності життя, підтримки життя, зцілення та живлення. Цю складову посилив антропоцентричний поворот, коли всі Божі цілі звузилися до єдиної мети підтримки людського життя. Тривала впливовість цієї ідеї, ймовірно, дається взнаки в сучасному прагненні зберегти життя, збільшити добробут і зменшити страждання в усьому світі, яке я вважаю безпрецедентним для людської історії.

З одного боку, це прагнення відбиває модерну ідею морального порядку; з іншого – воно історично постає з того, що я в іншій своїй праці назвав «утвердженням звичайного життя»[22]. Цим терміном я намагаюся вказати на культурну революцію ранньомодерного періоду, яка відкинула вищу (як досі вважалося) цінність споглядального та громадського життя й пересунула центр морального тяжіння у звичайне життя, виробництво та сім'ю. Саме цей тип духовності наголошує на тому, що нашим найпершим клопотом має бути збільшення життя, позбавлення страждань і сприяння добробуту. Стара турбота про «благе життя» понад усе мала присмак гордості та егоїзму; крім того, вона була істотно нерівноправною, оскільки «вище» життя було доступне лише меншості еліти, коли правильно жити звичайним життям міг кожен. Для цього морального настрою було самоочевидним, що нашим головним клопотом має бути вибудовування стосунків із іншими в дусі справедливості, доброзичливості та рівності.

[22] Див.: *Sources of the Self* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), розділ 13.

У витоків цього ствердження, яке стало засадничою складовою нашого модерного етичного світогляду, був певний вид християнської побожності, який підносив практичну *агапе* і був полемічно спрямований проти гордості, елітизму і, сказати б, егоїзму тих, хто вірив у наявність «вищих» форм людської діяльності чи духовності.

Згадаймо атаку прибічників Реформації проти начебто «вищого» покликання чернецького життя. Ченці мали явити собою елітний шлях більш високого призначення, а натомість впали в гордість і самооману. Справді святим життям для християнина було його звичайне життя, прожите в праці та хатньому господарстві у побожний християнський спосіб.

Ці мотиви «земної» критики начебто «вищих» способів життя згодом підхопила секулярна критика християнства та релігії загалом. Секуляристи та невіруючі ставилися до християнської віри приблизно так, як проводирі Реформації ставилися до ченців і черниць. Звинувачення було те саме: йшлося про зневагу до реального, чуттєвого, земного людського блага в ім'я якоїсь суто уявної вищої мети, прагнення якої могло призвести лише до розчарування в реальному земному добробуті, до страждання, омертвіння, придушення життя тощо. Відтак мотиви тих, хто обирав для себе цей «вищий» шлях, були сумнівними. Гордість, елітизм, бажання панувати також є частинами цієї історії, поряд зі страхом та соромливістю (присутніми також і в міркуваннях зачинателів Реформації, але не настільки виразно).

Виключальний гуманізм успадкував звідси й відданість моральному порядку, й піднесення звичайного життя. Але це спровокувало своєрідне повстання зсередини, спрямоване проти того, що можна було б назвати секулярною релігією життя – однією з найвинятковіших рис сучасного світу.

Якщо порівняти з нормами попередньої людської історії, ми живемо в надзвичайній моральній культурі, де страждання та смерть – від голоду, паводку, землетрусу, мору чи війни – можуть пробудити всесвітні рухи співчуття та практичної солідарності. Звісно, таку реакцію уможливили сучасні транспортні засоби та засоби зв'язку, не кажучи вже про матеріальні надлишки. Проте

це не має затуляти від нас зміни культурного та морального плану. Ті самі транспортні засоби та засоби зв'язку не викликають однакову реакцію повсюдно: вона набагато сильніша в країнах, що колись належали до латинського християнства.

Це явище залишається помітним, навіть якщо ми зважимо на спотворення, викликані перебільшеною реакцією ЗМІ та короткою тривалістю уваги споживачів їхньої інформації (коли драматичні образи викликають найпотужнішу реакцію, яка часто нехтує навіть більш кричущими подіями, якщо тільки вони не потраплять у картинку CNN). Доба, що породила Хіросіму та Аушвіц, породила також «Міжнародну амністію» та «Лікарів без кордонів».

Звичайно, в усього цього є глибоке християнське коріння. Насамперед тут слід згадати надзвичайні місіонерські зусилля Католицької Церкви часів Контрреформації, що їх згодом підхопили також протестантські деномінації. Потім настав час кампаній масової мобілізації на початку дев'ятнадцятого століття: рух проти рабства в Англії, якому чимало посприяли євангелічні Церкви; аналогічний аболіціоністський рух у Сполучених Штатах, також великою мірою християнізований. Згодом ця звичка мобілізуватися заради виправлення несправедливості й допомоги стражденним усього світу стала частиною нашої політичної культури. Від якогось моменту ця культура вже не надихається виключно християнством – хоча люди, глибоко віддані християнству, продовжують відігравати важливу роль у відповідних рухах і сьогодні. Ба більше, ця культура, напевно, мала свідомо відокремитися від християнства, щоб поштовх солідарності перетнув межі християнського світу.

Саме цю складну спадщину Просвітництва я намагаюся тут описати. Вона вміщує потужний гуманізм, що стверджує важливість збереження та зміцнення життя, уникання смерті та страждання, затьмарення чи заперечення трансцендентного (внаслідок чого гуманізм стає виключальним), і також неясне історичне відчуття того, що заперечення трансцендентного виникає з гуманізму і залежить від нього.

Цей етос ще від моменту свого виникнення два з половиною століття тому зустрівся з певним опором. Адже він, узятий у

його дуже впливовій утилітаристській версії, міг сприйматися як такий, що робить людське життя пласким, «одновимірним» (вживаючи вислів, що поширився пізніше). Життя в «кришталевому палаці» (словами персонажа Достоєвського з «Нотаток із підпілля») сприймалося як задушливе та принизливе; воно спустошувало чи умертвляло. У такої реакції вочевидь було два важливих джерела, хоча інколи вони могли (не дуже ладно) поєднуватися між собою.

Одним з них було тривале духовне тяжіння до трансцендентного, яке ніколи не могло змиритися з тим, що земне процвітання є єдиною метою людського життя. Друге постало зі старого аристократичного етосу як протест проти нівелювального впливу культури рівності та доброзичливості. Тут ішлося про відчуття втрати героїчного виміру людського життя з відповідним зведенням всіх людських істот до буржуазної утилітарної пересічності. Те, що такі побоювання виходили далеко за межі реакційних кіл, можна побачити на прикладі Токвіля, якого дуже турбувало нівелювання людства, що загрожує нам за демократичної доби. Він боявся світу, в якому люді піклуватимуться зрештою лише про свої «маленькі та вульгарні задоволення», втративши любов до свободи[23].

Такий опір підживлювався давніми традиціями, які представляли, з одного боку, трансцендентне, а з іншого – старовинні стандарти честі та досконалості. А ось те, що я називаю іманентним протестом, відкидає пріоритет життя, але воно пов'язане також зі зреченням цих традиційних джерел. Цей протест ані ґрунтується в трансцендентному, ані засновується на історично успадкованому розумінні суспільної ієрархії – хоча й може надихатися ранніми версіями войовничої етики, як ми це бачимо на прикладі Ніцше.

Отже, це такий протест проти першості життя, що йде зсередини самої невіри – не в ім'я чогось вищого, а просто через відчуття надмірної скутості та приниженості від ствердження цієї першості.

---

[23] Alexis de Tocqueville, *La Democratie en Amerique* (Paris: Garnier Flammarion, 1981), Volume II, Part 2, chapter 2, p. 385.

Таким чином, поряд із зовнішнім анти-Просвітництвом, яке живилося традиціями, що їх Просвітництво зарахувало до розряду ілюзій, постало також іманентне анти-Просвітництво, яке не лише поділяло, а подеколи й підсилювало це відкидання минулого. Але як секулярний гуманізм Просвітництва вийшов із християнського натхненного *агапе*, утвердження звичайного життя, так само іманентне анти-Просвітництво вийшло з його натхненного трансцендентним попередника.

Найперше це сталося в літературній та мистецькій царині, що виросла з романтизму та його наступників. Романтичний рух був одним із важливих осередків анти-Просвітництва, хоча, безумовно, він завжди був і чимось більшим. Протест проти банального світу, позбавленого смислу, був постійною темою літератури та мистецтва романтиків, і це могло – хоча й не мусило – з'єднуватися з анти-Просвітницькими переконаннями. Щонайменше це унеможливлювало приєднання до грубіших версій просвітницького секуляризму на кшталт утилітаризму.

Іманентне анти-Просвітництво сформувалося саме в цій царині західної культури. Від самого початку воно було пов'язане з першістю естетичного. Навіть коли воно відкидає саму цю категорію і каже про «естетичну ілюзію» (як це робить Поль де Ман), його головною турботою залишається мистецтво – особливо сучасне, постромантичне мистецтво. У сучасній вищій школі армію його прихильників становлять викладачі літературознавчих кафедр.

Однією з його провідних тем є нове розуміння важливості смерті – на противагу неспроможності панівного виключального гуманізму впоратися зі смертністю людини. Тут також є джерела в релігійній традиції, про що піде мова в розділі 19.

Одночасно й у зв'язку з цим, виникає ще інший рід протесту проти першості життя, який здебільшого надихається іншими джерелами опору в зовнішньому анти-Просвітництві – опором нівелюванню в ім'я величного, виняткового та героїчного.

Найвпливовішим виразником цього погляду був, безумовно, Ніцше. Проте цей же погляд важливий і для найвидатніших антигуманістичних мислителів нашого часу – таких як Фуко,

Деррида, а раніше за них Батай – які всі міцно спиралися на Ніцше.

Ніцше, звичайно ж, протестував насамперед проти ідеї того, що нашою найвищою метою є збереження та примноження життя, а також запобігання стражданню. Він відкидає це водночас метафізично та практично. Крім того, він відкидає егалітаризм, що лежить в основі всього цього стверджування звичайного життя. Але в певному сенсі його повстання є також внутрішнім. Адже саме життя може підштовхувати до жорстокості, панування, винятковості, і справді робить це в моменти свого найбільш буйного стверджування.

Таким чином, цей протест у певному сенсі не полишає меж модерного стверджування життя. Немає нічого вищого за рух самого життя (у вигляді «волі до влади»). Такий протест дратують доброзичливість, універсалізм, гармонія та порядок. Він хоче реабілітувати руйнування та хаос, заподіяння страждань та експлуатацію – як частину життя, яку також потрібно ствердити. Належно зрозуміле життя стверджує також смерть і руйнування. Вдавати інше означає прагнути обмежити життя, приборкати його, підрубити, позбавити його найвищих проявів, які роблять його чимось таким, що заслуговує на наше ствердження.

Релігія життя, яка забороняє мати справу зі смертю та завдавати страждання, обмежує та принижує. Ніцше вважає себе спадкоємцем доплатонової й дохристиянської войовничої етики, з її захопленням мужністю, величчю, елітарною досконалістю. А в центрі всього цього завжди перебувала смерть. Готовність зустрітися зі смертю, спроможність поставити честь та репутацію вище за життя завжди були ознаками воїна, підставами його претензії на вищість[24]. Модерний життєстверджувальний гуманізм породжує легкодухість. Це звинувачення часто виникає в культурі анти-Просвітництва.

---

[24] Геґель робить цю рису традиційної етики честі центральним моментом своєї діалектики господаря та раба. У первинній боротьбі за визнання між воїнами, кожен показує, що він гідний такого визнання саме тим, що піддає своє життя небезпеці. Тому ключем до гідності є *Daransetzen* («ризикнути, поставити на карту». – *Прим. перекл.*). Див.: «Феноменологія духа», розділ IV.

Звичайно, одним із породжень цієї контркультури був фашизм, для якого вплив Ніцше не був цілковито чужим, хай би як справедливо Волтер Кауфман заперечував простий міф про Ніцше як провісника нацизму. Однак, попри це, захоплення смертю та насильством повертається – наприклад, у вигляді зацікавленості Батая, яке з ним розділяли Деррида та Фуко. Книга Джеймса Міллера про Фуко розкриває глибини цього повстання проти «гуманізму» як задушливого та затісного простору, з якого треба вирватися[25].

Я не намагаюся тут якось принизити неоніцшеанство, виставивши його таким собі передпокоєм фашизму (ніби хоч якась із провідних духовних течій нашої цивілізації може бути цілковито вільною від відповідальності за появу фашизму). Я намагаюся лише показати, що існує такий антигуманізм, який повстає саме проти невблаганної заклопотаності життям, заборони насильства та насадження рівності.

Ніцшеанське розуміння піднесеного життя, яке може цілковито стверджувати себе, також у певному сенсі виводить нас за межі життя, й у цьому воно подібне до інших, релігійних, уявлень про піднесене життя (як-от «життя вічне» в Новому Завіті). Але воно виводить нас за межі життя через захоплення запереченням життя, смертю та стражданням. Воно не визнає існування якогось вищого блага поза межами життя, й у цьому сенсі справедливо вважає себе діаметрально протилежним релігії. «Трансцендентне» вкотре у важливому та парадоксальному сенсі виявляється іманентним.

Як бачимо, те, що я назвав іманентним анти-Просвітництвом, передбачає нову позитивну оцінку смерті й навіть захоплення нею (а інколи також насильством). Воно повстає проти виключального гуманізму, що панує в сучасній культурі. Проте воно відкидає також усі попередні онтично-ґрунтовані розуміння трансцендентного. Якщо ми зважимо на це, ми, напевно, змінимо наше уявлення про модерну культуру. Замість розглядати її як арену боротьби двох сил – «традиції», особливо релігійної, та

[25] James Miller, *The Passion of Michel Foucault* (New York: Simon & Schuster, 1993).

виключального гуманізму – ми радше побачимо в ній відкриту арену, на якій точиться боротьба щонайменше трьох, а може, й чотирьох сторін.

Це допоможе нам побачити, наскільки поширилося те, що я називаю Новою. Позицій стало більше; їхні пов'язання та протистояння стали складнішими. Ми щойно побачили це на прикладі матеріалізму та невіри. Але в процесі розширення Нової подібне примноження відбувається і з іншими засадничими позиціями, тож суперечка між ними втягує дедалі ширше коло учасників, між якими постають численні горизонтальні, крос-культурні спорідненості – на кшталт тої, яку ми відчули між Паскалем і одним із напрямів модерного матеріалізму.

4

Можна сказати, що в дев'ятнадцятому столітті невіра досягає зрілості. Вона стає послідовною, глибокою, а також (напевно, це найважливіше) набуває різноманітних форм, створюючи низку внутрішніх відмінностей. Тому сьогодні для багатьох людей у численних суспільних прошарках невіра стає самодостатнім світом – себто заповнює собою весь горизонт потенційно вірогідного. Тут є прибічники виключального гуманізму, непевні у своїй позиції; але джерелом відчутої ними загрози є неоніцшеанський антигуманізм. Є також «постмодерністи», які подеколи сумніваються у своєму постмодернізмі, читаючи Джона Стюарта Міля чи Карла Маркса. Але трансцендентне геть зникло з їхньої світоглядної мапи.

Можливо, зараз саме час повернутися до мого найпершого запитання: що такого змінилося між 1500 роком, коли невіра була практично неможливою, і (приблизно) 2000 роком, коли ми не лише маємо безліч вдоволених атеїстів, а й у певних суспільних середовищах віра змушена опиратися потужній течії?

Наше обговорення модерної космічної уяви дало нам змогу просунутися ще далі в пошуках відповіді. На початку зазначеного періоду, в 1500 році, зачаклований світ, у якому природа і суспільне життя були щільно пов'язані з вищими часами, залишав небагато місця для невіри. Богослови розрізняли природний і

надприродний рівні, але неможливо було жити практичним життям, усвідомлюючи лише перший з них. Духи, сили та вищі часи були присутніми завжди і повсюдно.

Процес розчаклування світу та маргіналізації вищих часів зробив принципово можливим витіснення вищого рівня як такого. Але на відстані це вище досі втримувалося, завдяки відчуттю того, що натхнення, сила та дисципліна, потрібні нам для нового впорядкування цього світу як розчаклованого та морального, надходять до нас від Бога. В індивідуальному житті Бог проявляється через благодать; у громадському – через приписані Богом порядки та структури. Крім того, й індивідуальна мораль, і громадський порядок ґрунтуються на відчутті космічного устрою речей, який був провіденціально встановлений Богом заради нашого блага.

Бог був у нашому сумлінні, нашому суспільному порядку, нашому космосі; він не нав'язував нам себе в безпосередньому досвіді сприйняття окремих речей, місць і часів, як це було в зачаклованому світі, але поставав як сила, що привносить порядок і надає сенс устрою моралі, суспільства та світу.

Таким чином, безпосередній контакт із духами та силами відійшов у минуле, але це відкрило можливість значно потужнішого відчуття волі Бога, який упорядковує світ. Ба більше, саме це відчуття Божественної волі сприяло відсуванню зачаклованого світу на маргінес.

Із початком антропоцентричного повороту це відчуття упоряджувальної присутності Бога починає згасати. Його заступає відчуття того, що ми можемо підтримувати належний порядок самотужки. Для декого Бог відступає на ще більшу відстань, у початок чи кінець світу (деїсти); для інших зникає зовсім. Ще інші агресивно заперечують його існування.

Зміна космічної уяви посилює і завершує це руйнування нашого відчуття упоряджувальної присутності. Річ не лише в тому, що ця присутність з надмірною експресією акцентувалася ранньомодерною апологетикою Божественного устрою світу. Ідеться також про те, що неосяжний, безмірний Усесвіт з його темною безоднею часу надзвичайно полегшував забування цієї

присутності. Ба більше, в такому Всесвіті важко було втримати цю ідею.

Як я вже намагався пояснити раніше, наше теперішнє сприйняття Всесвіту неоднозначне. Воно може заблокувати будь-яке відчуття порядку та смислу, але також може бути осереддям потужних духовних смислів. Якщо їх заперечувати, результатом часто виявляється вузький і міщанський сцієнтизм. Але, якщо ми відкриті цим смислам, результати можуть варіюватися. В епікурейсько-натуралістському прочитанні вони ведуть нас до глибокого та повного матеріалізму; прочитані інакше, – можуть відкрити нас різним версіям духовності, а декого привести до Бога.

Втім, якщо ми підемо першим чи другим шляхом – тобто відкинемо ці смисли або сприймемо їх в епікурейсько-натуралістському дусі – ми можемо справді жити у світі, який, здається, скрізь виголошує відсутність Бога. Зовнішні межі цього Всесвіту губляться в абсолютній темряві, а в його надрах міститься людський світ, в якому ми справді можемо отримати досвід безбожжя.

Цей останній досвід не схожий на досвід сприйняття духів і сил нашими предками 1500 року, коли ті вступали в контакт з окремими речами та місцями. Радше воно нагадує досвід Божественної присутності, характерний для представників еліт 1700 року: його предметом був не якийсь виокремлюваний об'єкт, а розсіяний структурний принцип.

Однак і тут є важлива різниця, бо йдеться про відчуття відсутності – відчуття того, що порядок і смисл полишають нас. Ми не чуємо жодного зовнішнього відлуння. У так зрозумілому світі, в якому живуть стільки наших сучасників, розрізнення природного та надприродного є не більше ніж інтелектуальною абстракцією. З'явився різновид людей, які спромоглися бачити світ як суто іманентний. Це визначне досягнення, попри навіть те, що в певних сенсах ми можемо розцінити його як перемогу темряви.

Розділ 11

Траєкторії дев'ятнадцятого століття

В ідеалі нам варто було б докладно відстежити розвиток Нової наприкінці дев'ятнадцятого та на початку двадцятого століття. Адже саме тоді примножилися і збагатилися численні варіанти невіри перед тим, як поширитися на все суспільство внаслідок процесу, який я називаю Надновою і який відбувався здебільшого після Другої світової війни.

Траєкторії цього розвитку істотно відрізняються в різних національних культурах. Справді задовільний опис мав би простежити їх усі. Але, на жаль, мені для цього бракує місця та обізнаності, а читачеві, можливо, забракло б терпіння. Тож я хочу зосередитися лише на двох цікавих і показових прикладах. По-перше, я звернуся до ситуації в Англії (частково також у Британії, але переважно в Англії) приблизно між 1840 та 1940 роками. Потім я коротко розгляну ситуацію у Франції на межі дев'ятнадцятого та двадцятого століть. Після цього, в наступній частині книги, я спробую запропонувати кілька загальних висновків про прихід на Заході «секулярної доби».

1

Початок дев'ятнадцятого століття в Британії став часом відродження віри та практик, пов'язаних із євангелічними Церквами. Частково це зумовлювалося приголомшливим впливом Великої Французької революції та наполеонівських війн. Проте у 1830-ті роки традиційна віра в колах інтелектуальних і суспільних еліт зазнала нового тиску. Деякі з його філософських

чинників були відомі й раніше: зокрема, «філософський радикалізм»[1], заснований на принципах утилітаризму, багато в чому був інтелектуальним продуктом вісімнадцятого століття. Але, як я вже зазначав раніше (розділ 10, підрозділ 2), напевно нам слід було б розглядати новий занепад християнської віри радше як нову хвилю, ніж як просте продовження процесів, що відбувалися в попередньому столітті. Адже напрямок атаки на християнство був трохи іншим. Старі аргументи також застосовувалися, але до них додався новий підхід.

Відступ релігії був настільки значним, що в середині століття Джон Стюарт Міль (щоправда, не зовсім нейтральний спостерігач) зазначив: «старі погляди в релігії, моралі та політиці настільки дискредитували себе в очах більш освіченої публіки, що вони назавжди втратили переважну частину свого впливу»[2]. Однак один із найважливіших напрямів нового зростання невіри з'явився тут уперше. Напевно, найкраще ми зрозуміємо його як спробу виходу з-під перехресного тиску, якого тоді зазнавало чимало людей. Тиск було зумовлено, з одного боку, на позір невідворотною ідеєю безособового порядку, а з іншого – пекучою потребою уникнути банальності, порожнечі та подрібнення, які вочевидь супроводжували цей новий суспільний і культурний порядок. Поштовх до безособового приписував (чи відбивав) відкидання християнства в його традиційному вигляді; але на тлі позірної втрати стількох докорінно важливих цінностей здавалося, що слід зберегти деякі цінності історичного християнства.

Тож багато хто вже не міг вірити в усе те, що в традиційній вірі суперечило або виходило за межі ідеї безособового порядку; та водночас відчуття непереконливості, потворностей і недуг їхньої доби боронило їм визнати обмежувальні, сцієнтистські або утилітаристські версії порядку.

Гарною підставою для такої оцінки розвитку невіри є, зокрема, ідеї та вплив Карлайла. Цей вплив нині вже важко зрозуміти – не лише через його надмірно полемічний стиль (він якраз міг

[1] Течія в британській філософії на чолі з Бентамом та Мілем. – *Прим. перекл.*

[2] J. S. Mill, *Autobiography* (New York: Columbia University Press, 1960), p. 60.

би привернути нашу увагу), а здебільшого тому, що наприкінці своєї кар'єри він виступив проти найбільш засадничих цінностей модерного лібералізму (а такий гріх нам важко пробачити). І справді, можна стверджувати, що занепад його популярності стався невдовзі після його смерті[3]. Однак у 1830–1840 роках він був надзвичайно впливовим автором. Тому коли я кажу про напрямок розвитку невіри, то маю на увазі, що Карлайлова відповідь на зазначений мною перехресний тиск вказала багатьом представникам громадської еліти шлях відсторонення від традиційної віри. Послідовником Карлайла був Метью Арнольд, який у певному сенсі ще більше розширив цей шлях, або переінакшив його зрештою у прийнятніший спосіб. Інший варіант цього шляху пропонувала, знов-таки наслідуючи Карлайла, Джордж Еліот[4].

Надаючи Карлайлові такої ваги, я відхиляюся від традиційних поглядів на втрату віри представниками вікторіанської доби. Якщо трохи спростити, то цей процес зазвичай вважають наслідком впливу еволюціоністських ідей Дарвіна, які, мовляв, безпосередньо заперечили всю Біблію. Це створило болісну суперечність для багатьох людей, вихованих у релігійному дусі, яку багато хто зрештою розв'язав коштом зречення своєї віри, хай навіть і з гірким відчуттям втрати. У такому описі є своя правда, особливо стосовно болісної суперечності та відчуття втрати (здається, його поділяв і сам Дарвін). Однак тут не враховано одну докорінно важливу рису: те, що еволюційна теорія постала не у світі, де майже всі й далі визнавали біблійну історію в простому та буквальному сенсі, а навпаки, у світі, де вже міцно вкоренилася ідея безособового порядку, не кажучи вже про темну безодню часу. Впливовий для того періоду вираз заміщення християнства космічним баченням безособового порядку було надано саме Карлайлом.

Сказати так зовсім не означає заперечити вплив Дарвіна. Його теорія була важливим поштовхом убік матеріалістичного, редукціоністського погляду на космос, з якого виганялася будь-

[3] Див.: Simon Heffer, *Moral Desperado: A Life of Thomas Carlyle* (London:Weidenfeld & Nicholson, 1995).

[4] Псевдонім британської письменниці Мері Енн Еванс. – *Прим. перекл.*

яка телеологія (оскільки всю її можна було вичерпно пояснити на глибшому рівні). Проте теорія Дарвіна впала на такий світоглядний ґрунт, де багато людей уже відчували перевагу ідеї безособового порядку. Вона не була первинним чинником, який зумовив впливовість цієї ідеї.

Карлайл, погляди якого склалися здебільшого під впливом Ґете, а також Шиллера та німецьких романтиків[5], виступив проти всіх тих ознак християнства, які були несумісні з безособовим порядком: докорінна важливість особистого зв'язку з Богом, окремі прояви Божественного провидіння, Суд Божий як особисте рішення Бога і насамперед чудеса – ці «старі єврейські шати» (*old Hebrew clothes*)[6]. До того ж, Карлайл не вважав таке ставлення своєю особистою реакцією. Він поділяв описане мною в попередніх розділах стадіальне розуміння історії, відповідно до якого відкинуті ним ознаки християнства були загалом неприйнятними для людей його доби, хай би як за них чіплялися ті, хто не в змозі осягнути сутність власного часу. Усе те, що можна зберегти від християнства, має зберегтися в іншій формі. «Міф християнської релігії виглядає у вісімнадцятому столітті не так, як у восьмому»; хто ж допоможе нам «втілити божественний дух цієї релігії у новий міф, надати йому нового виразу, вбрати у нові шати, щоб наші душі, настільки піддані загибелі, жили й надалі?»[7]. Із цієї згадки про «міф» уже можна вгадати, що риси нової форми ще не були досить чіткими; але вони передбачали існування якоїсь не суто людської духовної сили, яка може допомогти людству просунутися вперед до вищих форм життя. Як вказує Вільсон, тут могло йтися про певні версії Провидіння, Історії чи Морального Абсолюту[8]. Ці вищі форми могли знову дати нам змогу ствердити благість і правильність усього сущого – те, що Карлайл називає «довічним ТАК» (*the everlasting Yea*).

[5] A. Abbott Ikeler, *Puritan Temper and Transcendental Faith: Carlyle's Literary Vision* (Columbus: Ohio State University Press, 1972), pp. 72–80.

[6] Heffer, Moral Desperado, p. 293.

[7] *Sartor Resartus* (Berkeley: University of California Press, 2000), p. 144.

[8] A. N. Wilson, *God's Funeral* (New York: Norton, 1999), p. 62.

Віра для Карлайла була найважливішою цінністю, позаяк без неї тенденції його часу вказували на перспективу занепаду людського життя: потворність та егоїзм комерційно-індустріального суспільства, спричинені ним атомізм і брак спільного інтересу, «готівка» як єдина спільна цінність, відсутність жодної вищої, більш героїчної перспективи життя, яка б перевершувала впроваджуваний цим суспільством короткозорий гедонізм. (Випереджаючи Ніцше, Карлайл саркастично називав організовану благодійність «Асоціацією універсального усунення болю»). Всесвіт та суспільство за цієї доби здавалися суто механічними та безглуздими. «Для мене Всесвіт був геть позбавлений життя, цілі, воління, навіть ворожості; це була одна величезна, мертва, безмірна парова машина, ладна у своїй мертвій байдужості перемолоти мене кістка за кісткою. О величезна, похмура, самотня Голгофа, Млин Смерті!»[9] Усе на світі, навіть найбільш піднесене, звелося до підрахунку: «Бентамова корисність, чеснота прибутку та втрати звела цей Божественний світ до мертвої й безглуздої парової машини, а нескінченну небесну душу людини до підсумкового зважування сіна та будяків, задоволень і страждань»[10].

Усе це було б нестерпним, якби не якась упевненість, що ми можемо просунутися на вищий рівень. Тут формується широке підґрунтя для тих незадоволень ізольованим «я» та модерним порядком, про які я писав у восьмому розділі. Зокрема, в останній цитаті можна впізнати друге відгалуження першої групи напрямів за моїм переліком, а саме потребу врятувати якесь почуття людської спроможності до духовного/морального піднесення на тлі занепаду теорії та практики утилітарно-комерційно-індустріального суспільства.

Отже, людині доводилося виступати водночас за і проти християнства. Не дуже чітке вчення Карлайла було одним зі способів виходу з цієї ситуації подвійного тиску. Напруження

[9] *Sartor*, p. 124.

[10] Карлайл, «Герой як пророк» (*Hero as Prophet*); цитовано в: Ikeler, Puritan Temper, p. 55.

відбилося й у його особистому житті: зокрема, в його неспроможності прямо зізнатися своїй побожній матері, що він утратив віру. Натомість він казав їй, що не втратив віру, а лише наново визначив її – тим самим намагаючись (не надто успішно) додати життя своїм хитрощам.

Трохи пізніше Арнольд запропонував власну версію виходу з тієї самої ситуації напруження. Втримати стару віру було неможливо, але в ній було багато істотного. Атомізованому суспільству загрожувала «анархія», якій могло опиратися лише поширення високої культури. Насаджування цієї культури інтелектуалами багато в чому нагадувало підтримку певних форм побожності національною Церквою. Ці дві справи могли й поєднуватися, тож Арнольд також міг сказати своїй матері, що продовжує справу свого батька, який належав до «Широкої Церкви»[11].

Арнольд утратив віру свого дитинства невдовзі після досягнення повноліття з тих самих причин, що й Карлайл. Проте, як і Карлайлові, цей крок дався йому нелегко. На особистому рівні він відсторонився від свого батька, глибоко відданого «широкій церкві». Але він також відчував, що занепад віри, яку він не міг далі визнавати, загрожував страшними наслідками.

Арнольд гостро відчував, що модерному світові бракувало глибини, а модерному «я» – повноти. Ми схильні жити поверховим життям, а отже, відірвані від великих осмислених течій, які можуть докорінно змінити його: «ви мусите зануритися в глибини моря інтуїції, коли всі довкола щосили намагаються втримати вас на безплідній поверхні»[12].

Це почуття відірваності від великих джерел може також сприйматися як внутрішній розлад: «Мізерність теперішньої доби не в інтенсивності людських страждань, а в неспроможності людей страждати, тішитися, взагалі почуватися повно та глибоко... бо однієї миті в них зароджується якесь відчуття, іншої – якесь

[11] Broad Church – поміркована течія в Англіканській Церкві середини та другої половини XIX століття. – *Прим. перекл.*

[12] Park Honan, *Matthew Arnold: A Life* (New York: McGraw-Hill, 1981), p. 88.

уявлення, а довічна метушня світу змішує, розбиває і відносить це все геть... Хвороба цього світу – його розлад із самим собою»[13].

За висловом Гонана, висновок Арнольда звівся до того, що «людині бракує глибокої ідентичності; вона страждає від дезорієнтації та нудьги, плинних і незадовільних почуттів, порожнечі існування, незадоволення її власними зусиллями, ...кволості, спричиненої відсутністю хоч якогось переконливого авторитету в царині духовного життя»[14].

Арнольд уповні відчував те, що я в другому підрозділі восьмого розділу назвав «браком відлуння» в модерному світі, й відчував те саме в дусі «романтичної» групи напрямів критики ізольованого «я», де головним було почуття відірваності від глибокого потоку життя назовні. Як і для Карлайла, важливим джерелом для Арнольда були Ґете й мислителі романтичного періоду. Як ці останні, він убачав цілющу силу в красі, зокрема, в літературі (в тому числі власній літературній практиці) та тому, що він визначав як «культуру».

Це не була лише трагедія самотнього мислителя або людини виняткової чутливості. Спустошеність відчувалася повсюдно. Ми живемо в цивілізації, яка поціновує механічне та матеріальне, заохочує вузьку спеціалізацію та сприяє індивідуальним діям без якогось осягнення цілого. В Англії остання загроза була якнайсерйознішою: «ми живемо в небезпеці скотитися до анархії. Ми не маємо настільки знайомого на континенті та в античності розуміння *Держави* – нації в її колективному та спільному прояві, наділеної суворою силою заради спільної переваги, здатної контролювати індивідуальні воління в ім'я інтересу, ширшого за індивідуальне»[15].

Така цивілізація була водночас міщанською та атомістичною. Роздрібнене суспільство відповідало роздрібненому «я». Арнольд підхоплює тут засадничу ідею Шиллера з його листів «Про естетичне виховання людини».

---

[13] Ibid., pp. 126–127.

[14] Ibid., p. 140.

[15] *Culture and Anarchy* (New York: AMS Press, 1970), p. 48.

Подрібнення та втрата глибини є частиною ціни, яку ми платимо за завершення християнської епохи. Арнольд, як і Карлайл, був цілковито впевнений, що це не його особиста думка, а віддзеркалення зміни епохи, якої, зрештою, ніхто не в змозі заперечити. Його пізніша поема «Знову Оберман» (*Obermann once More*)[16] подає стислий нарис нашої духовної історії. Після розквіту поганського періоду з його великими досягненнями та красою настає відчуття, що відбувається «падіння потайне, і нице, і запекле, / нудьга глибока й стома, хтивість переситу,/ що перетворює людське життя на пекло». Але прийшло християнство й надало світу велике благо. Оберман, персонаж твору, вигукує:

> Коли б в день величі я жив,
> тоді б він славою новою,
> що небо й землю повнить, полонив
> мій дух, його піднісши із собою.
> З мирських думок ані одна
> не встояла б супроти хвилі
> любові, що, глибока і пружна́,
> ішла з Христа розверстої могили.
> . . .
> Ми вірили: Христос прийшов,
> і гріб Його стояв порожній,
> з хатин до Нього кликали й церков,
> і на спасіння сподівався кожний.
> Він нині вмер! Лежить з тих пір
> в сирійськім селищі убогім
> під поглядом сирійських зір,
> що сяють над Його мовчущим гробом.
> Дарма в новій надії люд
> вдивляється у місце смерті,
> очікує з каміння чуд –
> слова почути хоче незатерті.
> . . .
> Та Бог стіну не розколов,
> коли тепло і кров зникали,

[16] *The Poems of Matthew Arnold*, ed. Kenneth Allott (London: Longmans, 1965), pp. 518–534.

казав давно відоме знов,
але вже кожне слово мертвим стало[17].

Глибинна неоднозначність думок Арнольда, його почуття неможливості віри, зникнення якої все ж є величезною втратою, з найбільшою силою висловлено в «Стансах із Гранд-Шартрез»[18]. Попри своє потужне й тепле почуття до цього місця, поет усвідомлює, що не може повернутися до світу, в якому чернецьке молитовне життя відігравало таку важливу роль.

Моє юнацтво віддали суворим вчителям,
вони палкої віри жар приборкали в мені.
І зірку Істини ясну мені вказали там,
звеліли з ока не спускать і прагнути її.
Ще й нині шепіт їхній зміг у морок мій пройти:
«У цій могилі за життя, скажи, що робиш ти?»
Адепти розуму, простіть! Я слухав ваш наказ:
відкинув так багато я, забув старе знання,
але й тепер в мені нема ворожості до вас,
хоч я сюди прийшов до них не зовсім навмання:
бо я анахоретів тут шукав не через жаль –
щоб істин ваших прокляти і знищити скрижаль.
Не як їх побратим кажу, не як мале дитя!
А наче грек, який дійшов північних берегів:
рунічний камінь бачить він, що впав у забуття,
і в думці згадує, сумний, і про своїх богів.
Похмуро в остраху стоїть побожнім перед ним:
Була ж бо віра в те, і в те, та смерть настала їм.
Блукаючи між двох світів: один із них помер,
а в іншого немає сил, щоб до життя прийти,
де прихилити голову не маю я тепер,
як ці відлюдники, я сам в полоні самоти.
Смішна для світу віра їх, моя сльоза смішна,
Тож я прийшов, щоб пролилась тут, коло них, вона[19].

---

[17] Переклад Лесі Лисенко.

[18] Ibid., pp. 285–294. (Гранд-Шартрез – монастир у Франції. – *Прим. перекл.*).

[19] Переклад Лесі Лисенко.

Емоції, що їх висловлює тут Арнольд, були дуже поширеними в Європі на початку дев'ятнадцятого століття, а до певної міри відчуваються й зараз. Як вказує Лайонел Триллінґ[20], є різні способи реакції на це відчуття покинутості, на яку людина прирікає себе з власної волі, але безповоротно. Один зі способів – дослідити цей стан відчаю, майже загрузнути в ньому, як це в різний спосіб робили Вертер у Ґете, Рене у Шатобріана й Оберман у Сенанкура. Сучасна меланхолія шукає в цих творах свого визначення, і це найменше з того, що безумовно, дає змальована в них тужлива картина. Інша реакція – титанічна дія: зухвала, навіть деструктивна та аморальна, на кшталт того самоствердження, яке ми знаходимо у Байрона. Це до певної міри відповідає тому, що я у восьмому розділі назвав «трагічним» напрямом критики ізольованого «я».

Арнольд визнає обидва ці шляхи і згадує про них у своєму творі. Перший приваблює його більше, і поет залюбки занурюється в нього. Але зрештою обидва шляхи відкидаються, причому другий – із певною зневагою: «Яка ж то користь нам, що Байрон показав / ...своє кровоточиве серце в карнавальних масках?» (*What helps it now, that Byron bore, / ...The pageant of his bleeding heart?* – II. 133, 136). Що ж до першого, то з ним поет розлучається із жалем:

> Чи нам полегшало, коли ми із журбою,
> читали, Обермане, ті рядки,
> що кажуть нам, як від негоди злої
> своїх часів тоді ховався ти, –
> самотньому у хащах Фонтебло,
> І в сніжних Альпах як тобі було?[21]

Але є і третій шлях: пошук нової доби віри, нової позитивної форми релігії. На цьому шляху й бачили себе Карлайл, Арнольд та Емерсон.

Я не можу входити тут у численні деталі, але Арнольд сподівався, що ця нова доба, в якої зараз ще «немає сил, щоб

[20] Lionel Trilling, *Matthew Arnold* (New York: Norton, 1939), chapter IV.

[21] Переклад Лесі Лисенко і Олексія Панича.

до життя прийти», буде наближена завдяки літературі та освіті. У здійсненні цієї зміни Арнольд розраховує на «культуру», яка визначається тут як «прагнення нашої повної досконалості через пізнання того, що найкращого було помислено і сказано у світі з усіх питань, які цікавлять нас найбільше; і, через це знання, спрямування потоку свіжої та вільної думки на наші усталені уявлення та звички, яких ми зараз дотримуємося непохитно й механічно»[22]. Наше вдосконалення – це зростання нашої людяності на тлі нашої тваринності. Воно полягає у «невпинному зростанні дієвості й загальному гармонійному поширенні тих дарів думки та чуття, які становлять особливу гідність, багатство і щастя людської природи»[23]. Досконалість має бути реалізована не в окремому індивіді; радше метою є впровадження «*гармонійної* досконалості, розвиток усіх аспектів нашої людяності», що буде також і «*загальною* досконалістю, розвитком усіх частин нашого суспільства»[24]. Культура в цьому сенсі близька до релігії, але не підпорядкована їй. «Культура, що у своєму прагненні досконалості незацікавлено намагається побачити речі такими, якими вони є насправді, показує нам, наскільки гідною та божественною є релігійна сторона людини, хоча вона не є всією людиною»[25].

Втім, пізніше для Арнольда те і те все ж таки з'єднуються, коли він визначає релігію як «моральність, наснажену емоцією», і змальовує Бога як «тривку силу, що не є нами й підтримує праведність»[26]. Єдиносутність цієї релігії з кодексом, що випливає з безособового порядку, очевидна, як і спроба зберегти якісь залишки трансцендентності (через вислів «не є нами»).

Але це жадане розв'язання дилеми було лише сподіванням. Воно не пом'якшувало потужного почуття розділення й утрати, яке відлунює в поезії і яке має пережити людина.

---

[22] *Culture and Anarchy,* Preface, p xi.

[23] Ibid., p. 11.

[24] Ibid., p. xiv.

[25] Ibid., p. xli.

[26] Clinton Mahann, *Matthew Arnold: A Literary Life* (London: Macmillan, 1998), p. 112.

Варто поглянути тут на ще один документ: роман, який мав неймовірний успіх у Британії та Америці наприкінці дев'ятнадцятого й на початку двадцятого століття. Назва цього роману «Роберт Елсмер» (*Robert Elsmere*), а його авторкою була Хемфрі Вард, племінниця Метью Арнольда[27]. Головний персонаж цього твору Роберт Елсмер – англіканський священик, який втратив свою віру в традиційне християнство. Та замість впасти в байдужість чи навіть стати відкритим ворогом християнства (або, ще гірше, цинічно продовжувати комфортну кар'єру священика, ховаючи свої справжні погляди), він пробивається до позиції в дусі Арнольда. Він хоче наново визначити віру, тепер уже звільнену від (нині спростованих) надприродних міфів, і знову зробити її засобом досягнення людьми вищого морального життя.

У момент глибокого внутрішнього замішання та страждання через втрату своєї колишньої віри Роберт має нове видіння «суто людського Христа – суто людського, поясненного, але завжди чудового християнства» (321). Він усвідомлює, що вірить у Христа «як учителя, мученика, символ для нас, жителів Заходу, всього небесного та постійного, образ і запоруку невидимого життя духа – всією душею та всім розумом!». Але він не може визнати «Боголюдину, Відвічне Слово – ...чудодійного Христа в Ісусі, що встав із гробу й піднісся на небо, в живому Оборонцеві та Заступникові за життя його засуджених братів» (342).

Він вірить у Бога, але цей Бог радше нагадує безособову силу. Це «Відвічне Божество – і Відвічний Ум – єдиним і тривалим одкровенням якого є Природа та Людина» (494). Здається, тут авторка запозичує не так у свого дядька, як у філософа Томаса Ґрина. Цей останній з'являється в романі під доволі прозорим прізвищем «Грей»[28] як викладач оксфордського коледжу, де вчиться Роберт. Він приятелює з Робертом і в критичні моменти виступає його наставником. Філософія Ґрина випливає з того

[27] Mrs. Humphry Ward, *Robert Elsmere* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1967). Сторінки цього видання далі вказуються в основному тексті.

[28] Grey – «сірий», Green – «зелений». *Прим. перекл.*

самого перехресного тиску, який я вже описував вище: з одного боку, потужна реакція проти філософії Юма та утилітаризму, як теорій, що заперечують здатність людини до морального піднесення; з іншого – неспроможність визнати Бога як надприродного дієвця, що втручається в людську історію. Спосіб висловити свою позицію Ґрин знайшов у творах Канта і Ґеґеля. Бог, у певному сенсі, є чимось на кшталт магніту, що тягне нас нагору, а також онтичної гарантії, що це піднесення буде можливим. Однак піднесення здійснюється в напрямку безособового морального порядку, прообразом якого є Ґеґелів Дух, а зовсім не Бог Авраама, Ісаака та Якова.

В останні хвилини свого життя Роберт каже: «*особистість*, *розум*, абощо! Яке значення вони можуть мати, коли приписуються *Богові*?» (603).

Проте ми потребуємо Бога: «Ми мусимо любити й шанувати *щось*, щоб бути людьми, а не тваринами» (498–499). І цей Бог необхідний не лише для особистого морального піднесення. Ми також потребуємо його для того, щоб знайти спосіб поєднати в ціле наше суспільство. Тут Роберт підхоплює найважливішу тему Арнольда: нам потрібна нова релігія, тому що потрібен «новий суспільний зв'язок». Цей останній потрібен нам заради «того применшення людського "я", яке дає особі змогу чітко побачити цілі *світу* і дбати не лише про власний інтерес, а й про інтерес свого ближнього – тобто багатим присвятити себе бідним, а бідним миритися з існуванням багатих... Воля людини довічно недосконала, довічно невідповідна. Але великі релігії світу є збудниками, завдяки яким сила в корені речей впливала на цей млявий інструмент людської долі. Без релігії ви не можете підняти волю на рівень її завдань. Наша теперішня релігія вже не спрацьовує, тож ми мусимо знайти і знайдемо іншу!» (572).

У термінах Арнольда, релігія тут зображується як істотний бастіон Культури проти Анархії.

Із наведених цитат можна пересвідчитися, що роман сповнений інтелектуальними розмовами дуже високого рівня. Як же він при цьому став популярним бестселером? Річ у тім, що він дуже жваво змальовує внутрішній конфлікт, інтенсивне страждання, яке

супроводжує цю втрату навернення й подальше переформування особистої віри. Ідеться не лише про те, що Роберт збентежений власною потребою зректися своєї колишньої віри. Через це майже руйнується його шлюб з Катериною, глибоко відданою традиційній євангелічній позиції. Для неї немає нічого середнього між відданістю цій вірі та відкритою, знущальною невірою. Вона не може зрозуміти смислу реконструйованої Робертом релігії суто людського Ісуса. «Як це може допомогти їм?.. Твій історичний Христос, Роберте, ніколи не стане проводирем душ. Якщо він був Богом, кожне твоє слово кривдить його. Якщо він був людиною, він не був доброю людиною!» (480).

Роман писався в середині 1880-х років і віддзеркалює ситуацію того періоду. Тому колишня віра Роберта є близькою до тогочасної реакції багатьох молодих людей проти «надмірного раціоналізму» Міля та Спенсера (62–63). Водночас очевидно, що його нове навернення зумовлюється не так природознавством і теорією еволюції, як проблемами бібліології. Цими останніми з ним ділиться Роджер Вендовер – сквайр і дослідник, який найбільше впливає на зміну поглядів головного персонажа[29]. Докорінне питання тут стосується чудес у широкому сенсі: тобто не лише тих, що їх робить Христос в Євангелії, а й усіх божественних втручань в історію, про які говорять христологічні доктрини: Воплочення, Воскресіння та Вознесіння, Відкуплення людських гріхів, заступництво Христа тощо. Аргументація сквайра з цих питань виявляє ту саму позицію, яку Тревор-Ропер знаходить у Ґіббона: «Моєю метою було допомогти виявити неприйнятність... відмови читати... християнські документи у світлі дисциплінованої наукової критики» (318). Інакше кажучи, «ті самі суспільні закони» мусять застосовуватися до всіх історичних подій, у тому числі засадничих для християнства. Вихідне припущення полягає в тому, що ми, в нашу раціональну добу безособових порядків, прекрасно знаємо, якими є ці закони, і не маємо чого навчитися від палестинських рибалок першого

[29] Це спостереження дуже виразно висловлює Лайонел Триллінґ, обговорюючи роман «Роберт Елсмер» у своїй книзі: Lionel Trilling, *Matthew Arnold* (New York: Norton, 1939), p. 308.

століття. Сквайр пише твір під назвою «Історія свідчення» з цілком явною орієнтацією на метанаратив перемоги науки над невіглаством та ірраціональністю (317–318).

Роман ілюструє силу цього розуміння історії як безповоротного сходження до усвідомлення безособових порядків. Власне, це вже моє прочитання; щодо місіс Вард, вона, здається, сповідує цей підхід як беззаперечне підґрунтя її власної думки. Якщо прочитати роман у запропонованому мною ключі, ми зможемо цього уникнути. Та водночас ми також уникнемо діаметрально протилежного спрощення, яке місіс Вард явно намагалася спростувати.

Поки отакі-от Вендовери вважали свої судження безумовно науковими та раціональними, чимало тогочасних прибічників традиційної релігії не менш рішуче таврували таке відступництво як звичайний плід гордині. Варто згадати тут, що місіс Вард відвідала першу серію Бемптонівських лекцій 1881 року, де лектор (до речі, племінник Вордсворта) пояснив зречення традиційного християнства численними інтелектуальними хибами, включно з лінощами, холодністю, необачністю, гордістю та пожадливістю. Саме цей напад спонукав місіс Вард написати свій роман, щоб довести, що такий опис був карикатурою[30]. Справді, з роману випливає, що добру віру та чесність можна знайти з обох боків суперечки, хоча остаточний тріумф мужності та щирості в романі дістається Робертові.

Цей момент міркування дає мені нагоду краще висвітлити власне розуміння таких-от зречень та навернень. Я не можу визнати ліберальний метанаратив, за яким усі такі зрушення мали суто раціональні підстави. Під певним кутом зору вони справді виглядають раціональними, але самий цей кут зору приваблює нас через низку причин, серед яких є й причини етичного характеру. Серед цих останніх слід, безумовно, назвати переваги позиції вільного, невразливого, відстороненого дієвця. Бути одним з таких для модерної людини є предметом своєрідної гордості. Проте звідси неможливо просто висновувати, що відхід від традиційної релігії був зумовлений гордістю. У деяких випадках це справді було так. Однак загалом, звертаючись до вказаних зрушень, ми

[30] Див. редакційний вступ до *Robert Elsmere*, p. xix.

маємо справу зі складною сумішшю думок та дій, які впливають на наші життя безліччю способів. В одному вимірі модерне відчуття безособових порядків справді могло вселити нам почуття гідності вільних дієвців. Але крім того воно пропонувало нам потужні ідеї чесності та щирості, доброзичливості та солідарності (згадуючи тут лише декілька найвідоміших). Гордість була лише однією з численних причин, що зумовлювали такі зміни, і в окремих випадках індивідуальні чинники могли бути настільки різними, наскільки різними були самі індивіди. Могло статися й так, що з різних причин відчуття альтернативи настільки відступало на другий план, що реакція зумовлювалася здебільшого ідеалами (скажімо, чесності та щирості, а також почуттям людської здатності до морального піднесення). Саме це ми бачимо на прикладі Томаса Ґрина та головного персонажа роману місіс Вард.

Правду кажучи, наші дії, думки та почуття завжди ґрунтуються на засадничих настановах, які ми не до кінця розуміємо. Приписати нам цілковиту особисту відповідальність за них – все одно що вимагати від нас вийти за межі нашої людяності. Водночас жодна засаднича настанова не може цілковито позбавити нас простору для розвитку та зміни. Реальність людського життя заплутаніша, ніж це вважали й догматичні раціоналісти, й войовничі захисники традиційної віри.

Але найкраще місіс Вард показує нам інтенсивне страждання в ситуації перехресного тиску. Роберт Елсмер відчуває те саме, що Карлайл та Арнольд: агонію, яку неможливо пояснити наявними раціональними міркуваннями (безособовий порядок змушує відкинути християнство, а потреба в меті чи напрямі історії закликає втримати його). На додачу, тут задіяні також глибокі особисті емоції, як це добре видно на прикладі стосунків Карлайла з його матір'ю. Значний біль часто супроводжував зречення віри свого дитинства. Як каже Вільсон, описуючи цей відхід від віри, «це історія не лише ризикованої пригоди, але так само й тяжкої втрати»[31].

[31] Wilson, *God's Funeral*, p. 4. Назву своєї книги – «Похорон Бога» – Вілсон запозичив з поеми Томаса Гарді, який красномовно висловлює почуття смутку та втрати через занепад віри.

Міркування Карлайла та Арнольда проторували шлях, яким люди почали переходити від християнства до певної релігії безособового порядку. Це сталося ще до того, як структура цих міркувань зазнала струсу під час суперечки довкола еволюції, що загрожувала одній зі сторін синтези: порятунку (тепер безособового) християнства як твердині проти матеріалізму та редуктивізму. Згодом ця криза призвела до інших компромісів, які мали врятувати моральне та культурне умеблювання з палаючого богословського будинку.

Однак у короткотерміновому плані це лише підняло ставки. У попередньому розділі я вже описував суперечку між наукою та вірою часів правління королеви Вікторії, а також якими були вирішальні міркування для її розв'язання в той чи інший спосіб. Стисло кажучи, моя думка полягала в тому, що провідну роль тут відігравала не наука, бо це було протистояння двох тлумачень нашого епістемологічного стану, забарвлених моральним значенням і пов'язаних з образами дитячості та дорослості. Але важливу роль відігравало також питання теодицеї. Так було ще до Дарвіна: більш сувора віра Карлайла передбачала таке розуміння історії, якому легко було впоратися з лісабонським землетрусом, і в цьому вбачалося одна з її переваг над християнством.

Проте теорія Дарвіна похитнула навіть і ті теорії загального устрою, які зосереджувалися на загальному доброзичливому спрямуванні речей. Це ще не була природа «з кривавими зубами та пазурами», але вже система, що діє через вимирання, через відсіювання менш пристосованих. Така ідея могла мати руйнівні наслідки для християнської віри, а також підривала більш безособове розуміння Провидіння як зумовленого на космічному рівні спрямування історії вбік вищих способів буття. Зрештою цей останній погляд, що припускав наявність якоїсь світової душі або космічної сили, постраждав більше за традиційне християнство. Річ не в тім, що сьогодні бракує людей, які вірять у Бога як певну безособову силу; наявність таких поглядів показують сучасні соціологічні дослідження (ми побачимо це в наступному розділі) і відбивають твори мистецтва («Хай буде з тобою Сила!»). Але такий погляд тепер значно

рідше подається відкрито, як інтелектуально обґрунтований, притому що атеїстичний матеріалізм і традиційне християнство досі ведуть жваву полеміку одне проти одного.

Частково це може бути зумовлене саме проблемою теодицеї. Як я зазначав раніше (в сьомому розділі), хоча в богословському контексті питання теодицеї можна порушувати завжди, є певні історичні умови, за яких воно відчувається як реальна проблема. Домодерна людина в зачаклованому світі, сповнена відчуття численних небезпек, природних (голод, хвороби) і духовних (демони, гобліни, лісові духи тощо), була більш зосередженою на зверненні до Бога – помічника чи рятівника, хоча й визнавала, що неспроможна пояснити, як справи дійшли до всіх оцих лих. Ідея покласти відповідальність за це на Бога стала набагато чіткішою та виразнішою за модерної доби, коли люди почали вважати, буцімто знають, з якою саме метою Бог створив світ, і можуть оцінити результати його дій порівняно з намірами. Ця ясність зберігається, коли питання переноситься в атеїстичний контекст; але тепер стандарти визначаємо ми, виходячи зі свого переконання, що ми взагалі знаємо все, що можна знати про людську долю, – зокрема, знаємо, що після нашого земного шляху, або вище за нього, немає геть нічого, а якби щось і було, то воно мало б таку й таку природу. Бог так само цілком певно приречений не скласти атеїстичного іспиту, як він був приречений переможно скласти іспит провіденціального деїзму.

Атеїсти та деїсти розмірковують дуже подібно: «ми знаємо стандарти і знаємо, що відбувається з людьми». Так вони можуть самоствердуватися коштом одне одного. Але, коли ми поглянемо на найстрахітливіші прояви природи та історії, перемога дістається атеїсту. Християнина глибоко непокоять аргументи з розряду негативної теодицеї, прокляття хоч би якого Бога, до яких нас, здається, підбурює кожна трагічна подія (наприклад, смерть близької людини). І християнин здає собі справу, що йому нема чого відповісти на такі звинувачення. Аби дати їм гідну відсіч, ми мали б знати – тобто бути спроможними виявити чи довести – те, чого ми знати в принципі не можемо. Захист християнського погляду тут залежить від визнання в

людській долі чогось більшого за те, що ми можемо виявити як незаперечні історичні факти: ці люди померли внаслідок землетрусу, а ті – в газовій камері, і ніхто не прийшов, щоб урятувати їх. Християнин може відповісти на всі ці закиди лише надією.

У певному сенсі єдиним виходом для християнина є відродження чогось на кшталт домодерної настанови, яку я вже описував раніше: коли Бог вважається помічником, а не ригористичним ляльководом. Різниця лише в тому, що раніше такий погляд визнавався наївно, тобто безальтернативно, а тепер його слід відновити цілком свідомо. Можливо, саме це хоче сказати нам Достоєвський у «Братах Карамазових», у тому діалозі між Іваном та Альошею, кульмінацією якого є «Легенда про Великого Інквізитора». Перевага аргументів на боці Івана, єдиною ж відповіддю Альоші є глибоке збентеження: він відбувається словами про «блюзнірство» й жалюгідними спробами ухилитися від разючих аргументів. Але головне запитання полягає в тому, яка настанова може почати змінювати нелюдське та жорстоке життя, так виразно описане Іваном. Решта роману має відповісти саме на це запитання.

Отже, теодицея може бути певним чинником занепаду теорій космічної сили. Проте ситуація не зводиться до цього чинника. Можливо, ключовим моментом було інше: спроби втримати бодай частку сили християнської побожності, одночасно відкидаючи християнського особистого Бога, не могли дати стійких результатів. Зрештою, вони могли завоювати уми, але не серця.

Ми можемо знайти певне підтвердження такої оцінки, якщо ненадовго залишимо Британію й поглянемо на ситуацію у Франції. «Релігію людства» в широкому сенсі, включно з Сен-Симоном та його численними послідовниками, а також Контом і його позитивізмом, можна розглянути як ще одну спробу зберегти певну силу християнської побожності, водночас заперечивши її догматичне підґрунтя. Як і Карлайл та Арнольд, ці французькі мислителі знайшли деякі з джерел своєї нової релігії в німецькій думці періоду романтизму. Але тут компроміс

не набув онтологічного спрямування (як спроба звести Бога до якоїсь космічної сили), а вилився у спробу зберегти інституції, практики та настанови побожності, обходячись геть без будь-яких догм. Конт пропонував інституціоналізувати ієрархію і таїнства, встановити низку ритуалів для найважливіших перехідних моментів життя. У певному сенсі він був готовий відтворити католицтво крок за кроком. Однак осереддям його доктрини були людство та його поступ завдяки науці.

Позитивізм справді розпочався як квазірелігійний рух і навіть відіграв у цьому плані важливу роль у Мексиці (позитивістом був Порфіріо Діас) та Бразилії. Але згодом його вплив зійшов нанівець. Ритуал не міг усталитися на такому слабкому підґрунті. Його спіткала та сама доля, що й свята та календар, встановлені ватажками Великої Французької революції.

Можливо, ми могли б розглянути Карлайла та Конта в іншому європейському контексті, поставивши їх поряд із провідними постатями романтичної доби, які мали значний вплив на думку, життя та мистецтво дев'ятнадцятого та двадцятого століття: такими як Вагнер, Бакунін, Маркс, Берліоз, Гюго[32]. Кожен з них до певної міри близький одному з тих напрямків атаки проти модерного ізольованого «я», про які йшлося у восьмому розділі; при цьому різні напрями атаки в їхній думці могли перетинатися, зокрема, на ґрунті таких мотивів, як порожнеча, втрата краси, відособлення від себе самого та природи, атомізм, несправедливість сучасного світу, і саме це зумовило їхню впливовість у цьому світі. Лише Конт, Маркс і Бакунін започаткували окремі суспільні рухи, і лише Маркс залишається незмінно впливовим, хоча Вагнер та Гюго також є важливими постатями нашого канону аж до сьогодні. Але ідея цього порівняння полягає в тому, що своє продовження в сучасному світі (можливо, тут слід казати тільки про Маркса) здобули лише погляди, що належали до матеріалістичного краю спектра. Про войовничий марксизм часто казали, що він потрапляє в деякі пастки релігії, хоча сам марксизм при цьому рішуче заперечував

[32] Дуже цікаве обговорення цього питання див. у: J. W. Burrow, *The Crisis of Reason* (New Haven: Yale University Press, 2000), Prologue.

таку оцінку. Вступаючи ж у двадцять перше століття, ми спостерігаємо різкий занепад навіть цієї квазірелігії.

Певна річ, на початку двадцятого століття ми бачимо, як Томас Гарді знову повертається до ідеї Первинної Сили, що лежить в основі Всесвіту. Але моральний контекст тут уже істотно відрізняється від того, в якому перебували Карлайл і Арнольд. Первинна Воля Гарді може виглядати як сліпа та жорстока. І хоча наприкінці життя Гарді висунув ідею, що ця Воля може змінюватися й удосконалюватися разом із людьми, з життями яких вона поводилася так жорстоко, ми все одно потрапляємо тут радше в компанію Шопенгавера (який вплинув на Гарді), ніж у традицію Ґете та трансцендентального ідеалізму, яка надихала Карлайла. І навіть цей метафізично-космологічний вимір думок Гарді був загалом забутий у подальшому прочитанні його романів і поезії.

Отже, догматично-метафізичні компроміси між християнством і матеріалізмом, засновані на модерному відчутті безособового іманентного порядку, не видаються довготривалими. Чи, може, це хибне враження? Якщо я маю рацію в тому, що ці компроміси є наслідком глибокого перехресного тиску – з одного боку, неприйнятність християнства для тих, хто глибоко увібрав у себе ідею іманентного порядку (або усвідомив себе цілковито всередині нього), а з іншого – потужне незадоволення банальністю, порожнечею світу та/або внутрішнім розділом, атомізмом, спотвореною чи егоїстичною природою людського життя за модерної доби, – то можна спитати, де ж поділася друга складова цих міркувань у той час, коли матеріалізм став незрівнянно сильнішим, ніж у дев'ятнадцятому столітті, й начебто не має сильних суперників за межами традиційної релігії? Чи можна розуміти так, що багатьох людей друга складова вже не обходить? Що ми тепер, на відміну від пророків дев'ятнадцятого століття, цілковито пристосувалися до суто іманентного світу?

Безумовно, деякі люди справді цілком пристосувалися – або принаймні їм самим так здається. Один з-поміж метанаративів «секуляризації» вбачає тут тенденцію, яка полягає в тому, що дедалі більше людей взагалі вже не цікавляться тими питаннями,

відповіді на які пропонували, з одного боку, Ґете, Карлайл, Гарді тощо, а з іншого – традиційне християнство[33]. Безумовно, сьогодні до цієї категорії себе зараховують більше людей, ніж у дев'ятнадцятому столітті. Але докази наявності тут тривалої тенденції не виглядають переконливими. Відчуття порожнечі, банальності, незадоволення всіх видів та напрямів, що виникали довкола модерного ізольованого «я», досі нікуди не зникли. Нові покоління бунтують, найяскравішим нещодавнім свідченням цього є молодіжний рух 1960-х. Соціологія каже нам, що чимало людей досі розташовують себе на метафізично серединному ґрунті, де вони визнають дію якоїсь безособової сили у Всесвіті та/або у своєму житті. Недовготривалість такої компромісної метафізики властива, з одного боку, інтелектуально-академічному світу, а з іншого – релігійно-ідеологічним інституціям. Між тим та іншим, з одного боку, і духовним життям пересічних людей – з іншого, існує істотна розбіжність. Я спробую дослідити це явище (навіть якщо не зможу задовільно його пояснити) в наступному розділі.

І все ж ми можемо знову порушити те саме питання: що сталося з усіма видами незадоволення, які проявилися за часів романтизму, у свідомості сучасних матеріалістів? Чи може їх усі вдалося остаточно залагодити? Проте й тут ми доходимо заперечної відповіді. Потреба виразити відчуття чогось повнішого та глибшого, нерідко в дусі тих самих романтичних джерел, нікуди не зникла – як ми можемо побачити на прикладі Гарді та його сучасних послідовників. Але тепер ця потреба має бути перетлумаченою так, щоб виключити її зв'язок із будь-якими надлюдськими джерелами. Я повернуся до цього питання далі.

2

Поряд із цими концепціями безособового порядку на космічному рівні важливу роль у розвитку того, що я називаю «Новою» (тобто збільшення кількості нових позицій у полеміці

[33] Див.: Steve Bruce, *God Is Dead* (Oxford: Blackwell, 2002), p. 42. Я обговорюватиму цей погляд у наступному розділі.

віри та невіри останніх двох століть), зіграли різні версії бачення модерного порядку взаємної користі, а також негативних реакцій проти нього. Візьмімо, наприклад, картину порядку, змальовану в «Декларації незалежності» США. Цей документ висуває на перший план невід'ємні права людини в контексті того, що я вище назвав «провіденціальним деїзмом»: людські істоти наділені правами волею їхнього Творця, який встановив провіденціальний порядок у суспільстві та Всесвіті. Зрештою, це зосередило суспільну уяву на суверенній нації, яка є «одним народом під Богом»: хоча вона й розділена на деномінації, її єдність ґрунтується на вірі в доброзичливого Творця, який створив людські істоти та призначив їм оцей вільний спосіб життя.

У подальшому це теїстичне підґрунтя стало фрагментуватися. Для багатьох американців посилання на Бога почало видаватися недоречним, навіть загрозливим. Водночас важливі суспільні верстви досі зберігають основу первинної суспільної уяви.

Можна було б стверджувати, що щось подібне сталося із суспільною уявою в британському суспільстві, де закони та вільні інституції ототожнювалися з протестантизмом, а той, своєю чергою, міцно пов'язувався з етикою «гідності». Це підґрунтя також зазнало фрагментації, але аж ніяк не зникло.

У цих «англосаксонських», а також інших подібних до них суспільствах громадську уяву поступово заполонила модерна ідея порядку, основу якого становлять індивіди, наділені рівними правами та пов'язані між собою відносинами взаємної користі. Ця провідна ідея надає нового значення традиційним рисам державного устрою, як-от представницькі інституції та верховенство права. Водночас вона витісняє попередні уявлення про порядок, основою якого є ієрархічність та холізм, а не індивідуалізм та егалітаризм.

Модерна ідея порядку скеровує суспільну уяву на образ суспільства як «горизонтальної» реальності, до якої кожен має прямий доступ, створений і підтриманий спільними діями в секулярному часі – в таких формах, як громадська сфера, ринкова економіка та народний суверенітет. Натомість попереднє

«вертикальне» бачення подавало суспільство як розділене на ієрархічно впорядковані прошарки, що визначали ідентичність своїх членів. Вони ж, відповідно, мали стосунок із суспільством як цілим лише опосередковано, через свій суспільний прошарок. Кожен належав державі як пан чи селянин, чернець чи мирянин – одним словом, як член свого стану чи корпорації. Ця складна єдність не створювалася секулярними діями своїх членів, а передувала їм. Вона ґрунтувалася на самому порядку речей (як королівство з «двома тілами»), або ж її устрій виводився з незапам'ятних часів. Саме існування державного механізму потребувало ієрархії, зокрема, наявності правлячої верхівки. Без короля не було Франції; французьке королівство зберігалося як ціле лише під проводом свого монарха.

Протягом останніх трьох століть сталася подеколи поступова, а подеколи раптова і швидка зміна цієї вертикальної моделі на горизонтальну. Повільна й у чомусь навіть непомітна зміна уможливлювалася складним характером суспільної уяви осіб чи суспільних груп, завдяки чому в ній могли поєднуватися світоглядно різнорідні складові. Перехід від одних до інших інколи відбувався без особливої метушні й навіть майже несвідомо – як це сталося з американцями після війни за незалежність, коли вони наново переосмислили свої вже наявні представницькі інституції в контексті нової ідеї народного суверенітету.

Через подібні ж причини дві зазначені моделі могли тривалий час співіснувати – як це безумовно сталося в британській історії. У цьому разі ми не можемо казати про непомітну різницю, бо вона втілилася в ідеологічне протистояння між торі та вігами у вісімнадцятому столітті з приводу тлумачення законодавства та конституційної практики. Обидві сторони виходили з того самого засадничого розуміння; але віги тяжіли до модерної моделі, обґрунтовуючи змішаний державний устрій Британії в термінах доктрини суспільного договору, тоді як торі дотримувалися давнішої «вертикальної» моделі, подеколи граючись навіть із такими її стародавніми та радикалізованими версіями, як «священне право королів». Можна припустити, що їхні справжні політичні відмінності зумовлювалися цією

відмінністю їхніх теорій; але звідси також випливали різні способи розуміння державного устрою та правової системи.

Якщо вийти за межі чистої теорії й перейти на рівень живої суспільної уяви, ми дійдемо висновку, що впродовж двох останніх століть чимало британців жили в гібридному світі. Дедалі більше місце в ньому посідали суспільні форми, які мали сенс лише в межах горизонтальної моделі – як-от громадська сфера чи ринкова економіка. Їхні політичні інституції ґрунтувалися на дедалі ширшій електоральній базі, тим самим задовольняючи вимоги ідеї народного суверенітету. І все ж державним устроєм залишалася монархія, з її ієрархічними елементами та церемоніальними згадками про вертикальну модель благословенного Богом і Церквою королівства, що існує з незапам'ятних часів. Усе це тримається разом у межах (істотно модерної) національної свідомості, яку я вже описував вище і в якій нерозривно поєднаними складовими британської ідентичності постають конституційна монархія, гарантовані нею права та свободи, протестантська релігія та своєрідна етика «гідності». Як ми побачимо в наступній частині книги, ерозія такої ідентичності в цьому та інших подібних прикладах може мати важливі (негативні) наслідки для віри.

Усередині ж такої гібридної моделі може відбуватися повільна й непомітна зміна балансу між різними її складниками. Насправді ця зміна має статися неодмінно, оскільки форми, що втілюють настанови модерної, горизонтальної суспільної уяви, забирають собі дедалі більше простору. Спершу загальні контури визначає вертикальна модель: Англія (Британія) є істотно монархією, а горизонтальні елементи вбудовуються в неї, не змінюючи її засадничого статусу. Навіть виклик, кинутий монархії за часів громадянської війни, не зачіпав цього; навпаки, здається, що негативний досвід Англійської республіки[34] лише зміцнив цю основу.

Але згодом баланс поступово змінився. У розпал вікторіанського періоду серед британців поширилися республіканські ідеї. І хоча тоді наступ цих ідей вдалося відбити, їхній повторний

[34] Йдеться про державне утворення 1649–1660 років, яке спершу охоплювало лише Англію, а згодом також Ірландію та Шотландію. – *Прим. перекл.*

наступ триває просто зараз. Так чи так, британська суспільна уява стала переважно горизонтальною. Загальні контури державного устрою тепер визначає народ (або кілька народів, якщо йдеться про розподіл повноважень між парламентами та урядами Великої Британії); цей народ визначив для себе монархічний устрій, а в майбутньому може його й змінити. Цей зсув може відбуватися й непомітно, але тепер, озираючись назад, ми вже бачимо його неминучість у контексті поширення модерних форм.

У Британії загалом відродження віри та практик євангелічних Церков на початку дев'ятнадцятого століття допомогло зміцнити вже згадану мною вище синтезу британської (чи англійської) ідентичності та певного виду побожності. Ця синтеза містила також певну версію модерного порядку свободи та взаємної користі (той варіант, який вважали втіленим у британському законодавстві та британських традиціях: особливий індивідуалізм, власне розуміння прав, парламентське урядування, верховенство права), який так вигідно вирізнявся на тлі свавільних і тиранічних форм урядування, до яких схилялися уряди на континенті, зокрема, в «папістських» країнах. Британське право та мораль «гідності» вважалися суто британськими, а також нерозривно пов'язаними з вільнолюбним протестантизмом, що визрів на великому Острові (на жаль, в Ірландії він так і не вкоренився).

Отож, ця синтеза поєднувала в собі три ознаки: британськість, протестантизм і гідність. Але до них додавалася ще четверта, якою був густо забарвлений, визнаний британцями ідеал цивілізації. Як ми вже бачили раніше (розділ 2), сама ідея «цивілізації», що розвинулася в модерній Європі, була доволі багатогранною. З одного боку, йшлося про економічний та технічний розвиток (ремесла, промисловість, технологія та наука), з іншого – про чуттєвість (мистецтво, краса, вишуканість чуттів та вираження, розширення світогляду). На додачу, був ще й політичний вимір: сама назва «цивілізовані суспільства» передбачала, що йдеться про впорядковане урядування з державою, законом, порядком і внутрішньою злагодою – на відміну від «диких» племен. А з політичним виміром міцно поєднувався дисциплінарний: бути цивілізованим означало інтеріоризувати вимоги дисципліни та

самоконтролю, високі стандарти поведінки, визначені етикою, манерами та іншими необхідними умовностями.

Ці чотири грані вважалися взаємно пов'язаними, що й давало змогу охопити їх єдиним поняттям цивілізації. Як можна мати науковий чи економічний поступ без миру та закону? Як без цього можна досягти вишуканості манер? Та найтісніше поєднаними були третя та четверта грані. Цивілізоване урядування й верховенство права були зовнішніми проявами певного роду самодисципліни.

Однак саме тому, що британці усвідомлювали відмінність свого політичного та правового устрою від устрою більшості їхніх континентальних сусідів, їхнє уявлення про цивілізацію також набуло особливого відтінку. Якщо Європа загалом вважалася «цивілізованою» порівняно з Азією (не кажучи вже про Африку), британська цивілізація вважалася вищою за загальноєвропейську. Ця національна особливість на тлі загальноєвропейського відчуття вищості дозволяє пояснити неприглядну картину часів Першої світової війни, коли кожна сторона проголошувала війну на захист «цивілізації»: британці вважали, що борються проти «гунів», а німці – проти напівазійських орд царської Росії.

Цей міцний зв'язок між правом та дисципліною відбиває тривале відчуття того, що теперішня цивілізація постала внаслідок цілеспрямованих зусиль Реформи, яку здійснили наші нещодавні предки, щоб задовольнити високі вимоги «цивілізованого», гідного чи «християнського» життя. Те, що цього рівня вдалося досягнути, було безпрецедентним, досі (в глобальному масштабі) рідкісним та нещодавнім здобутком. Його запорукою почасти був інтелектуальний поступ, але ще більшою мірою – організована самодисципліна та суспільні перетворення. Як висловився одного разу Маколей, «жодне звичайне нещастя, жодне погане урядування не зроблять націю жалюгідною так напевно, як напевно сталий поступ фізичних знань і постійні зусилля кожної людини щодо самовдосконалення зроблять націю квітучою»[35]. Це було частиною засадничого

[35] Цитоване в: Jane Millgate, *Macaulay* (London/Boston: Routledge and Kegan Paul, 1973), p. 137.

розуміння європейської й зокрема британської ідеї (ідеалу) цивілізації.

За часів високого вікторіанства більшість людей вважали цю цивілізацію істотно християнською, а її етику дисципліни та гідності, свободи та доброзичливості такою, що випливала саме з євангелічного християнства. Для прибічників євангелічних Церков побожність означала самодисципліну, постійне формування та зміцнення характеру, придушення низьких потягів, свідоме прагнення загальнолюдського блага. Матір Маколея тішилася, що він зміцнює вправами силу свого розуму, оскільки в майбутньому він зможе «краще прославити Бога» всіма своїми «силами й талантами», аби згодом бути прийнятим у «вічну оселю»[36]. Прославлення Бога талантами мало здійснюватися здебільшого через добродійність. Серйозність цієї євангелічної відданості універсальній доброзичливості можна побачити в таких політичних здобутках, як успішні кампанії проти рабства на обох берегах Атлантики, а також (менш успішно) в службі Імперії заради «вдосконалення»[37].

---

[36] George Otto Trevelyan, The Life and Letters of Lord Macaulay [1876], enlarged and complete edition (London: Longmans, Green, 1908), p. 33.

[37] Погляди Маколея з цього приводу можна зрозуміти з присвяти, яку він написав для поставленої в Калькутті статуї свого друга та соратника лорда Вільяма Бентинка:

«Вільяму Кевендішу Бентинку,
Який упродовж сімох років правив Індією з непересічною розсудливістю, щирістю та доброзичливістю;
Хто, поставлений на чолі великої Імперії, ніколи не полишав
простоти та поміркованості приватного громадянина;
Хто прищепив східному деспотизмові дух британської свободи;
Хто ніколи не забував, що метою уряду є щастя підданих;
Хто скасував жорстокі звичаї;
Хто стер ганебні розрізнення;
Хто дав свободу виразові громадської думки;
Чиїм постійним клопотом було підносити інтелектуальний та моральний характер націй, відданих під його провід».
Цитовано в: Millgate, *Macaulay*, p. 64.

Але так само, як давніші форми побожності, які я назвав «провіденціальним деїзмом», підготували ґрунт для виключального гуманізму, так і цей енергійний євангелізм відкрив дорогу атеїстичній філософії самоконтролю. Сам успіх перетворення себе (як і, давніше, успішне формування дисциплінованого та ізольованого дієвця) наводив на ідею розтлумачити його в суто людських термінах.

Відповідне переосмислення етики самоконтролю здійснили в розпал вікторіанського періоду такі постаті, як Леслі Стивен і Джон Стюарт Міль. Це була етика обов'язку та альтруїзму, заснована на категоричному протиставленні обов'язку доброзичливості, з одного боку, та егоїстичного бажання – з іншого, великою мірою в дусі Канта.

Саме тому цей черговий поворот до іманентності був новим кроком, а не простим продовженням того зсуву до антропоцентризму, який відбувся у вісімнадцятому столітті. Тоді ще легко було повірити, що «любов до себе й суспільне – те саме», що людський егоїзм був або нейтральним, або навіть схильним до доброзичливості завдяки силі співчуття. Тепер же, в дев'ятнадцятому столітті, сходження до нового й більш суворого ідеалу альтруїзму виявилося важкою працею. Це не означає, що євангеліки повернулися до погляду шістнадцятого століття, за яким цивільність треба було прищеплювати суспільству методом жорсткої дисципліни, долаючи його природний опір. Навпаки, вони визнавали, разом з іншими своїми сучасниками, що певних засадничих стандартів цивільності вже досягнуто. Але, як і з альтруїзмом, планку тепер було піднято значно вище. Подібно до інших представників свого часу, євангеліки розуміли своє становище історично, й у цьому ж ключі вони розуміли вищість британської цивілізації.

Втім, загалом вони поділяли думку про те, що характер формується через прищеплювання добрих звичок. Це потребувало часу й для особистості – щоб досягти дедалі вищого стандарту, й для самого стандарту – щоб історично зростати[38]. Це

[38] Stefan Collini, *Public Moralists: Political Thought and Intellectual Life in Britain, 1850–1930* (Oxford: Clarendon Press, 1991), pp. 91–95 (цитати зі сторінки 94).

також потребувало великих зусиль із формування сильної волі, а також постійного застосування цієї волі для приборкання егоїстичних прагнень. Егоїзм був трясовиною, потрапити в яку міг кожен.

Ця моральна психологія волі та боротьби відображала євангелічний світогляд, з якого і виріс новий гуманізм – як переведення того самого світогляду в іманентну площину. Невпинне долання спокус та слабостей, що від початку увійшло до євангелічного розуміння духовної боротьби, було підхоплене новим гуманізмом як постійна потреба формувати й загартовувати волю, приборкувати низькі бажання заради вищих обов'язків. Ось чому в очах Леслі Стивена такою важливою чеснотою (чи радше цілим набором чеснот) була «мужність». Треба бути відважним, духовно незалежним, щирим та чесним – на противагу всьому дитячому, жіночому та сентиментальному. Не дивно, що Стивен, ще до того як втратив віру, приятелював із Чарльзом Кінгслі, який обстоював «мускулясте християнство». Для Стивена ця властивість була ключем до всіх чеснот; вона посідала для нього те саме місце, яке Сократ і Платон відводили мудрості: «Одна чеснота лежить в основі всіх інших: назвіть її силою, енергією, життєвістю, мужністю, або як вам ще заманеться»[39].

Ми можемо побачити, як вікторіанське християнство самодисципліни створило простір для переходу до гуманізму обов'язку, волі та альтруїзму. У того та іншого було чимало спільного, зокрема, протиставлення егоїзму та доброзичливості; але їхня онтична база була істотно відмінною. Для християнської віри доброзичливість була первинною, бо відповідала незіпсованій людській природі, яку створив Бог і якою вона була до

Відчуття вищості англійської цивілізації також висловлювалося в термінах цього формування характеру. Зокрема, Маршал стверджував, що англійці проявляють «більше звички до впевненості в собі, більше передбачливості, більше поміркованості та вільного вибору» за будь-яку іншу націю (с. 92). Англійський «національний характер» часто служив поясненням політичних та економічних успіхів Англії (там само, с. 107 і далі).

[39] Collini, *Public Moralists,* pp. 186–187, 193.

гріхопадіння. Але згодом цю природу було перекручено, тож тепер для її відновлення потрібна благодать.

Для гуманізму ж альтруїзм уможливлювався тим, що люди, раз досягнувши його, мали пересвідчитися, що це вищий і більш розвинений спосіб життя. Стивен вважав, що альтруїзм здаватиметься нам привабливішим мірою того, як зростатиме наша сила та життєвість. Вище «я», що може мислити в термінах універсального блага, породжується в процесі освіти та формування характеру. Тут можна впізнати ідею вісімнадцятого століття, одним із джерел якої є Кант: відсторонений розум звільняє нас від окремішнього і скеровує наші бажання на те, щоб задовольняти вимоги більш універсального блага та діяти відповідно до безособових принципів.

Водночас тут була помітна романтична спадщина. Джордж Еліот, наприклад, надихався Фоєрбахом і вірив, що ми маємо в собі силу для підтримки чуття всеосяжної любові. На певній стадії розвитку ми можемо здійснити цю свою спроможність, відтак збагнувши, що сила, яку ми раніше приписували божеству, насправді належить людині.

Міль та Стивен, кожен по-своєму, спиралися й на ідеї англійських романтиків. На думку обох, у нас є глибокі емоційні ресурси, які можна звільнити завдяки контакту з незіпсованою природою. Їх можна виразити, а отже, й зміцнити, за допомоги поезії, яка оспівує цю нашу спроможність та наші стосунки з природою. Тут, безумовно, відчувається глибокий вплив Вордсворта. Отож, для Міля піднесена природна краса може підняти нас над нашим звичайним дріб'язковим оточенням. Для Стивена велика література (він прямо називає Вордсворта) може допомогти нам зберегти контакт із нашими найістотнішими чуттями[40].

Але, покликаючись на внутрішні джерела, ці автори розкривають певну суперечливість своєї позиції. Спроба звільнити спонтанні почуття легко могла вступити в конфлікт із вимогою дисципліни. Якщо наше спасіння полягає в тому, щоб припасти до цих внутрішніх ресурсів, то спроба досягти за всяку ціну

[40] Ibid., pp. 71–72, 74–79.

панування волі над бажанням могла завершитися придушенням рятівних потягів. Цю суперечність відчували і Міль, і Метью Арнольд. Міль, зокрема, каже про небезпеку «обмеженого та вузьколобого типу людської натури». Жорсткість могла зруйнувати креативність і придушити широке співчуття.

Отже, обидва відчували потребу чимось доповнити формування добрих звичок, і в пошуках відповіді зверталися до німецьких романтиків. Арнольда приваблювала спокійна ясність Ґете, всебічна гармонія як засіб проти вузького «здолання себе». Міль же спирався на експресивний ідеал «людського розвитку в його найбагатшому розмаїтті» Вільгельма фон Гумбольдта. Але це легко призводило до руйнації жорстких вимог формування характеру. Виховання (Bildung) в дусі Гумбольдта передбачало відкритість досвіду, культивування суб'єктивних реакцій, піднесення естетичного, дослідження власного особистого потенціалу. Усе це розмивало вузьке прагнення першості волі над бажанням, особливо якщо це прагнення визначалося в термінах «мужності» на противагу жіночому та сентиментальному[41]. Я повернуся до цієї суперечності пізніше, коли ми розглядатимемо деякі негативні реакції на цю етику обов'язку та волі.

Вікторіанське християнство створило простір для нового гуманізму. Однак тяжіння до гуманізму самим цим фактом ще не пояснюється. Такого роду зміни неможливо пояснити вичерпно, тим більше, що мотиви різних особистостей можуть бути надзвичайно відмінними. Але ясно принаймні те, що тут далися взнаки всі ті мотивації, про які я згадував у попередньому розділі: реакції проти християнства, вплив науки, зокрема, Дарвінового еволюціонізму, а також розвиток модерної космічної уяви.

Крім того, як ми щойно побачили, чільні представники вікторіанської невіри, відчуваючи перехресний тиск як складову антропоцентричного повороту, звернулися до певних моральних смислів цієї уяви, зокрема, до Вордсвортового розуміння природи.

[41] Ibid., pp. 101–103.

Проте в британському культурному контексті особливо потужною була ще одна мотивація, пов'язана з ідеєю першості альтруїзму. У цьому плані християнство можна було вважати нижчим за гуманізм з двох причин. По-перше, християнство пропонувало винагороду за альтруїзм лише в наступному житті, тоді як для гуманізму доброзичливість була сама собі винагородою; і по-друге, подеколи християнство піддавалося спокусі не поширювати свої норми людяності на єретиків та невіруючих, тоді як гуманізм міг бути по-справжньому універсальним. Такі аргументи висував, зокрема, Міль[42].

Так сформувався новий простір для невіри, проявом якої став альтруїстичний гуманізм обов'язку, часто вкорінений у наново збагаченому матеріалізмі. При цьому більшість складових панівної синтези британства, закону, гідності, цивілізації та релігії залишилися незмінними. Звичайно ж, гуманізм позбувся останньої складової; але він так само наполягав на дисципліні, волі, формуванні характеру та довгій, але успішній історичній боротьбі за впровадження цієї синтези на щасному Острові. Але з моменту, коли сумніву було піддано саму цю синтезу, відкрилися ще інші, цілковито нові простори.

Є декілька очевидних причин, чому цього не могло не статися. Я вже згадував про суперечність у позиції Міля між формуванням характеру та загальним розвитком людини. Інших турбувало те, що надмірне наголошування на дисципліні може загальмувати розвиток уяви та пізнавальних здібностей або зруйнувати спонтанність та емоційний розвиток. Акцентування мужності лише посилювало цю небезпеку, оскільки відсувало на другий план чутливість, пізнання своєї індивідуальності, дослідження естетичного заради нього самого, а також низку інших подібних напрямів зростання.

Повстання проти цієї дисципліни мужності можна краще зрозуміти, поглянувши на його найважливіше інституційне

[42] Ibid., p. 74.

втілення: громадську школу (*public school*[43]). Ці школи були реформовані в середині дев'ятнадцятого століття насамперед зусиллями Томаса Арнольда й перетворилися на осередки формування характеру в його вікторіанському розумінні. Як зазначає Аннан, вони прищеплювали переважно два ідеали: мужності та відданості. Ідеальним містом античності тут вважали вже не Афіни, а Спарту[44]. Особливої ваги в цій системі виховання набули командні види спорту.

Ця освіта була дуже успішною – в тому сенсі, що елітні юнаки, які відвідували ці школи, згодом впроваджували ці ідеї у військовій службі, комерційній чи політичній діяльності, а також виконанні своїх громадських обов'язків у самій Англії та в межах всієї імперії. Можливо, найкращим свідченням її успіху є те, наскільки спортивні ігри заполонили уяву британської еліти. Ідея того, що битви можна вигравати «на спортивних майданчиках Ітона», що спроможність «брати участь у грі» є найвищою суспільною чеснотою, завжди дивувала іноземців, але втілювала потужний етос для англійців.

Проте з цього одразу можна побачити, як подібне виховання могло сформувати щирих і абсолютно відданих здоровань з недорозвиненою уявою й обмеженими здатностями розуміння – не кажучи вже про ті «недорозвинені серця», з приводу яких так турбувався Форстер. Небезпечними наслідками цього легко могли стати міщанство, зневага чи цілковита відсутність інтересу до інших, безтурботна впевненість у вищості Англії, поєднана з абсолютною необізнаністю щодо інших суспільств.

Така небезпека викликала цілу низку реакцій за всіма тими напрямами, про які я вже згадував раніше. Але найбільший інтерес

[43] «Громадські школи» (public schools) в Англії – невелика, найелітніша й найстаріша частина так званих «незалежних» шкіл, які в іншому контексті можна було б назвати «приватними». Термін «громадські», втім, мав підкреслити, що ці школи служать не інтересам приватних осіб та/чи їхнього прибутку, а виключно інтересам громади (точніше, громадської/суспільної еліти). В 19 столітті такий статус отримали також загальноосвітні заклади, створені набагато раніше – зокрема, згаданий далі в тексті Ітонський Коледж. – *Прим. перекл.*

[44] Noel Annan, *Our Age* (London: Fontana, 1990), p. 58.

для нас становить протест проти звуження життєвих цілей до кодексу поведінки, проти моралізму як етики дисципліни, чи то в релігійному, чи то в атеїстичному варіанті. Такий моралізм вважав найвищою метою людини дисципліну, самоконтроль і досягнення вищих моральних стандартів. Так було навіть у його євангелічних версіях, які сформувалися у попередньому столітті як реакція проти ще вужчого моралізму (згадаймо емоційні проповіді Веслі). Як і всі інші версії моралізму, цей легко міг видатися надто вузьким, сухим, настільки зосередженим на поведінці, дисципліні та контролі, що не лишав жодного місця для вищого прагнення чи мети, які могли б перетворити наше життя та вивести нас за межі цієї вузької заклопотаності самоконтролем. Одержимість правильною поведінкою здавалася такою, що затуляла від нас надзвичайно важливу мету повноцінної самореалізації, яка єдина надає справжній смисл існуванню людини.

Теза про те, що модерна мораль дисциплінованого життя придушує чуттєвість, виринає раз у раз упродовж двох останніх століть, інколи поєднуючись із «романтичними» мотивами. Це одна з визначальних турбот модерного світу. Вона також пов'язана з іншою визначною турботою стосовно смислу – себто побоюваннями щодо можливої безглуздості життя. Те та інше пов'язане надзвичайно щільно; по суті, обидві турботи стосуються тієї самої проблеми, розглянутої під різними кутами. Критика нашого життєвого устрою як такого, де немає місця для істотної мети життя, може під іншим кутом зору набувати вигляду болісного запитання, а чи існує ще в нашому житті така істотна мета, або ж наш життєвий устрій перетворив усі можливі цілі на однаково дріб'язкові. Слід зазначити, що аналогічні приклади незадоволення надто сухим моралізмом існували й у попередніх століттях; але турбота з приводу втрати життєвого смислу є істотно й виключно модерною.

Протест проти моралізму є постійною ознакою нашої культури; але наприкінці дев'ятнадцятого століття він стає особливо потужним. Він стає частиною настроїв *fin-de-siècle* у загальноєвропейському масштабі. У Франції, Німеччині, Англії

та інших країнах молодь засуджує суспільство як надмірно «матеріалістичне» в обох смислах: воно пропонує надто звужене уявлення про людське життя і надто заклопотане матеріальними здобутками, купівлею та витратами. Воно також придушує і заперечує героїзм, відданість, пожертву. Саме в цій атмосфері Перша світова війна радісно сприймалася багатьма молодими представниками еліти як давно очікувана можливість здійснити великі справи заради великої мети.

Звичайно, в межах поширеної згоди, що сучасному суспільству чогось бракує, існували великі розбіжності з приводу того, чого саме бракує. Деякі поверталися знову до релігії, але в таких формах, що відрізнялися від усталених у суспільстві; інші зверталися до нових філософій самоствердження, які йшли здебільшого від Ніцше; ще інші знайшли для себе вихід у політиці, зазвичай ультраправого чи ультралівого штибу. Що ж до англійської культури того часу, особливої ваги тут набула ще одна лінія, пов'язана з пошуками істотного, але марґіналізованого самовиразу в мистецтві та естетичному.

Нове просування в цьому напрямі розпочали письменники романтичного покоління – хоча не всі з них охоче ідентифікували себе з таким визначенням. Як я вже зазначав раніше, важливий крок тут був зроблений Шиллером у його листах «Про естетичне виховання людини», які були прямою відповіддю на недоліки моралізму. Силу, якій ми маємо відкритися, щоб вирватися за межі вузького антропоцентризму, можна прямо ототожнити з красою (як це й робить Шиллер) або можна вважати її чимось іншим (природою, Волею, Богом), але вбачати у мовах мистецтва переважний шлях нашого доступу до неї.

Я вже вказував вище, що такі мови діють на нас, мають над нами силу, зворушують нас, але не вимагають від нас чіткого визначення їхніх онтичних засад. Тут знов-таки відкривається простір для модерної невіри. Реакція на недоліки моралізму може віднайти загублену ним вищу мету в переживанні краси, в царині естетичного. Але тепер ця царина від'єдналася від впорядкованого космосу та/або божественного. Її можна наново заснувати на суто іманентному ґрунті (як це, наприклад, зробив

Фройд). Однак можна й залишити її онтологічне підґрунтя без чіткого визначення, і саме ця остання можливість обирається найчастіше.

Цей поворот до естетичного може поєднуватися з тим, що я вище назвав збагаченими формами матеріалізму з притаманним їм відчуттям якщо не таємниці (саме це слово є для невіруючих надто великим подразником), то принаймні благоговіння перед появою людської свідомості та чуттєвості з глибин матеріального Всесвіту. Людські глибини розташовані тут, і вони якось пов'язані з молекулами, клітинами та зірками, хоча ми й не до кінця розуміємо, як саме. Цей зв'язок та відбита ним ширша спорідненість зворушують нас і тоді, коли ми не розуміємо їхньої суті. Але ці людські глибини або нашу дивовижну спроможність милуватися та захоплюватися красою можна виразити мовами, силу та дієвість яких ніяк не применшує невизначеність наших онтичних настанов. Так можна думати й залишаючись прихильниками такого роду матеріалізму, й навіть перебуваючи в непевності щодо того, чи є ми взагалі матеріалістами.

Такий поворот до естетичного започаткував у сучасній культурі рух «широкої Церкви» – в Англії та деінде. Деякі з прихильників цього руху пристали до Римо-Католицької чи Англіканської Церкви; інші зупинилися на менш визначеній релігійності чи навіть на певному різновиді матеріалізму. Ще більше збентежує те, що деякі навіть не відчували нагальної потреби обирати між цими вкрай протилежними переконаннями. Оскар Вайльд певний час цікавився католицизмом; Гопкінс був учнем Патера тощо.

Поряд із цим встановленням естетичного як етичної категорії, поряд із «вишуканішими мовами» був ще один романтичний спадок, важливий для англійської культури цього періоду. Я також згадував про нього раніше. Ідеться про відчуття того, що в незіпсованій природі є сила, яка промовляє до чогось глибинного в нас. Взірцевий вираз цієї ідеї надав Вордсворт в своєму «Тінтернському абатстві», цитату з якого я наводив у попередньому розділі. У певному сенсі це також відбиває два попередніх аспекти романтичної спадщини. Ми бачимо, як сила

природи відновлює та вивершує нас, але онтичні настанови поезії при цьому залишаються нечіткими, й визначити їх украй важко. Це лише якась «присутність, що відрадою бентежить / піднесених думок», перебуваючи в природі та «розумі людини», якийсь невідомий «рух і дух, що поштовх надає всьому».

Це відчуття природи, а також біль з приводу її можливої втрати внаслідок індустріалізації та економічного розвитку, є постійною темою в англійській культурі останніх двох століть, яка глибоко зачіпає і віруючих, і невіруючих. Така природа раз у раз виринає в поезії, інколи напряму, а інколи через тривожні згадки про її недосяжність. Так чи так, це стало істотною ознакою британської культури.

3

На тлі всього цього я хочу тепер поглянути на те, як реакція проти моралізму створила нові простори для невіри в Англії кінця дев'ятнадцятого – початку двадцятого століття. Заперечення викликала не лише етика обов'язку та альтруїзму з усіма відповідними інституційними проявами (громадська школа, армія, уряд тощо). Ми вже бачили, що європейська молодь того часу активно протестувала також проти суспільства загалом: його зосередженості на виробництві, матеріальному добробуті, суто економічних ціннісних пріоритетах. Інакше кажучи, етика самоконтролю відкидалася не лише в її альтруїстичному та громадському, а й у її індивідуалістичному вимірі самовдосконалення та «самодопомоги». Семюела Смайлза цей протест зачіпав не менше, якщо не більше, ніж, скажімо, Леслі Стивена.

Я хочу згадати тут низку реакцій, почавши з менш радикальних. Але спершу про те, як вони співвідносилися між собою. Усі вони постали в поширеній атмосфері незадоволення панівним моралізмом/матеріалізмом, але це незадоволення спричинило два у певному сенсі протилежних наслідки. З одного боку, різні реакції часто виявлялися спорідненими, хоча й пропонували дуже відмінні відповіді на те саме запитання – аж до того, що люди час від часу могли вагатися на межі двох (на наш погляд,

вочевидь) несумісних позицій, або переходити від однієї до іншої. Особливо це вражає тоді, коли одна з позицій передбачає віру, а інша пов'язана з невірою. З іншого боку, саме тому, що ці реакції пропонували різні відповіді на те саме питання, вони могли жорстко протиставлятися одна одній. Доходило до того, що одна реакція засуджувала іншу як частину (загальновизнаної) проблеми, а зовсім не як шлях до її розв'язання. Так, Девід Лоуренс нападає на представників групи Блумсбері, вважаючи їх нечутливими та відірваними від їхніх власних найглибших емоцій – неначе вони були невід'ємною частиною тієї самої прямолінійної дисциплінованої культури, розрив із якою самі ж і проголосили.

Менш радикальний напрямок складали люди, які добре усвідомлювали недоліки моралізму та зосередженості на матеріальних здобутках, але при цьому хотіли не відкинути мораль виробництва, а радше доповнити її якимось вищим культурним виміром. До цієї групи можна зарахувати Метью Арнольда і, можливо, Джона Стюарта Міля, яких я вже згадував разом із суперечностями їхньої позиції, зумовленими саме цією подвійною відданістю. Арнольд, зокрема, сподівався доповнити життя в дусі дисципліни та виробництва певним різновидом *Bildung*: освіта мала зайняти те місце, яке вже не могла втримати релігія. Нова культура запропонувала б людям те, що раніше пропонувала релігія: вищу мету нашого життя. Таким чином Арнольд став одним з перших, хто в своїй реакції проти недоліків моралізму, спираючись на спадщину романтичного періоду, створив новий простір для невіри.

Іншою і значно молодшою постаттю, яка обіймала не менш складну позицію, був Джордж Маколей Тревельян. Він, як і Стивен, походив з родини побожних прихильників євангелічної Церкви, а згодом також зрікся своєї віри. І все ж він залишив сформовану на благословенному Острові впродовж століть панівну синтезу (британськість, протестантизм, закон, свобода, гідність, цивілізація) майже недоторканою. Ба більше, він став істориком, виразником і прославителем цієї синтези, з тією єдиною поправкою, що протестантизм він розглядав як

передостанню стадію, що її мала змінити стадія ліберальної дисциплінованої невіри. Стосовно християнської релігії, писав Тревельян, «єдине, у що я вірю напевно, так це в поступ людської раси. Я перебуваю в повнісінькій темряві стосовно того, що люди зазвичай називають релігією, безсмертям душі й таке інше. Натомість у демократії я знаходжу якусь визначеність»[45].

Християнство шляхетно впорядкувало Європу «політично та соціально за "темної доби"...але не змогло забезпечити те, на що воно головним чином претендувало: щоб люди любили одне одного...». У модерному ж світі філантропію обстоювали не так церковники, як великі агностики на кшталт Вольтера[46].

Водночас Тревельян, як і Вордсворт, убачав певну піднесеність у природі:

> Лише в Нортумберленді видно одразу небо та землю; ми весь день ходимо гірськими хребтами, досить високими, щоб розкривати нам широкі краєвиди на болота та долини й навіювати почуття самотності в цій піднесеності над рештою світу... Це земля далеких обріїв, де пухнасті та плинні контури згущених випарів увесь час пересуваються над найдальшим гребенем пагорбів, наче шерег довгих первісних епох, записаних у племінних могилах, римських таборах і межових вежах на грудях Нортумберленду[47].

Він радить своєму братові Чарльзу, що перебуває у стані глибокого неспокою,

> покластися на пагорби, озера та зірки як символи всього шляхетного... Вордсворт покладався на них упродовж п'ятдесяти років. Я вважаю, що на Бога він насправді покладався менше. Він не міг уявити собі абстрактного Бога. Він мав побачити його у Пагорбах[48].

Як показує ця згадка про Вордсворта, нове звернення до природи супроводжувалося новим зверненням до літератури,

[45] Mary Trevelyan Moorman, *George Macaulay Trevelyan: A Memoir* (London: Hamish Hamilton, 1980), pp. 30–31.

[46] Ibid., pp. 50–51.

[47] David Cannadine, *G. M. Trevelyan, A Life in History* (London: HarperCollins, 1992), pp. 147–148.

[48] Moorman, *George Macaulay Trevelyan*, p. 40.

яка відкриває нас природі. Для Маколея такими були не лише автори попередньої доби, а й, зокрема, Джордж Мередит. Виражена в літературі модерна пристрасть до неприборканої природи, гір, скель і трясовин є «одним із таїнств, приготованих для людини або відкритих людиною»[49].

Але це ставлення до природи залишається в зоні непевних і невизначених онтичних настанов. У своїй проповіді, яку він проголосив 1945 року як очільник кембриджського коледжу Трініті, Тревельян стверджував, що в силі людського духу та людської уяви є щось таке, що боронить людині «приставати на суто матеріальний світогляд і надає їй проблиски бачення чогось божественного – або ззовні, або всередині природи та людства»[50]. Описуючи свою пристрасть до історії, він же визнає в собі почуття таємниці:

> Мертві були, і їх немає. Їхнє місце сьогодні належить вже не їм, а нам. Але колись вони були так само реальними, як ми, а завтра ми будемо тінями, як вони. У людському подиві з приводу цієї незмінної таємниці міститься джерело поезії, філософії та релігії[51].

Дещо радикальнішим був естетизм Патера, а згодом Вайльда. Справді, вони були квієтистами; вони не кидали виклик панівній етиці з метою відкинути її геть. Однак вони збиралися відсторонитися від неї заради іншого й більш всеосяжного погляду, який у певному сенсі був ще більш згубним. Естетичне тепер справді розташувалося зовні й вище за моральне.

Але це естетичне у певному сенсі було близьким до релігійного. Воно застосовувало релігійні форми та символи, надихалося минулими епохами віри та метафізичних переконань. Ті, кого воно притягувало, часто балансували на межі релігійних вірувань – від нетрадиційних форм до Англіканської Високої Церкви або католицтва. Я вже згадував, що Гопкінс був учнем Патера, а Вайльд зрештою навернувся в католицтво. (Аналогічні постаті з'являлися й у тогочасній Франції: наприклад, Гюїсманс, який був естетом і католиком одночасно).

[49] Ibid., p. 216n5.

[50] Ibid., p. 232.

[51] Ibid., pp. 210–211.

І все ж через невизначеність онтичних настанов у сучасних мовах мистецтва тут уможливлювався також простір поза межами й моралі, й релігії, причому спершу друга використовувалася для звільнення від тиранії першої, але потім віра відкидалася також, залишаючи естетичну царину остаточною та самодостатньою.

Можна стверджувати, що онтологічна невизначеність «вишуканіших мов» постромантичної літератури загалом припускала позиції трьох типів. Можна було залишатися у стані невизначеності, про що свідчить більша частина поезій Вордсворта, а також щойно наведені мною цитати з Тревельяна: ми не беремося вирішувати, якою мірою покликаємося до надлюдської духовної реальності або ж указуємо на щось таке, що перебуває цілковито в межах досвіду. Проте можна було й чітко визначити власну позицію. З одного боку, при цьому опинялися, зокрема, ті, хто обирав католицтво; та й сам Вордсворт під кінець життя став правовірним членом Англіканської Церкви. З іншого боку, маємо естетизм Патера (який під кінець життя, можливо, також частково переглянув власну позицію). Проголошений ним ідеал – «успіхом у житті є завжди підтримувати цей екстаз, горіти з цим твердим полум'ям, що нагадує перлину» – можна здійснити цілковито на рівні досвіду; тут немає жодних тверджень про наші стосунки з тим чи іншим трансцендентним об'єктом:

> Високі пристрасті дають людині це пришвидшене відчуття життя, екстазу, любовної журби, політичного чи релігійного захвату або «захвату людяністю». Треба лише переконатися, що це пристрасть і що вона справді надає вам цей плід пришвидшеної, розширеної свідомості. Із цієї мудрості найбільше користають поетична пристрасть, бажання краси, любов до мистецтва заради мистецтва; адже мистецтво надходить до нас зі щирим визнанням того, що воно не дає нам нічого, крім найвищої якості моментів вашого життя, коли вони минають, і просто заради цих самих моментів[52].

Як ми побачимо далі (в розділі 20), Гопкінс зрештою відкрито пристає на цю другу можливість, що чітко відби-

[52] Див.: Denis Donoghue, *Walter Pater* (New York: Knopf, 1995), p. 52; див. також розділ 27.

вається в його творах. Але він, як і раніше, спирається на низку постромантичних образів і відповідне розуміння мови, а також сповнений відразою до дисциплінованого, інструментального моралізму, яку він поділяє з Патером, Раскіним та багатьма іншими.

Група Блумсбері була у чомусь менш, а в чомусь більш радикальною. Більш радикальною вона була в тому, що справді пропонувала серйозні зміни до панівної етики, що найбільше увиразнилося у відмові багатьох її членів від участі у Першій світовій війні.

Альтернативну етику сформулював близький до блумсберійців Джордж Едвард Мур, який вважав єдиною істотно гарною річчю в житті особисті стосунки та прекрасний настрій. Або згадаймо вислів Форстера: «Найважливішими завжди є особисті стосунки, а не це зовнішнє життя телеграм та люті»[53]. Напевно, найкраще ми можемо підсумувати цю позицію, якщо скажемо, що головними життєвими цінностями є дружба та щирі, потужні почуття. Згадаймо також, як Ноель Аннан описує переконання Вірджинії Вульф: моральна цільність (*integrity*) вимагає, щоб ви «чітко здали собі справу, що ви відчуваєте, а потім, усвідомивши, якою особою ви є, жили відповідним життям»[54]. Однак надзвичайно важливим був також і естетичний досвід, оскільки він був одним із найвагоміших джерел сильних почуттів. Кожна складова цього комплексу могла підсилювати інші: дружба зміцнювалася спільним досвідом, а досвід ставав глибшим, коли був спільним.

Такими були найвищі цінності. Усі інші, на переконання Мура, слід було розцінювати за їхніми наслідками, відповідно до того, наскільки вони сприяли чи перешкоджали цим істотним благам. Тут ми повертаємося до менш радикального боку позиції групи Блумсбері. Адже в цей інструментальний спосіб нову позитивну

[53] Цитоване в: Annan, *Our Age*, p. 107.

[54] Ibid., pp. 118–119.

оцінку отримували більша частина етики гідності, структури закону та свободи, а також чимало дисциплінарних практик із відповідною інституційною підтримкою. Взірцевою постаттю тут можна вважати Джона Мейнарда Кейнса. Він цілком поділяв етику Блумсбері, але при цьому залюбки й багато років співпрацював із урядом як державний службовець і радник – за винятком лише останнього періоду Першої світової війни та Паризької мирної конференції, результати якої, як добре відомо, він засудив у своїй впливовій книзі. Ідея була в тому, щоб вдихнути в усе це новий дух, зрушити це вбік інших остаточних цілей.

Утім, не будучи радикальними, блумсберійці у певному сенсі займали ще більш згубну позицію. Адже дух, який вони обстоювали, був діаметрально протилежним етиці дисципліни та мужності, які великою мірою сприймалися як самоцінні. Так, блумсберійці визнавали дисципліну – але тільки якщо вона сприяла дружбі та прекрасному настрою. У такий спосіб вони знецінили і зумовили, а отже, фактично демонтували, велику частину релігійної синтези. Саму релігію було цілковито відсунуто на другий план, її етику сексуальних стосунків було проголошено недієздатною, її патріотизм суворо обмежено, більшість її умовностей висміяно.

Крім придушування почуттів та вільного самовиразу, блумсберійці найбільше протестували проти міщанства, яке дуже поширилося в житті англійців, а також шовінізму, який робив людей неспроможними оцінити художні та культурні здобутки інших країн. Славнозвісний спогад Вірджинії Вульф – «у грудні 1919 року, або близько того, людська природа змінилася» – був непрямим посиланням на виставку постімпресіоністського живопису в Лондоні того часу, яка допомогла частково зруйнувати упередження й проти нового експериментального мистецтва, й проти іноземного живопису.

Єдиною річчю, якої ця реакція не зруйнувала, а навіть посилила її, був зв'язок між етикою гідності та модерним моральним порядком взаємної користі. Фактично ця реакція допомогла змінити наше розуміння цього порядку, просунувши

його ще далі в тих двох напрямах, на які я вказував вище. По-перше, йшлося про посилення автентичності, піднесення індивідуального самовираження кожного в його відмінності від інших, тієї «моральної цілісності», про яку згадує Ноель Аннан у цитованому мною вище описі позиції Вірджинії Вульф. По-друге, блумсберійці радикалізували обстоювання звичайного чуттєвого людського бажання проти начебто «вищих» вимог дисципліни та стриманості. Зокрема, блумсберійці-гомосексуалісти відкинули обмеження свого суспільства. Вони виставили свої стосунки на огляд – не для загальної публіки, бо тоді гомосексуалізм ще вважався кримінальним злочином, а для суспільства, в якому вони були завсідниками. Вони долучилися до зміни клімату другої половини двадцятого століття і в Англії, і за її межами.

Я описав деякі способи, якими реакція проти моралізму допомогла відкрити нові простори для невіри. Усі вони порізному спиралися на постромантичне розуміння естетичного як етичної категорії. Те, що ця реакція настільки наблизила нас до невіри, частково пояснюється тим фактом, що панівна синтеза, як вважалося, втілювала в собі християнську віру. Але ця обставина не була фатальною: вона могла надихнути (та інколи справді надихала) людей на пошук інших форм віри, ніж ті, що входили до встановленої синтези. Більш важливою була спорідненість між багатьма негативними реакціями на моралізм та більш раннім поворотом вікторіанської доби до виключального гуманізму.

Група Блумсбері відбиває це з особливою виразністю. Спокусливо розглянути її як явище вже третього покоління – особливо якщо ми зосередимося на сім'ї Стивенів, де відбулося повстання у повстанні, яке залишило недоторканою значну частину першої фази. Батько сімейства (*Леслі Стивен) повстав проти вікторіанської віри здебільшого тому, що вона здавалася значно менш людяною за гуманізм, але зберіг етику та дисципліну. Згодом його доньки (*Вірджинія Вульф та Ванесса

Бел) повстали проти цього, але не переглянули первинну оцінку релігії. Навпаки, вони пішли далі й визначили людяність у термінах, наприклад, сексуальної свободи – що відсунуло їх ще далі від встановленої релігії.

Вони також просунули ще на крок вперед іманентність – не лише тим, що визнали етику виключно в термінах людського блага, а й тим, що іманентизували саме це благо в іншому сенсі. Істотно цінне тепер ототожнювалося з внутрішнім, ментальним, із досвідом та чуттєвістю. Вони значно суб'єктивізували етику – не в тому сенсі, що зовнішні дії тепер були неважливими, але всі вони були тепер підпорядковані благам, що переживалися в досвіді. Це також передвіщало важливі подальші зміни впродовж двадцятого століття.

Саме проти цієї іманентизації виступило чимало тих, хто звинувачував блумсберійців у тому, що вони тривіалізували людську поведінку, відгородилися від глибоких та потужних сил і звели сутність людського життя до того, що можна було осягнути в індивідуальному переживанні. Блумсберійці видавалися дратівливо манірними та завузькими й тим, хто обстоював релігійні переконання, й атеїстичним прибічникам життєвої сили, на кшталт Девіда Лоуренса, й прихильникам «волі до влади» або сил історії. Коли Літтон Стрейчі висміює своїх «видатних вікторіанців», які всі намагалися дати собі раду з якоюсь ширшою реальністю, його описи вражають не так дотепами й перспективами, як глухою звуженістю та тривіалізацією.

Тут зароджується суперечка, що триватиме впродовж усього двадцятого століття. Захищаючи блумсберійців, можна вказати на величезні злочини, які чинилися заради тих-таки вищих реальностей (не лише Бога, а й історії та раси), а також на те, як етика гідності може допомогти людям опиратися цьому. Це безумовно слушна думка. Можливо, тут є навіть дві слушні думки, і це залишає нас із дилемою, до якої я повернуся пізніше.

Зараз же я просто хочу наголосити на важливості цих нових просторів невіри, де навіть реакція проти «матеріалізму» (в сенсі зосередження на суто матеріальному добробуті) не вела

до релігійних форм, але знаходила собі атеїстичне вираження. Повертаючись до мого первинного запитання – як змінилася ситуація довкола віри та невіри порівняно з тим, що було 500 років тому – ми можемо побачити, як тепер змінилася мапа досвіду. На самому початку книги я згадував про виразний досвід Беди Ґриффітса, коли він ще був школярем, і який він пізніше розцінив як початок своєї віри. У світлі цих нових просторів ми можемо побачити, як аналогічний досвід чогось незмірно вищого, що набагато перевершує звичайне відчуття навколишніх речей, може трапитися також і в межах атеїстичного світогляду. Гарним прикладом тут є знов-таки історія Беди Ґриффітса, бо спершу він осягав той самий досвід у тій перспективі поствордсвордівського романтизму, яка відіграла таку важливу роль у розвитку чуттєвості в Англії двох останніх століть.

4

Ми дослідили дві важливі зміни: поворот до виключального гуманізму в межах панівної синтези та реакцію проти моралізму та обмежень цієї синтези (найважливішим проявом такої реакції стала група Блумсбері). Але потім сталася травма Першої світової війни, яка підірвала довіру до панівної синтези більше, ніж будь-що раніше. Синтеза передбачала «цивілізацію», одним із ключових компонентів якої був захист життя від насильства за допомоги порядку та закону. Вважалося, що війна ведеться саме за «цивілізацію» – принаймні з британського боку. І все ж масова бійня стала більшим запереченням цивілізованого життя, ніж це могли здійснити будь-які зовнішні вороги. Спроба врятувати й виправдати цивілізацію, здійснивши справжній стрибок до миру, добробуту та соціальної справедливості після війни, лише погіршила справу, коли виявилося, що жодна з цих обіцянок не могла здійснитися.

Є деякі свідчення того, що більшість британців зберегли віру в панівну синтезу. Проте для впливової меншості тих молодиків, які побували в окопах або незабаром приєдналися до цих перших, події Першої світової зруйнували їхню віру в усю сукупність. Серйозних втрат, зокрема, зазнав британський патріотизм.

Етика мужності та лояльності, яку викладали в громадських школах і далі переносили у військові частини, здавалася геть дискредитованою. Високі слова, в яких вона озвучувалася, – честь, пожертва, «за Бога, короля та вітчизну», «за коханих домашніх та імперію» (цитуючи напис на могилі невідомого солдата у Вестмінстерському абатстві)[55] – всі здавалися порожніми.

Для тих, хто зазнав потрясіння на цьому шляху, було відкрито багато інших. Можна було спробувати реконструювати панівну синтезу, зберігаючи гідність і закон, але відкидаючи шовіністичний патріотизм і безглузде прагнення бійки. Можна було звернутися до інтернаціоналістичного лібералізму, на кшталт того, з якого постала Ліга Націй та різноманітні спроби роззброєння. Або можна було пересунутися до радикальніших лівих чи правих поглядів, відкидаючи синтезу заради комунізму чи фашизму. У тридцяті роки, коли здавалося, що ці два зійшлися у двобої за всесвітнє панування, багато британських молодих людей обирали те або інше – з великою перевагою на користь лівих.

Крім того, замість усього сказаного, а може, й одночасно з ним, травма Першої світової могла викликати почуття непевності, невіри чи навіть цинізму. Можна було дійти думки, що немає жодного встановленого та гідного моральної довіри громадського порядку – тим самим цілковито відкидаючи раніше усталену синтезу. Частиною того, що Семюел Гайнс назвав «міфом війни», стало відчуття створеного цією війною величезного історичного розриву, внаслідок чого між нами та тим порядком, яким користувалися наші предки, тепер пролягла нездоланна прірва[56].

Езра Паунд підсумував цей настрій відчаю, втрати та цинізму у своїй поемі «Г'ю Селвін Моберлі»:

> Померли міріади,
> І серед них найкращі,
> За стару беззубу суку,
> За спартачену цивілізацію[57].

[55] Samuel Hynes, *A War Imagined* (London: Pimlico, 1990), p. 280.

[56] Ibid., p. 328.

[57] Цитовано в: ibid., p. 342.

Як можна було зреагувати на *це* чуття, на ідею того, що ми пережили смерть життєздатного порядку? Можна припустити, що з цим особливо важко було впоратися саме в англійському контексті, де люди настільки довго й упевнено жили в умовах усталеної синтези. Для порівняння можна згадати Францію, де впродовж століття тривала боротьба різних концепцій порядку і де ідея подолання «встановленого безладу» (*le désordre établi*) була вже досить знайомою.

Однією з типово англійських реакцій, яка не мала б такого самого сенсу у Франції, було проголошення морального порядку таким, що цілковито розпався, перетворившися на купу розрізнених уламків. Хай би якими були наміри автора, але саме таким виявився зміст поеми «Спустошена земля» Еліота, опублікованої 1922 року. Сучасники сприйняли її як спробу виразити розбитий стан їхнього суспільства після історичного зламу[58]. Але звідси можна було вирушати у різних напрямах. Однією з можливостей було покласти всі сподівання на цілісність особистого досвіду. Поезія може наблизити нас до цього, висловлюючи нашу роздрібненість і так вбудовуючи її в нове ціле. Здається, що саме це робив Еліот, який зізнавався: «Цими фрагментами я підпирав власне руйновище». Рятівну роль відігравав внутрішній, особистий досвід, персоналізовані смисли, які могли надихнути інших і надати їм засоби зробити те саме. Але відновлення громадського порядку вже не вважалося можливим.

Іншим виходом було спрямувати зусилля на рішуче відновлення порядку за радикальними рецептами лівих чи правих. Я вже сказав, що впродовж 1930-х до цього схилялися дедалі більше молодих представників тодішньої еліти. І хоча деякі з найуславленіших англомовних поетів тяжіли до правих (Єйтс, Паунд, Еліот), переважна більшість молоді симпатизувала лівим.

У певному сенсі можна стверджувати, що жахливу травму Першої світової війни парадоксально зцілила – бодай частково – Друга світова. Адже це справді була війна на захист цивілізації. Гітлер зробив усе можливе, щоб відтворити й перевершити

[58] Ibid., pp. 342 ff.

військову пропаганду попереднього конфлікту. Поряд із моральною дискредитацією комунізму це спустошило ряди британських лівих і правих, а сама війна до певної міри відновила британський патріотизм та зв'язки з національним минулим.

Проте синтеза вже ніколи не відновилася в такій непохитній формі, яку вона мала до 1914 року. Будь-яке відчуття спадковості стосовно тодішнього порядку неминуче поєднувалося з розумінням того, що ми тепер виходимо за його межі, рухаючись у більш ліберальному, інтернаціоналістському напрямі, а впродовж тривалого часу (до Тетчерівської революції) ще й у більш соціал-демократичному напрямі. Подальше просування здійснювалося також убік автентичності та захисту звичайних чуттєвих бажань: людям дозволялося мати більше приватного простору, аби жити, як їм заманеться, у більш поблажливій атмосфері. Попри тріумфи Другої світової війни, за генералами Першої світової закріпилася незаздрісна (хоча й, можливо, не цілком заслужена) репутація через безглузде й нечутливе жертвування людьми внаслідок застарілої військової стратегії. *Той* різновид патріотизму вже неможливо було відродити.

Тож якою була спадщина Англії міжвоєнних років? То був період подальшого відступу від віри через зв'язок християнства з дискредитованою синтезою, а також відносного занепаду усамітненості та більшої культурної інтеграції Англії в Європу, яка відтоді лише пришвидшувалася. «Вишуканіші мови» континентального модернізму (згадаймо Пруста) і навіть погляди континентальних теоретиків (як-от Вебера та Фройда) входили в дедалі ширший інтелектуальний обіг. Але відчуття того, що ми живемо на руїнах порядку, також збереглося на певному рівні як істина досвіду. Навіть коли люди відновлювали впевненість у тому чи іншому різновиді оновленої синтези, відчуття руїни все одно в якомусь регістрі залишалося чинним. Інтелектуалам та митцям було вже важко сприймати громадський порядок у старий вікторіансько-едвардіанський спосіб.

Нас досі вражають проблиски умонастрою тих, хто вирушив на війну 1914 року, коли ми вловлюємо їх у сонетах Руперта Брука або в низці тодішніх листів та приватних висловлювань.

Враження справляє не так піднесена мова опису війни – честь, доблесть, пожертва, вірність, хоробрість – як спроможність цих людей розглядати поточний конфлікт через образи славетної національної історії, донесеної нам через літературні шедеври (як-от «Генріх V» Шекспіра) чи твори класичних авторів, які вони вивчали в школі: *dulce et decorum est pro patria mori* (*«солодко й прекрасно померти за вітчизну»[59]). Нас раптово вражає думка про те, що представники того покоління, цілковито й не усвідомлюючи цього, перебували *всередині* тієї уяви. «Британські зносини з літературою... були інстинктивними та безцеремонними – можна навіть сказати, безсоромними»[60].

Звичайно, таке ставлення не зникло негайно; адже більшість цих образів та їхніх значень зберегли свою впливовість у міжвоєнних спогадах. А Лоуренс Олів'є створив свою надзвичайно успішну кіноверсію «Генріха V» вже після 1945 року. Але освічені та витончені люди вже не могли використовувати цю мову й розгортати ці образи без певного дистанціювання – використовуючи іронію, ніяковість, самопародію, цитування, бахтінські «голоси» тощо.

І все ж певна відданість попередній добі ще залишалася. Ще й сьогодні наше ставлення до цього минулого є складним та неоднозначним. Ми почуваємося менш наївними, маємо ширші погляди, інколи навіть ставимося зверхньо до наших патріотичних попередників, але також трохи заздримо їхній упевненості, а можливо, й до певної міри залежимо від них, як нашої точки відліку. Адже деякі з їхніх орієнтирів – такі як відданість чи самопожертва заради інших – неможливо просто взяти й відкинути, хай би як незручно нам було вимовляти ці слова.

Я вже сказав, що ніяковість відчувалася серед еліт; але це відчуття не було доконечним там, де перебували людські

---

[59] Рядки з поезії Горація, які також стали назвою гіркого антивоєнного вірша учасника Першої світової війни Вілфреда Оуена. – *Прим. перекл.*

[60] Paul Fussell, *The Great War and Modern Memory* (New York: Oxford University Press, 1975), p. 161. У цьому ж виданні, с. 21–22, можна знайти повчальний лексикон тієї «піднесеної» мови.

маси – у двадцяті та тридцяті роки, не кажучи вже про 1945-й. Втім, упродовж двадцятого століття кордон між елітою та масою постійно розмивався, тож колишні реакції меншості поступово поширювалися на більшість. Так, деякі з ознак складних стосунків з минулим з'являються вже й у масовій культурі. Згадаймо хоча б регулярні ностальгічні подорожі, моду на спогади про Першу світову війну та військову форму попередніх часів. Тут часто відчувається елемент іронії, навіть маскараду, але також і ностальгія за втраченою добою певності, а поряд з усім цим навіть і певне заспокоєння через укоріненість у цьому втраченому минулому. Здається, що така неоднозначність ставлення до минулої синтези нині пронизує всю нашу культуру.

Усе це загалом призводило до розширення просторів невіри. Очевидним є також факт, що до невіри переважно та дедалі більше схилялися суспільна еліта й академічно-митецькі прошарки Англії міжвоєнного періоду. Цікава та глибока книга Ноеля Аннана «Наша доба» (*Our Age*) дає змальовану очима очевидця картину того покоління, яке очолювало Англію впродовж тридцяти років після Другої світової війни[61].

Читача цієї книги вражає, зокрема, її співзвучність із прагненнями групи Блумсбері. Тут ми знаходимо те саме бажання «перетворити міщанську Британію на країну, де насолоджуються мистецтвом та поважають митців так само, як в інших країнах Європи»; знаходимо також те саме прагнення дати «людям найбільшу можливу свободу в їхньому приватному житті, а також у тому, як вони виражають це життя через мистецтво». «Воля була під підозрою»; насаджування форми в суто вольовий спосіб виглядало радше рецептом руйнації, ніж чеснотою; а ідеал джентльмена та його прояви в громадській школі стали предметом доскіпливої критики[62].

Що в Аннана цілковито виходить за межі кругозору Блумсбері й становить спадщину Другої світової війни, то це те,

[61] Noel Annan, *Our Age* (London: Fontana, 1990).

[62] Ibid., pp. 14, 17, 18, а також розділи 2 і 3.

що Аннан називає колективізмом: віра в те, що «держава має втручатися, щоб забезпечити більшу соціальну справедливість», а також егалітарне бажання, щоб «усі верстви суспільства користувалися тим, що раніше було привілеєм багатих»[63]. Зі спадщини міжвоєнних років виростає визнання реальності відчуження в наших суспільствах[64].

Простори для невіри стали розмаїтішими та складнішими, а пов'язані з ними ірраціональні та негативні складові почали сприйматися прихильніше. Але загалом ізольоване «я» було сповнене тієї самої незбуреної впевненості. На самому початку книги Аннан цитує вислів Форстера – «Боже, в якого я не вірю, допоможи моїй невірі» – й додає: «Наші сучасники часто є скептиками, але це самовпевнені скептики»[65]. Малося на думці, що в сучасному світі є певна можливість «вірувати», але тут вона мудро та сміливо відкидається – як можна припустити, разом із непотрібними, безпричинними віруваннями стосовно тих речей, які ізольоване «я» комфортно розглядає як зовнішні й такі, що ними можна нехтувати. Чи справді це надає сенсу людському існуванню – це вже було не так очевидно.

Ближче до кінця книги Аннан підхоплює критику «консенсусу епохи» Роджера Скратона, коли той звинувачує ліберальний умонастрій у втраті «досвіду сакрального та еротичного, скорботи та священного остраху». Аннан убачає в цьому відбиток порожнечі та тривіальності – що, у певному сенсі, повторює критику Лоуренсом групи Блумсбері. Відповідь Аннана полягає в тому, що люди його покоління «читали поезію для відради та збудження свого почуття подиву... Вони зростали, коли Гарді та Гаусман були ще живі або лише щойно померли; коли Єйтс нагадував їм про таємниці життя, коли витончений слух Еліота робив його революцію співзвучною поетичній традиції»[66]. Вимір глибини входить у людське життя через мистецтво, чиї «вишуканіші мови» можуть розкрити нас для таємниці,

[63] Ibid., p. 18.
[64] Ibid., chapter 4.
[65] Ibid., p. 18.
[66] Ibid., p. 608.

хоча їхні онтичні настанови залишаються приборканими та невизначеними. Постромантичний простір, створений дев'ятнадцятим століттям, досі ще зайнятий. І то добре, бо багато з нас потребують його для життя. Проте Скратон безумовно має рацію в тому, що в ситуації приборканих онтичних настанов не може бути жодного «священного остраху», тож ізольоване «я» почувається в безпеці.

Але це лише початок обговорення. Втрата це чи ні, й у якому сенсі так – усе це ще треба встановити. І насправді обидві сторони мають тут багато чого сказати.

Ясно принаймні одне: теперішнє становище віри та невіри вже неможливо описати лише в термінах культури еліти. Одним із важливих зрушень двадцятого століття стало те, що «Нова» поширилася на цілі суспільства й у такий спосіб стала «Надновою». Саме це я досліджуватиму в четвертій частині цієї книги.

5

Тепер я хочу повернутися до того процесу, який я згадував на початку другого підрозділу: перехід від більш ранніх вертикальних до модерних горизонтальних уявлень про порядок. Упродовж значного часу цей процес відбувався в багатьох європейських суспільствах. Якщо ми зазирнемо в майбутнє й уявимо собі, наприклад, шкільний підручник двадцять другого століття, цей процес напевно подаватиметься там, як найважливіше явище. Але перехід не завжди був таким мовчазним і непомітним, як це було у Великій Британії. В європейських, зокрема романських культурах точилася боротьба довкола ідей порядку, яка має прямий стосунок до протистояння віри та невіри.

Певний варіант модерного порядку взаємної користі, сформований під потужним впливом Руссо, був покладений в основу республіканської традиції у Франції, а згодом і за її межами. Цей варіант не завжди був явно атеїстичним, але безумовно й відверто був антихристиянським. Демократія та права людини розумілися в нерозривному зв'язку з поглядом на людину, як на невинну чи істотно добру за своєю природою. Належний

політичний устрій може дійти процвітання лише в разі, якщо він визнає та прославляє цю природу, а також притаманні їй чесноти. Релігія, зокрема християнське вчення про первородний гріх, може лише підірвати цей устрій, виснажити його засади. Вільне суспільство має керуватися філософією та формувати суспільну уяву на засадах виключального гуманізму.

Ось чому проводирі Великої Французької революції в розпал свого радикалізму нападали на Церкву, намагалися запровадити «дехристиянізацію», а в період правління Робесп'єра навіть силкувалися насадити нову релігію «Вищої Істоти». І навіть після Термідору тривали спроби прищепити замість традиційного християнського новий світогляд: через новий календар, організовані державою свята тощо.

Згодом ця республіканська ворожість до релігії ще більше радикалізувалася – й у суспільному, й у метафізичному вимірі – в марксистському соціалізмі, який відкрито обстоював атеїстичний світогляд. Багато соціалістичних режимів та революційних рухів нападали на Церкву ще затятіше, ніж якобінці. Так було й у комуністичному світі, й за його межами: зокрема, в Мексиці та Іспанії.

Ця сполука морального порядку, прав людини, демократії та атеїзму допомогла сформувати протилежну сполуку так званої «реакції». Католицький *ancien régime* уже був глибоко відданий альтернативному розумінню порядку, яке я вище назвав у широкому сенсі «бароковим». Це розуміння було вертикальним і наголошувало на важливості ієрархії; порядок як такий – себто відгородження від хаосу – міг встояти лише там, де існувала повага до різниці станів, кожна людина мала своє місце, а ціле втримувалося під проводом всеосяжної монархічної влади. Найпомітнішим виразником цього світогляду був Боссюе.

«Модерним» у цій ідеї було те, що чинна ієрархія дедалі менше обґрунтовувалася метафізичними уявленнями про онтичний логос та вченнями про рівні буття, які відбиваються в рівнях суспільства, й дедалі більше пояснювалася та обстоювалася з погляду її добродійних наслідків, переважно самого стабільного порядку. Із позицій сьогодення це виглядає своєрідним гібридом.

З одного боку, наявні суспільні відмінності оточувалися аурою вищого смислу, ідеєю їхнього походження з прадавнього минулого; їх прославляли за допомоги пишних церемоній, а монарх на чолі всієї ієрархії уподібнювався Богові на чолі створеного Ним світу. З іншого боку, оскільки головне обґрунтування цієї ієрархії формувалося з посиланням на її наслідки, це неявно відкривало шлях для аналогічного обґрунтування інших форм організації суспільства – якщо з'ясовувалося, що ті працюють краще.

Реставрація спробувала всебічно відновити цей світогляд, але це виявилося неможливим: надто багато складових старого порядку безповоротно пішли в минуле. Устрій вже не сприймався як такий, що усталився з незапам'ятних часів, а церемонії вже не могли втримати своє традиційне значення. В останньому зміг пересвідчитися Карл X, коли 1825 року спробував відновити в Реймсі повну стародавню процедуру коронації. Обґрунтування монархічної ієрархії тепер мало значно більш щиро та явно покладатися на тезу, що лише вона спроможна забезпечити порядок. Саме такою була провідна теза на захист Реставрації Жозефа де Местра. Вихваляння ката мало на меті показати, що без загрози такого покарання люди стануть некерованими. Не дивно, що після хаосу Великої Французької революції чимало людей, особливо серед аристократів, вважали такий погляд цілком слушним.

Згодом обґрунтування режиму ще більше зосередилося на порядку та повазі до законної влади. А частиною цієї останньої проголошувалася також релігійна, церковна влада. Демократія з її обстоюванням права судити всіх і все вважалася природно пов'язаною з вільнодумством та єрессю. Якщо ми не хочемо загубити істину в нескінченній низці необґрунтованих гадок, ми мусимо визнати єдину владу, яка буде впроваджувати її приписи. Такою була суть закиду Боссюе протестантам: щойно ви відійдете від Риму, почнеться роздрібнення, якому вже не буде кінця.

Тому папа Пій VI, коментуючи 1791 року прийняту Національними зборами «Декларацію прав людини та громадянина», засудив «цю вільність думки, промови, письма й навіть вселяння

безкарності в питанні релігії – все, що тільки можна уявити собі найбільш безладного... цю свободу думки та дії, яку Національні збори надали людині в суспільстві як невід'ємне природне право». А його послідовник Пій IX 1864 року засудив у своєму *Syllabus Errorum* (*«Переліку хиб»), серед інших обурливих тверджень, тезу про те, що «Римський Понтифік може і має примиритися й не сперечатися з прогресом, лібералізмом та модерною цивілізацією»[67].

Таким чином, ідеалу всебічного порядку з наголосом на індивідуалізмі, правах, свободах та демократії протистояв альтернативний ідеал, який наголошував на слухняності, ієрархії, належності до більшого цілого й навіть самопожертві заради такого цілого. Прибічникам цього другого ідеалу він здавався очевидним способом запобігання політичному та релігійному хаосу. Ба більше, наголос на слухняності та пожертві в їхніх очах явно відповідав вимогам їхньої віри – звісно ж, не антропоцентричної віри провіденціального деїзму, а тієї, що виходила з Августинового розуміння гріха та потреби підкоритися Богові.

Ясна річ, ретроспективно нам неважко побачити, що перший із цих ідеалів мав зрештою перемогти другий – з причин, про які вже йшлося вище. Так воно й сталося. Але шлях до такої розв'язки був значно більш непрямим і тернистим, ніж його можна уявити собі з перспективи сьогодення. Причина полягає в тому, що йшлося не просто про зіткнення атеїстично налаштованих республіканців чи соціалістів із клерикальними прибічниками ієрархії. Картина протистояння була значно складнішою, оскільки в ній вже були присутні такі версії порядку взаємної користі, які пов'язувалися з християнським світоглядом – як, наприклад, у Сполучених Штатах, а згодом і в католицькій Європі, від Ламенне до Шарля Пегі й далі до тріумфу християнських демократів у середині двадцятого століття. Звичайно ж, це лише пришвидшувало перемогу модерного морального порядку.

---

[67] Цитоване в: Emile Poulat, *Ou va le Christianisme?* (Paris: Plon/Mame, 1996), pp. 140-141.

Водночас цю перемогу затримували перехресні рухи в інших напрямах, як-от розвиток різних версій альтернативного ідеалу порядку, який більшою чи меншою мірою пов'язувався з католицтвом чи загалом християнством. Інтелектуальну альтернативу такого ґатунку в середині дев'ятнадцятого століття висунув Огюст Конт, який шукав авторитетну релігію, як засіб впровадження суспільних зв'язків, і зрештою винайшов на науковому ґрунті нову релігію, що мала заступити собою християнство.

Ближче до кінця дев'ятнадцятого століття сформувалися серйозніші рухи, які виходили з певної версії альтернативного ідеалу, але дедалі більше віддалялися від свого християнського підґрунтя. Їхня привабливість лише частково зумовлювалася причиново-наслідковим обґрунтуванням ієрархії як запоруки порядку. Більш важливим було внутрішнє захоплення життєвим устроєм, який зосереджувався на ієрархії, слухняності та пожертві. Я вже згадував у попередньому розділі кілька варіантів критики модерного гуманізму, що належали до «трагічного» напряму; вони засуджували його, як такий, що нівелює, руйнує героїзм та велич, заперечує виняткове, робить життя пласким, вилущуючи з нього непозбутнє страждання, трагедію та конфлікт.

Таку критику можна висувати з християнських позицій, посилаючись на героїчні постаті святих, а також на хресне страждання. Але істотною ознакою того, що я називаю Новою, є те, що так само цю критику можна розвивати і з позицій невіри. В останньому разі героїчні постаті виявляються більше схожими на стародавніх воїнів, а страждання осягається як неодмінна складова людського життя, яку ці герої мають витерпіти й подолати. Християнство з його наголошуванням на мирі та покорі, з його сподіваннями на остаточне з'єднання з Богом при цьому легко здається ворогом, первинним джерелом розслабленого модерного гуманізму. Найпомітнішим і найвпливовішим виразником таких поглядів був Ніцше, й у багатьох аспектах він залишається таким дотепер.

Саме це я в попередньому розділі назвав «іманентним анти-Просвітництвом»: іманентним, оскільки воно ніяк не

покликається на трансцендентну реальність. Двадцяте століття стало періодом руйнівної боротьби цих двох ідеалів порядку, впродовж якої той ідеал, що його я називаю альтернативним, не завжди й не в усьому спирався на християнський світогляд, а дедалі більше покладався на нехристиянські й навіть суто атеїстичні джерела.

Фактично ми можемо казати тут про цілий спектр позицій, в діапазоні від однієї крайності до іншої. Візьмімо, наприклад, таку постать, як Шарль Моррас. Він став натхненником руху[68], який здебільшого підтримували католики. Проте сам він був невіруючим і волів знову встановити у Франції монархію не просто для впровадження порядку та віри: навпаки, саме це відновлення віри мало в його очах стати засобом досягнення іншої мети. Моррас вважав, що лише під проводом монархії Франція може знову відродити свою велич. Саме цій меті мав служити встановлений цим режимом порядок. Але й це ще не все; монархічний порядок супроводжується етосом дисципліни, слухняності та відданості, який сформує вищий тип людської істоти; порядок же запровадить належні умови її існування. Остаточною метою тут є людська велич.

Як трапилося, що Моррас очолював рух, переважну більшість в якому становили католики, а деякі з них не покинули його навіть тоді, коли 1926 року весь цей рух був засуджений папою? Частково це пояснюється тим, що Церква відігравала в його планах важливу роль, хоча й підпорядковувалася ще вищому мотиву; частково тим, що християни та нехристияни нерідко сходилися на ґрунті позитивної оцінки дисципліни, пожертви, відданості особи людській спільноті. Однак ще однією безсумнівною причиною було те, що чимало католицьких послідовників Морраса самі захоплювалися етикою героїзму. Зрештою, якщо вони були аристократами, це був традиційний етос їхньої касти. Якщо ж вони належали до буржуа, вони надихалися тим самим етосом, коли відчували відразу до (як їм здавалося) морально слабкого, егоїстичного, утилітарного світогляду їхнього суспільства.

---

[68] Йдеться про монархічно-націоналістичний (а згодом профашистський) рух *Action Française*. – *Прим. перекл.*

Свідчення цього ми можемо знайти в опублікованій 1912 року книзі *Les Jeunes Gens d'aujourd'hui* (*«Сьогоднішня молодь»). Вона стала одним з проявів протесту проти тієї ситуації духовної банальності, яку я описував у цьому розділі. Її автори Анрі Массис і Альфред де Тард претендували на те, щоб висловитися від імені всього молодого покоління на підставі дослідження, проведеного ними серед своїх однолітків. Безумовно, наукова вірогідність цього дослідження багато в чому сумнівна. Та нам цікавіше поглянути на їхню риторику та прагнення. Вони протиставляють себе «поколінню 1885-го», яке здається їм «відверто інтелектуальним та інтроспективним, релятивістським, неспроможним на енергійні дії, позбавленим віри, загрузлим у декадентстві». Це, зрештою, «дилетанти». Тепер же потрібна нова дисципліна, здатна «створити порядок та ієрархію» й відродити життя заради обов'язку[69]. Віра проти скептицизму та науки; відданість нації проти індивідуалізму; обов'язок та дисципліна проти свободи індивідуального вибору; ієрархія проти рівності – такими були світоглядні орієнтири цієї молоді.

Деякі з її представників, зокрема, й Массис, у кінцевому підсумку навернулися в католицтво. Але їх усіх явно надихали альтернативні моральні прагнення: туга за великою метою, що надає смисл життю, за цінністю, гідною присвяти та пожертви, за дією та життям замість простої рефлексії, за великодушними вчинками. Серед їхніх юних сучасників в інших країнах Європи можна було помітити те саме: зокрема, в німецькому *Jugendbewegung* (*«молодіжному русі») з його культом природи, спільноти та «філософії життя». Цей настрій був настільки потужним, що чимало представників еліти цього покоління вбачали у війні довгоочікувану можливість проявити своє почуття спільноти, пожертвувати собою, здійснити щось величне. *Now God be thanked Who has matched us with His hour* («Тепер хвалімо Бога, що поєднав нас із годиною Своєю») – писав тоді

[69] Robert Wohl, *The Generation of 1914* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979), pp. 8–9.

Руперт Брук. Ті самі тріумфальні вигуки можна було почути й від багатьох юних французів та німців[70]. Ганс Касторп[71] біг на поле бою, співаючи «Оду до радості».

Але, як я вже зазначав, Перша світова війна стала руйнівним досвідом. Вона перетворилася на одну з найбільших травм модерної історії. Мільйони молодих людей з усіх країн – учасниць війни пішли на фронт із відчуттям того, що нарешті здобули довгоочікувану нагоду проявити героїзм та відданість; насправді ж на них чекали роки одноманітності та нудьги у страхітливих умовах існування, з окремими спалахами оргій неперебірливої, механічної різанини. Жахливе пробудження було неминучим.

На глибшому рівні ця війна була кризою цивілізації – тобто піддавала сумніву засадничий постулат про те, що країни – учасниці війни справді були цивілізованими. Цей сумнів міг поширитися навіть і на ідею цивілізації як таку. Із позицій сьогодення ми можемо лише дивуватися, як стільки едвардіанців[72] могли припускати, що війна між найпотужнішими у світі державами може якось вписатися в норми цивілізованого світу й не буде струшувати цей світ до самих його підвалин.

Цю ілюзію живили певні моральні настанови та військові очікування. До останніх слід залічити те, що нова війна уявлялася за аналогією з франко-прусським конфліктом 1870 року, а не з англо-бурською війною чи громадянською війною в США. Обидві сторони змальовували собі блискавичну кампанію, яка ряснітиме кавалерійськими атаками та героїчними вчинками й швидко виявить беззаперечного переможця. Усе мало закінчитися до Різдва. Моральна настанова полягала в тому, що війна мала задовольнити потребу в героїзмі: деякі молоді люди віддадуть там свої життя, але це буде зроблено у шляхетний спосіб; вони свідомо наражатимуть свої життя на небезпеку

[70] Ibid., p. 217.

[71] Персонаж роману Т. Мана «Чарівна гора». – *Прим. перекл.*

[72] Тут: юнаків, чий світогляд сформувався за часів правління Едварда VII, тобто між 1901 та 1910 роками; інколи в поняття «едвардіанська доба» включають також період від смерті Едварда VII до початку чи навіть до завершення Першої світової війни. – *Прим. перекл.*

заради гідної мети й помруть від кулі чи багнета в акті особистої самопожертви. Вони заслуговуватимуть на славетну смерть і здобудуть її в дусі стародавніх архетипів військової доблесті. *Dulce et decorum est pro patria mori.*

За цими очікуваннями нерідко стояла ще глибша моральна теза: без періодичних нагод для проявлення героїзму та відданості цивілізація скніє, слабшає та занепадає. Багато хто побоювався, що це вже справді сталося впродовж тривалого мирного періоду наприкінці дев'ятнадцятого століття. На користь цієї тези про необхідність війни також існували вагомі філософські аргументи, насамперед взяті у Геґеля. І все ж сьогодні ми з жахом дізнаємося про те, скільки поважних мислителів з обох військових таборів поділяли цю думку в серпні 1914-го. Наприклад, Едмунд Госсе, видатний літературний критик едвардіанської доби, писав тієї осені:

> Війна є великою прибиральницею думки. Це найвищий засіб дезінфекції, а її червоні потоки крові – це марганцівка, що вичищає застійні ставки та забиті проходи інтелекту... Ми прокидаємося від марева комфорту, вдоволення, цього мізерного боягузтва «захищеного життя». Наше бажання всілякої поблажливості, розхлябаність наших манер, жалюгідна чутливість до особистих незручностей – усе це раптом постає перед нами у своєму справжньому вигляді як ознаки національного занепаду, і ми підводимося від летаргії нашого дилетантизму, аби підпалити їх, доки не пізно, спалахом оголеного меча[73].

Але реальність довгої, масової, механізованої бійні, коли люди гуртом відправляються на анонімну смерть у морі бруду, геть не справдила цих моральних очікувань.

Можна сказати й більше. Однією з ознак «цивілізації», як вона розумілася в модерній Європі, був захист життя від насильства за допомоги порядку та закону. Зрештою, частково це поняття цивілізації склалося саме під впливом модерного морального порядку. Таке розуміння цивілізації припускало можливість того, що деякі молоді люди періодично жертвуватимуть своїм

[73] Цитоване в: Hynes, *A War Imagined*, p. 12.

життям заради безпеки всіх інших. І справді, держави-учасниці війни наввипередки лякали своїх підданих тією небезпекою, яку їхні вороги становили саме для цієї ознаки цивілізованого життя. Зокрема, в англійській військовій пропаганді німці миттєво перетворилися на «гунів». Однак справжня бійня виявилася знущанням із цієї шляхетної мети. Щоб виправдати розмелювання цілого покоління на порох у майже нерухомій зоні військових дій упродовж більш ніж чотирьох років, слід було битися проти реальних гунів, якщо не когось ще набагато гіршого. Реальність перетворила таке моральне виправдання війни на суцільне блюзнірство.

Одним зі способів впоратися з цією проблемою було підняття ставок через обіцянки збудувати після війни ще вищу цивілізацію: демократичнішу, егалітарнішу, турботливішу до своїх менш забезпечених громадян і безумовно мирну. Війна начебто велася за припинення всіх війн; держава ж бралася забезпечити гідне життя героїв. Інстинктивно уряди відчували, що проголошені цілі війни треба підвищити еквівалентно до страждань. Так війна радикалізувала політику. Але, звісно ж, наслідком цього стало ще гірше розчарування, коли виявилося, що обіцяні зміни неможливо реалізувати.

Криза цивілізації потягнула за собою різні наслідки: цинізм та відчай, уже згаданий мною радикальний перегляд цілей суспільства лівими та правими, внутрішню еміграцію, контркультурні форми мистецтва. Я хочу окремо згадати тут два види реакції, дотичні до поширення Нової у вимірі віри та невіри.

По-перше, криза цивілізації була також кризою певного виду християнської культури. Тією мірою, якою християнська віра з'єднувалася з модерною цивілізацією (тим самим відкриваючи шлях до антропоморфного повороту), руйнація зачіпала її також. Як я зазначав у попередньому підрозділі, це безумовно трапилося в Британії, де в очах багатьох національна ідентичність щільно пов'язувалася з британським політичним устроєм, гідністю та певним різновидом протестантизму. Усе це сприймалося як встановлені цінності. Для тих, хто поділяв цю ідентичність, війна точилася саме заради захисту тих-таки цінностей. Якщо ж

подальші події піддали сумніву всю цивілізацію загалом, що тоді сталося з вірою? Зазначу, що менш вразливими до цієї загрози були опозиційні форми християнства – як-от у пригноблених народів на кшталт поляків чи ірландців, або у тих французьких католиків, які виступали проти Республіки й викривали «встановлений безлад». Там же, де релігія сприймалася як складова панівного порядку, цивілізаційна криза Першої світової війни нанесла вірі разючого удару, від якого та не оговталася й досі.

Друга реакція, про яку я хочу згадати, повертає нас до вже згаданих мною вище перехресних рухів, пов'язаних із розвитком нових атеїстичних версій вертикального ідеалу порядку.

Війна була надзвичайно жахливим досвідом; але в очах деяких, наприклад, Ернста Юнгера, вона також надавала простір для відважних вчинків та самопожертви. Ба більше, вона надавала досвід товариства, яке неможливо було відтворити в цивільному житті. Те, що сталося після війни, виглядало страшенним розчаруванням, надто на тлі обіцянок оновлення. Тож духовний голод, з яким багато хто пішов на війну, залишився невгамованим. Із цього тривкого прагнення виросло чимало екстремістських рухів комуністичного та фашистського ґатунку. Гітлер та Муссоліні відкрито звертalися до досвіду колишніх вояків, які почувалися спантеличеними та неоціненими в приватному житті, й окрім того мали стійке відчуття, що їх зрадили власні тилові співвітчизники.

Фашизм пропонує нам парадигму альтернативного ідеалу модерного порядку, в якому вихваляються влада, лідерство, відданість та слухняність; засуджуються індивідуалізм, права та демократія; а рушійною силою є культ величі, волі, дії та життя. Тут не залишається місця для християнської моралі та лібералізму; остаточною метою життя є звершення чогось величного. Велич при цьому вимірювалася частково ефективністю влади (через завоювання та панування), частково рівнем відданості (а отже, критерієм величі були ризикування життям чи його втрата) і частково естетичними ознаками.

Як вказує Модрис Екштейнс, пропаганда фашистського та нацистського режимів не була простим засобом. Це оспівування

влади та тріумфу волі частково було тим, заради чого робилося все інше. Саме це мав на увазі Бенджамін, говорячи про «естетизацію політики». Дивовижною мірою ці оспівування зосереджувалися на смерті. «Найвеличніші церемонії нацистів передбачали насамперед покладання вінків, а також прославляння героїв чи мучеників – Фридриха Великого, жертв минулої війни, вбитих під час мюнхенського путчу 1923 року, або Горста Весселя»[74]. Гаррі Кеслер назвав цей бік нацизму «пропагандою трупа»[75].

На початку 1930-х років навіть католицькі суспільства, в яких поширився цей альтернативний ідеал порядку (Іспанія, Португалія, пізніше Вішістська Франція, не згадуючи вже про Італію) зазнали потужного впливу цього нового прославляння влади попри смерть.

Із цих коротких нотаток можна побачити, що важлива сторона протистояння віри та невіри, а також розвитку нових форм того та іншого була пов'язана з панівними та альтернативними ідеалами морального порядку суспільства. Про це необхідно казати сьогодні, оскільки зараз на Заході нам здається, що ця епоха вже безповоротно пішла в минуле (хоча навіть побіжний погляд на ісламський світ показує, що так сталося далеко не всюди). Але на Заході відбулося своєрідне роз'єднання, про яке не могли й подумати багато наших предків – наприклад, католики з *Action Française*, для яких «цілісний католицизм» (*le Catholicisme intégral*) був невіддільним від зміни режиму, або комуністи, для яких уся їхня віра в людину вимагала революції. Звичайно, ми не мусимо перебільшувати: навіть у Франції початку двадцятого століття були католики, віра яких ніяк не пов'язувалася з ідеями правих (зокрема Пегі та Клодель, а пізніше Бернанос та Маритен). І все ж за останні півстоліття ми увійшли в новий світ, у якому старі зв'язки практично зійшли нанівець.

Як сталося це відокремлення полеміки від зазначених ідеалів? Річ не в тім, що модерні форми гуманізму чи віри тепер взагалі не

---

[74] Член нацистської партії, який загинув 1930 року внаслідок нападу комуністів. – *Прим. перекл.*

[75] Modris Eksteins, *Rites of Spring* (Toronto: Lester & Orpen Dennys, 1989), pp. 316–317.

пов'язані з ідеалами порядку. Аж ніяк! Але тепер вони поєдналися з одним і тим самим ідеалом. Модерний ідеал порядку тріумфує: тепер ми всі є захисниками прав людини.

Це вже частина пояснення. Та крім того відбулося відокремлення суспільства від релігії – чи радше перенесення духовності в нову суспільну нішу. Цю зміну я спробую описати в наступній частині книги.

Додаток

Цитовані уривки художніх творів (оригінали)

(Розділи 1-11)

1. Alexander Pope, «An Essay on Man» (III, 9–26, 109–114)

See dying vegetables life sustain,
See life dissolving vegetate again:
All forms that perish other forms supply,
(By turns we catch the vital breath, and die)
Like bubbles on the sea of Matter born,
They rise, they break, and to that sea return.
Nothing is foreign: Parts relate to whole;
One all-extending, all preserving Soul
Connects each being, greatest with the least;
Made Beast in aid of Man, and Man of Beast;
All served, all serving: nothing stands alone;
The chain holds on, and where it ends, unknown.
. . . . .
God in the nature of each being founds
Its proper bliss, and sets its proper bounds;
But as he framed a Whole, the Whole to bless,
On mutual Wants built mutual Happiness:
So from the first, eternal ORDER ran,
And creature linked to creature, man to man.

2. Pierre Corneille, La mort de Pompée (II.i.370–373)

Les Princes ont cela de leur haute naissance
Leur âme dans leur sang prend des impressions
Qui dessous leur vertu rangent les passions.
Leur générosité soumet tout à leur gloire.

3. Friedrich von Schiller, Die Götter Griechenlands (9-16, 161-168)

Da der Dichtung zauberische Hülle
Sich noch lieblich um die Wahrheit wand,
Durch die Schöpfung floß da Lebensfülle,
Und was nie empfunden wird, empfand.
An der Liebe Busen sie zu drücken,
Gab man höhern Adel der Natur,
Alles wies den eingeweihten Blicken,
Alles eines Gottes Spur.
(...)
Unbewußt der Freuden, die sie schenket,
Nie entzückt von ihrer Herrlichkeit,
Nie gewahr des Geistes, der sie lenket,
Sel'ger nie durch meine Seligkeit,
Fühllos selbst für ihres Künstlers Ehre,
Gleich dem toten Schlag der Pendeluhr,
Dient sie knechtisch dem Gesetz der Schwere,
Die entgötterte Natur.

4. William Wordsworth, Tintern Abbey (94-102)

A presence that disturbs me with the joy
Of elevated thoughts; a sense sublime
Of something far more deeply interfused,
Whose dwelling is the light of setting suns,

And the round ocean and the living air,
And the blue sky, and in the mind of man;
A motion and a spirit, that impels
All thinking things, all objects of all thought,
And rolls through all things.

5. Matthew Arnold, Obermann once More (II. 94–96, 141–148, 169–180, 193–196)

... secret loathing fell
Deep weariness and sated lust
Made human life a hell
. . .
Oh, had I lived in that great day,
How had its glory new
Filled earth and heaven, and caught away
My ravished spirit too!
No thoughts that to the world belong
Had stood against the wave
Of love which set so deep and strong
From Christ's then open grave.
. . .
While we believed, on earth he went,
And open stood his grave,
Men called from chamber, church, and tent;
And Christ was by to save.
Now he is dead! Far hence he lies
In the lorn Syrian town;
And on his grave, with shining eyes,
The Syrian stars look down.

In vain men still, with hoping new,
Regard his death-place dumb,
And say the stone is not yet to,
And wait for words to come.

. . .
Its frame yet stood without a breach
When blood and warmth were fled;
And still it spake its wonted speech—
But every word was dead.

6. Matthew Arnold, Stanzas from the Grande Chartreuse (ll. 67–90, 145–150)

For rigorous teachers seized my youth
And purged my faith, and trimmed its fire
Showed me the high white star of Truth
There bade me gaze, and there aspire.
Even now their whispers pierce my gloom:
What dost thou in this living tomb?
Forgive me, masters of the mind!
At whose behest I long ago
So much unlearnt, so much resigned—
I come not here to be your foe!
I seek these anchorites, not in ruth,
To curse and to deny your truth;
Not as their friend, or child, I speak!
But as, on some far northern strand,
Thinking of his own Gods, a Greek
In pity and mournful awe might stand
Before some fallen Runic stone—
For both were faiths, and both are gone.
Wandering between two worlds, one dead,
The other powerless to be born,
With nowhere yet to rest my head,
Like these, on earth I wait forlorn.
Their faith, my tears, the world deride—
I come to shed them at their side.

. . .
Or are we easier, to have read,
O Obermann, the sad stern page,
Which tells us how thou hidd'st thy head
From the fierce tempest of thine age
In the lone brakes of Fontainebleau,
Or chalets near the Alpine snow?

7. Ezra Pound, Hugh Selwyn Mauberley (V. 1-4)

There died a myriad,
And the best, among them,
For an old bitch gone in the teeth,
For a botched civilization.

Видавництво «ДУХ І ЛІТЕРА» готує до друку книгу:

ЧАРЛЬЗ ТЕЙЛОР

Секулярна доба

Переклад з англійської
Олексій Панич

Книга друга

ЗМІСТ

Частина IV. Наративи секуляризації

Розділ 12. Доба мобілізації

Розділ13. Доба автентичності

Розділ 14. Релігія сьогодні

Частина V. Умови віри

Розділ 15. Іманентний каркас

Розділ 16. Перехресний тиск

Розділ 17. Дилеми 1

Розділ 18. Дилеми 2

Розділ 19. Неспокійні кордони сучасності

Розділ 20. Навертання

Епілог: Множинність описів

З ПИТАНЬ ЗАМОВЛЕННЯ ТА ПРИДБАННЯ ЛІТЕРАТУРИ ЗВЕРТАТИСЯ:

Видавництво «ДУХ І ЛІТЕРА»

04070, Київ, вул. Волоська, 8/5
Національний університет
"Києво-Могилянська академія"
корпус 5, кім. 210
тел.: +38 044 425 60 20
моб. +38 050 425 60 20
E-mail: duh-i-litera@ukr.net – відділ збуту
litera@ukma.kiev.ua – видавництво
http://www.duh-i-litera.com

Надаємо послуги «Книга – поштою»

Друк та палітурні роботи:

МАЙСТЕР КНИГ

м. Київ, вул. Виборзька 84,
тел. (044) 458 0935
e-mail: info@masterknyg.com.ua
Свідоцтво про реєстрацію ДК № 3861 від 18.08.2010 р.