

# У пошуках варвара (омани культурного універсализму)

Лешек Колаковський

Я не маю наміру вдаватися тут ані в історичні описи, ані в пророкування. Я тільки хочу, по-перше, поміркувати над певною пропозицією епістемологічної природи і, по-друге, підвести до певного оцінкового судження, що буде подане саме як оцінка. Це судження можна викласти скорочено: мені йдеться про захист ідеї, яка впродовж останніх десятиріч була предметом безнастанних атак і через це майже цілком уже вийшла з обігу — ідеї *європоцентризму*. Вже саме це слово, без сумніву, належить до обширного класу понять, що напаківані, як мішки для сміття. Існує чимало таких зручних слів, що їх ми вживаємо безтурботно, не надто переймаючися значеннями, і в які зазвичай впикуємо певну кількість очевидних абсурдів, не вартих навіть того, щоби з ними боротися, певні фактичні твердження — правдиві й неправдиві, певні оцінки, що підлягають або й не підлягають доведенню, причому ці слова використовуються на те, щоби, зосереджуючи нищівну увагу на абсурдах, бо-дай якось імлісто з ними пов'язаних, нападати на власне ідею. До того ж ідею, що не просто заслуговує на оборону, але й оборона якої може виявитися ключовою для долі цивілізації. Відтак вони є словами ідеологічними *par excellence*, але не тому, що містять нормативні складники, а через те, що їхня функція полягає в тому, аби не дати логічно розділити незалежні питання, а нормативний зміст приховати під позірно описовими твердженнями. В журналістському жаргоні список таких слів виглядає доволі солідно: поряд із європоцентризмом у ньому по чорному боці містяться такі слова, як елітаризм чи лібералізм, а по білому — егалітаризм, суспільна справедливість, гуманізм, визволення тощо. Позірне призначення поняття «європоцентризм» полягає в тім, аби заставити певну кількість абсурдів на кшталт твердження, нібито в європейців нема жодних підстав цікавитися рештою світу, що європейська культура нічого там не запозичила, що свої успіхи вона завдячує расовій чистоті європейців, що покликання Європи — це довічне панування над світом, а її історія — ніщо інше, як постійне зростання розуму та всіляких чеснот. Отож, це слово має вселяти в нас обурення чи то на ідеологію работорівців XVIII сторіччя (білих работорівців, ясна річ), чи то на доктрини вульгарного еволюціонізму минулого століття. Проте його справжня функція полягає в іншому: воно має узгоджувати все в такій амальгамі, де ці легко вразливі цілі змішані в імлісто цілість із самою ідеєю неповторності європейської культури. В той час як куль-

тура ця загрожена не тільки ззовні, але, можливо, ще дужче самою своєю ментальністю самогубця, де збайдужіння до нашої своєрідної традиції, або й самоніщивний шал прибирають словесної подобу великодушного універсализму.

То правда, що неможливо дати означення європейської культури, —

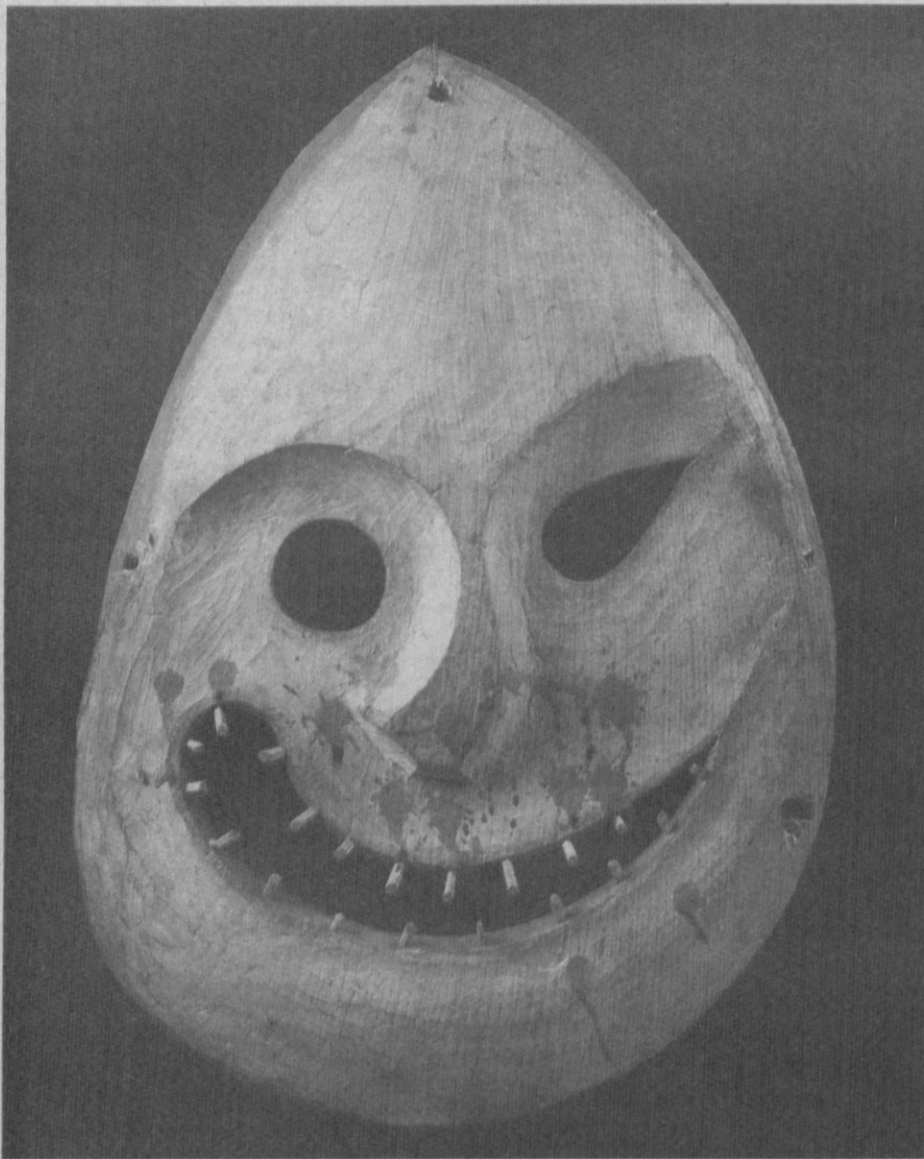
конститутивний; а це вже передумова оцінкова. Схоже виглядає справа і з географічними межами: чи Візантія належить до цієї ж історії? або Росія? або деякі регіони Латинської Америки? Над цими питаннями можна дебатовати безконечно, або припинити ці дебати, але припинити, не звертаючися до історичного

це самоусвідомлення сформувалося на підставі єдності віри і зміцніло в епоху, коли ця єдність почала розсипатися в загальноєвропейському масштабі, а не лишень на невеличких острівцях ересей. Саме тоді почався той блискавичний і неймовірно творчий розквіт у всіх ділянках знання та науки, котрий у дедалі швидшому темпі припровадив нас до нашого сьогоденного світу з його величчю й мізерністю. Оце почуття мізерності і страху сильніше діє на нашу чутливість, і через це сама ідея європейської культури стає об'єктом сумнівів. Під сумнів ставиться, можливо, навіть не так саме існування цієї культури, як передусім її неповторна вартість, а особливо її зазіхання на право вищості, принаймні в деяких першорядних ділянках. А тим часом є досить підстав, щоби визнати що вищість й не посоромитися висловити свій захват перед нею.

Кілька років тому я відвідував пам'ятки доколумбової доби у Мексиці, до того ж мав честь насолоджуватися товариством відомого мексиканського письменника, видатного знавця історії індіанських народностей. Пояснюючи мені значення багатьох речей, що їх інакше я не зрозумів би, мій провідник часто підкреслював варварство іспанської солдатії, що троцила скульптуру ацтеків, переплавляла чудові фігурки з золота на монети з профілем імператора тощо. І тоді я сказав йому: «Гадасш, що вони були варвари — але може то були справжні європейці, ба, може, навіть останні справжні європейці. Ці люди поважно трактували свою християнську й латинську цивілізацію, і саме через те не мали жодних підстав ані оберегати перед знищенням поганських божків, ані ставитися з естетичною дистанцією чи просто із зацікавленням музейного працівника до об'єктів, що мали інше, а отже, вороже релігійне значення. І якщо їхня поведінка здається нам обурливою, то, може, тому, що ми самі збайдужіли до їхньої, а отже й нашої власної цивілізації?».

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

Я не думаю, що цей висновок істинний. Навпаки, на мою думку, в



Маска духа (Аляска, бл. 1880)

згідно з географічними, хронологічними чи змістовими критеріями, — не закладаючи в ці означення оцінкових суджень. Цю духову територію, вже сама назва якої, як твердять науковці, — асирійського походження, а Книгу якої — книгу-родовід — записано переважно не індоєвропейською мовою; територію, незмірні філологічні, мистецькі та релігійні багатства якої увібрали в себе стільки імпульсів мало- і середньоазійського, східного, арабського походження — як же її окреслити безсторонньо? У відповідь на запитання, коли зародилася ця культура, можна почути будь-які твердження: разом із Сократом, зі св. Павлом, з римським правом, із Карлом Великим, упродовж духовних перетворень XII сторіччя, завдяки зустрічі з Новим Світом. Нам аж ніяк не бракує історичних знань, щоби зробити в цій справі докладний висновок. Йдеться радше про те, що обстояти можна кожну відповідь, якщо тільки попередньо візьмемо засновком, що той чи той складник цієї культури —

знання (бо кожну з двох відповідей можна на підставі цього знання обґрунтувати), а — підкреслюючи те, що ми вважаємо конститутивним для того культурного простору, в якому живемо. Отож, уся справа надається радше для голосування, ніж для наукових досліджень, причому слід зауважити, що усунення цієї культури не може бути здійснене голосом більшості, котра проголосила би, що культури цієї, мовляв, не існує, або що більшість не хоче до неї належати. Адже меншість, яка вперто в її існування вірить, доводить, що ця культура таки існує насправді.

Як відомо, питання про час, коли європейці усвідомили, що вони становлять єдиний у своєму роді культурний корпус, ширший за західнохристиянську спільноту, є вельми суперечливим. Нема жодних підстав уявляти собі, що всі ті, хто в різні часи боровся з сарацинами на Іберійському півострові, з татарами в Силезії чи з османськими полчищами в басейні Дунаю, поділяли саме таку ідентичність. Зате нема сумніву, що

Переклад з польської Юрко Прохасько за виданням: Leszek Kołakowski. *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*. — London, 1984.

нашій цивілізації існує достатньо підстав піддати його сумніву. В якому сенсі воїни Кортеса були варварами? Безумовно, вони були грабіжниками, а не консерваторами пам'яток; вони були жорстокі, жадібні й безжалісні; либонь, водночас і побожні, ревни віддані своїй вірі та переконані у своїй духовній вищості. Якщо вони й були варварами, то тільки в тому сенсі, в якому всі загарбання є варварськими зі своєї природи, або ж через те, що не виявляли пошани до людей, які жили за іншими звичаями і схилилися перед іншими богами, або ж просто тому, що їм бракувало толерантності щодо інших культур.

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

Наші позиції в цьому питанні, хай там як, двозначні, можливо навіть, внутрішньо суперечливі: з одного боку, ми привласнили собі той різновид універсалізму, який утримується від оцінкових суджень про різноманітні цивілізації, проголошуючи натомість їхню засадничу рівність; з іншого ж, — унаслідок прославляння цієї рівності, ми прославляємо разом і винятковість та

нетолерантність кожної культури зокрема щодо кожної іншої, а відтак прославляємо те, що, як чванимося самим уже актом того ж прославляння, самі шойно були подолали.

Втім, ця двозначність не є парадоксальною, бо посеред усього цього конфузу ми стверджуємо прикметну рису європейської культури в її дозрілій формі, а саме її здатність ставити під сумнів саму себе, здатність відкинути власну винятковість, її волю до споглядання себе очима інших. Уже на самих початках завоювань єпископ Бартоломе де Лас Касас нестримно напався на завоювників від імені тих-таки християнських засад, на які ті покликалися. Незалежно від безпосередніх наслідків його боротьби, він був одним із перших, хто обернувся проти власного племені в обороні інших, викриваючи руйнівну силу європейського експансіонізму. Треба було дочекатися Реформації та початку релігійних воєн, щоби — разом із Мішелем Монтенем — почалася загальна скептична рефлексія над зазіханням Європи на духовну вищість, рефлексія, що їй судилося збаналізуватися серед лібертинів і попередників Просвітництва. Та й сам Монтень порівнював людей із тваринами, щоби визнати за цими останніми вищість, започаткувавши у такий спосіб інший, пізніше теж вельми популярний мотив: зневагу до цілого роду людського. Споглядання власної цивілізації очима інших як засіб атак на неї перетворилося на розповсюджений літературний прийом Просвітництва, причому цими «іншими» могли бути з однаковим успіхом китайці чи перси, зоряні прибульці або ж коні.

Нагадуючи всі ці відомі речі, я хочу сказати лишень таке: можемо твердити, що в ту саму епоху, коли Європа — можливо, головню внаслідок турецької загрози — визріла до чіткого усвідомлення власної культурної ідентичності, вона тим самим поставила під сумнів вищість своїх власних цінностей і започаткувала процес невпинної самокритики, якому судилося стати джерелом як її сили, так і всіляких слабких і вразливостей.

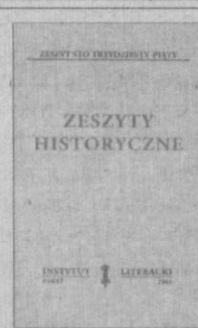
Ця здатність поставити самого себе під сумнів, здатність позбутися — всупереч, звісно, сильному опору, — самовпевненості й самовдоволення, якраз і лежить біля витоків Європи як духовної сили; саме звідси походить прагнення подолати власну «етноцентричну» замкнутість. Ця здатність визначила нашу культуру, окреслила її неповторну вартість. Зрештою, можна сказати, що європейська культурна ідентичність утвердилася у відмові від прийняття будь-якої остаточної, завершеної ідентифікації, а отже — в непевності та тривозі. Хоч і правда, що всі науки — і гуманітарні, і природничі — або зародилися в лоні європейської культури, або ж сягнули в ній зрілості (зрілості, очевидно, відносно, побаченої в їхньому теперішньому стані), все ж є серед них одна, що її можна назвати наукою європейською *par excellence*, вже хоч би через сам її предмет. Це — культурна антропологія, тобто діяльність, яка передумо-

вою свого існування ставить скасування власних норм і оцінок, ментальних, моральних та естетичних навичок, щоби якомога глибше проникнути в поле зору іншого і засвоїти його спосіб перцепції (я маю на увазі сучасну антропологію, а не Джеймса Фрезера чи Генрі Моргана). І хоча тут, либонь, ніхто не може сподіватися цілковитого успіху в цій ділянці (досконалий успіх передбачав би ситуацію епістемологічно неможливу — треба було би повністю влізти в оболонку предмета дослідження, зберігаючи водночас відстань та об'єктивну налаштованість науковця), все ж саме намагання не є марним. Неможливо повністю досягнути позиції спостерігача, що сам розглядає себе ззовні, а проте це можливо бодай частково. Здається очевидним, що бездоганно зрозуміти дикуна антрополог міг би, лише якби сам здичавів, а отже, перестав би бути антропологом. Він може нейтралізувати свої оцінки, проте вже сам цей акт нейтралізації має культурне коріння: це акт відмови, який можна здійснити лише всередині окремої культури, а саме такої, що спромоглася на зусилля зрозуміти іншого, бо саму себе вже навчилася ставити під сумнів.

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

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

Очевидно, що у своєму загальному вжитковому слові «культура» охоплює всі форми людської поведінки: техніку, звичаї, ритуали та вірування, мистецьке самовираження, системи виховання, право. Можлива універсалізація всіх цих розмаїтих



**Zeszyty historyczne**  
Zeszyt 136  
Paryż: Instytut literacki, 2001

Черговий випуск «Історичних зошитів» відкриває стаття Анджея Ковальчика «Єжи Гедройць у Бухаресті (1939–1940)», присвячена діяль-

ності видатного польського діяча у складі еміграційного уряду. Marek Białokur розглядає польські епізоди у біографії маршала Фінляндії Карла Густава Маннергейма. Документальні публікації Пьотра Колаковського та Гжегожа Осташа досліджують подорожі боротьби радянської та польської служб безпеки з польським підпіллям та опозиційними силами у 40-х роках. Марцін Квєсьць і Гжегож Мааур супроводжують невеличким коментарем-передмовою текст доповіді про визволення поневолених «червоною імперією» народів, яку виголосив у Варшаві 1932 року один з активних учасників «промислових рухів» Роман Смаль-Стоцький. Серед інших публікацій — лондонські записки 1988–1989 років Анджея Корашевського, присвячені рухові «Солідарність», остання частина спогадів Яцека Романа Чарторийського про війну 1918–1920 років, рецензії на нові польські книжки, повідомлення про добровільну діяльність паризького Інституту літератури.



**Porównanie jako dowód**  
Polsko-ukraińskie relacje kulturalne, literackie, historyczne 1890–1999  
Poznań:  
Wydawnictwo naukowe UAM, 2001

Університет імені Адама Міцкевича у Познані випустив під науковою редакцією Богуслава Бакулі книжку «Порівняння як доказ» — збірку матеріалів наукової конференції, в якій брали участь науковці зі Львівського університету, Києво-Могилянської Академії та Познанського університету.

В першому розділі, присвяченому питанням методології й історії, вміщено доповіді про українсько-польські історичні та політичні зв'язки у XX столітті: Михайло Гнатюк на матеріалі літературно-критичних робіт Станіслава Бжозовського й Михайла Рудницького порівнює тогочасні літературні концепції у Польщі та Україні, Володимир Микитюк розглядає українську католицьку критику міжвоєнного десятиліття, Marek Figura аналізує висвітлення польсько-українських стосунків у галицькій польській пресі 1918 року, Микола Рябчук зупиняє увагу на проблемі «красової» ксенофобії, а Богуслав Бакула на підставі громадської діяльності й публіцистики Івана Лисяка-Рудницького та Юліуша Мєрошевського досліджує моделі й практики польсько-українського діалогу, що точилися у колах, близьких до паризького часопису «Культура».

У другому, присвяченому драмі й театру, вміщено роботу Миколи Ільницького, в якій порівнюється візія національного «воскресіння» у «Весіллі» Станіслава Виспяньського й у «Сні української ночі» Василя Пачовського; Богдан Козак порівнює театральну етику Леся Курбаса та Юліуша Остерви, а Марта Карасінська досліджує різноманітні аспекти театральної творчості Станіслава Висоцької, Леона Шіллера й Леся Курбаса.

Третій розділ присвячено поезії. Валерій Корнійчук зіставляє творчість Івана Франка та Яна Каспрівича; Алла Татаренко аналізує діалог культур у творчості Юзефа Лободовського.

В четвертому розділі, де зібрано статті про кіномистецтво та музику, Лариса Брюховенська розглядає «кінематографічні перетини» Польщі з Україною, Доброхна Даберт аналізує українські мотиви у польському кіно, Анна Руда досліджує історію польсько-українських музичних контактів.

У п'ятій частині збірки, присвяченій Львівському міфові в польській культурі, Доброхна Даберт розповідає про кінематографічне життя Львова в 30-х роках, Богуслав Бакула оглядає науково-артистичний світ львівської «кнайпи» у той самий період, а Ришард К. Пшибільський відтворює культуру Львова як текст.

царин, швидше за все, підлягає градації: починаючи від мови, яка найменше надається до універсалізації та найменш зрозуміла, — і закінчуючи математичними знаннями, потенційну й фактичну універсальність яких годі заперечити. Кажучи «всі культури рівні», ми маємо на увазі принаймні найголовніші специфічні ділянки, не такі універсальні; тоді, зокрема, маємо на гадці мистецтво, причому сенс такого висловлювання, здається, такий, буцімто нема жодних понадкультурних, трансцендентальних норм для висловлювання естетичних оцінок і порівнювання щодо вартості різноманітних форм вираження в мистецтві.

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

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

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

неприпустима, позаяк засновком бере позитивну аргументацію для взаємозаперечних засад, то першу, можливо, ще вдається послідовно обстоювати, однак тоді наведений вище спосіб висловлення вводить в оману. Якщо я вживаю подану формулу саме в такому значенні, тоді я насправді не хочу сказати, що всі культури рівні, а лише те, що всі інші культури мені байдужі й що я знаходжу задоволення у своїй власній. Натомість друга версія заслуговує на справжню увагу, позаяк вона є достатньо поширена, хоча можна твердити, що послідовно обстоювати її неможливо.



Віфредо Лам. Джунглі (1943)

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

висловлюємо не так повагу, як погорду до інших традицій, а твердження «всі культури рівні» якнайменше придатне до того, щоб описати таку поставу.

Проте якщо ми намагаємося тривати у власній традиції, зберігаючи водночас повагу до інших, ми тут-таки потрапляємо в уже згадану антиномію скептицизму. Адже ми утверджуємо власну присутність у європейській культурі через здатність зберігати критичну дистанцію щодо самих себе, завдяки вмінню дивитися на себе очима інших, завдяки тому, що цінуємо толерантність у гро-

скептицизм, не зраджуючи його водночас самим цим актом.

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

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

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

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

У цих міркуваннях аж ніяк не йдеться про гру в поняття. Європа перебуває під тиском тотального варварства, додатково підтримуваного ваганнями Заходу щодо власної культурної ідентичності та послабленням волі утверджувати власну культуру як культуру універсальну.

Втім, віра в універсальність європейської культури зовсім не означає утвердження ідеалів зодноманітненого світу, який мав би поділяти однакові вподобання, однакові вірування (а радше — жодних), однаковий спосіб життя і, врешті, однакову мову. Навпаки, йдеться про, сказати б, селективне запилення, про прищеплення згаданих вартостей, які стали джерелом усієї європейської величі. Звичайно, це легко сказати. Культурні впливи діють згідно із власними законами селекції, які навряд чи можна контролювати. Першою річчю, якої від Європи сподівається решта світу, є військові технології, останньою — громадянські свободи, демократичні інституції, інтелектуальні еталони. Технологічна експансія Заходу означає зараз відмирання десятків малих культурних одиниць і мов, а це такий процес, з якого справді нема підстав ті-

Очевидно, що парадокс скептицизму був відомий ще в античні часи. Заразом існувала й пропозиція його радикального подолання: послідовний скептик повинен мовчати, оскільки неможливо проголошувати

питися. Нема нічого радісного в тому, що велика сім'я індоєвропейських мов — кельтська галузка — відмирає просто на наших очах, схоже, невідворотно, попри всі зусилля спити її вигасання. Великі стародавні культури, звісно ж, опираються, та ніхто не може передбачити, чим закінчатся їхні перетворення під впливом Заходу, бо ж вплив цей у такому значному масштабі триває щойно кількадесять років. Ба, навіть мови таких старих культур, як арабська чи гінді, поступаються місцем європейським мовам у викладанні сучасних наук, не тому, зрозуміло, що вони неспроможні надолужити відставання, а тому лишень, що йдеться про швидкість та міжнародну співпрацю. Жалюгідне видовище, на виправлення якого у нас майже нема знарядь. Коли б нашою долею мало стати знищення культурного розмаїття світу в ім'я якоїсь «планетарної» цивілізації, то це призначення; либонь, не могло би здійснитися інакше, як тільки ціною такого переривання тяглості традицій, котре потягло б за собою смертельну небезпеку для кожної цивілізації зокрема й для людської цивілізації загалом.

А ось цитата:

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

Це оптимістичне пророцтво (оптимістичне принаймні в своєму намірі) походить із 1947 року, а його автором є Арнольд Тойнбі. В ньому проголошується ідеал радикально уніформованого світу, який викликає чималі сумніви, навіть коли прихилитися до критичної оцінки, яку Тойнбі дав Шпенглеровим спекуляціям на тему історичних циклів. Що ж це мало би, врешті-решт, означати — бути «спадкоємцем» усіх цих пророків, філософів і політиків, внесених до списку? В тривіальному розумінні, всі ми й так уже є їхніми спадкоємцями — в тому сенсі, що живемо у світі, до формування якого всі вони спричинилися. Проте зрозуміло, що тут йдеться про «спадкоємність» у набагато глибшому сенсі, про позитивну тяглисть ідей. Однак для того, щоби наші нащадки були «спадкоємцями» саме в такому сенсі, слід узяти за засновок, що все те, що викликає взаємні суперечності й незгоди вартостей та ідеалів цих лю-

дей, втрапить значення. Але тоді, замість мати їх усіх за духових пророків, ми не матимемо нікого. Можна припустити, що різниця між католиками та протестантами зникне; втім, тоді Боссюе та Кромвель в очах наших нащадків будуть не стільки примирени, скільки просто втраять значення у своїх найпитоміших іпостасях, а відтак і «успадкування» їх уже не матиме жодного практичного сенсу. Так само важко собі уявити, як зможе той, для кого щось важить духовна свобода, вважати себе колись спадкоємцем Леніна і Магомета; можна уявити собі, що питання свободи взагалі втрапить значення, що якесь суспільство майбутнього буде досконало тоталітарним, причому за одноставною згодою своїх членів, — тоді наші нащадки справді будуть спадкоємцями Леніна, проте аж ніяк не Вашингтона. Тобто уявляти собі, що наші онуки поєднають усі суперечні традиції в гармонійну цілість, що вони будуть водночас пантеїстами, теїстами й атеїстами, лібералами та прихильниками тоталітаризму, ентузіастами насильства й противниками насильства — означає будувати в уяві світ, що не лише перевищує силу нашої уяви і наші пророчі спроможності, а й світ, у якому вже не залишиться жодної живої традиції; світ, у якому всі будуть варварами у найпрямішому значенні цього слова.

Повторимо, що не йдеться тут про понятійну забаву. Всі ми знаємо, що перебуваємо перед лицем потужних культурних сил, котрі в самій засаді провадять нас до єдності, — варварської єдності, — що спирається на забуття традицій. Однією з цих сил є тотальне варварство советського типу, яке намагається — з чималим, хоча, на щастя, дедалі меншим успіхом, — упрягти всі духові сили на службу державі, одержавити геть усе — аж до людських особистостей, історичної пам'яті, моральної свідомості, прагнення до пізнання, мистецтва й науки, — і яке так само маніпулює традицією, перекроюючи її, спотворюючи й фальшуючи відповідно до поточних потреб держави. Другою силою є технологічний дух, породжений європейськими джерелами, нечуваними успіхами науки — зокрема, її боротьбою зі злиднями, хворобами та стражданням — гордий зі своїх нечуваних наслідків, він зумів посягти в наших головах сумнів щодо виправданості й потреби цих традицій, користь від яких для поступу науки й техніки сумнівна, або й ніяка. Нищівний вплив цього духу виявляється, поміж іншим, у редукації місця й ваги, що визнаються за історичними науками і класичними мовами у шкільному навчанні в цілому світі. Зайве додавати, що сили ці не діють без спротиву, і що деяке підкріплення цього спротиву в останні роки можна зауважити, подібно як і частковий ренесанс релігійної традиції, навіть якщо він подекуди набирає варварського чи макабричного втілення.

Нема підстав уважати, що ці загрози смертельні й що наша цивілізація вражена невиліковною хворобою. Попри всі поразки, попри масу питомого варварства, що його ця цивілізація — в значенні тут уживано-

му, тобто частково нормативному — мусила й буде змушена долати, вона все ж не втратила свого розмаху. Справді, не позбавлений значення сам факт, що по цілому світі бодай вербально сприйнято стільки її провідних ідей, що інституційним формам цієї цивілізації наслідують бодай на словах і що тиранічні режими все ж намагаються прикриватися європейськими вивісками та фразеологією. Навіть ці сміховинні й нездарні зусилля надати собі європейської подобу, вбратися у костюми Заходу свідчать про те, що більшість уже соромиться свого варварства, — незаперечний знак, що варварство вже наполовину подолане, дарма що друга його половина все ще чинить потужний опір.

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

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

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

Таке судження може, ба навіть мусить здатися парадоксальним, беручи до уваги всі добре знамі факти, які свідчать, скільки інтелектуальних і суспільних досягнень Заходу було здобуто наперекір сильному спротиву церкви, й беручи до уваги, що цей спротив був упертий і тривалий не лише в кількох ключових пунктах розвитку науки, а й у фор-



**Akcent**  
Literatura i sztuka  
nr. 3 (81), 2000

Третє торішнє число польського літературно-мистецького квартальника «Акцент» має підзаголовок «Читання України. Поезія та проза найближчих сусідів».

Літературний

блок відкриває поетична добірка Дмитра Павличка; крім нього, українську поезію представляють Галина Петросаняк, Володимир Цибулько, Микола Холодний, Сергій Жалан, Василь Махно та Людмила Тарап. Проза репрезентована уривком із «Напівсонних листів з Діамантової імперії» Володимира Яворського і творами Олександра Ірванця та Євгена Бруслиновського. Переклади всіх художніх творів для цієї публікації зробив Богдан Задура; Наталя Юрак переклала есеї Миколи Рябчука «Від «Малоросії» до «Індоєвропи». Українські стереотипи», нарис Романа Мніха про висвітлення українсько-польських стосунків на сторінках третього тому «Української літературної енциклопедії» (1995) та коментар Дмитра Павличка до укладеної ним антології польської поезії в українському перекладі. Серед інших матеріалів — нарис Павла Гембала про Павличка, розвідка Богуслава Беля про зацікавлення паризького численику «Культура» українською літературою, рецензія Людмили Сірик на українознавчу працю польського культуролога Богуслава Бакули «Крило Ікара. Розмови про українську поезію та культуру 50-х — 90-х років XX століття» (Познань, 1999) тощо.



**Więź**  
8 (514)  
Sierpień 2001

Чергове число варшавського щомісячника виразно ділиться на дві великі добірки матеріалів. Одна присвячується візиту в Україну Папи Івана Павла II. Журнал надає

слово кільком авторам з українського та польського боку: про значення цієї події для подальшої долі України міркують директор Католицької інформаційної агенції Марцін Пшецішевський, історик Єжи Ключовський, журналіст і публіцист Цезарій Гавриш, богослов Гжегож Доброчинський, Мирослав Маринович, Микола Рябчук, Леонід Фінберг та Андрій Павлишин.

Другу присвячено єврейсько-християнським узаснімам: польський переклад декларації «Дабру емет» — єврейського свідчення про християн і християнство — супроводжує стаття історика та публіциста Владислава Бартошевського, який наголошує на необхідності йти назустріч єврейській пропозиції про співпрацю; розмову про цю декларацію продовжують рабин, теолог і філософ Давід Новак і ксьондз Міхал Чайковський. Ортодоксальний американський рабин Ірвінг Грінберг пробує спрогнозувати, як довго ще єврейсько-християнський діалог триватиме під знаком Голокосту. Закриває тему дискусія про перспективи християнсько-єврейського діалогу в Польщі, в якій серед інших узяли участь керівниця варшавської єврейської общини Гелена Датнер і ксьондз Ромуальд Якуб Векслер-Вашкінель з Люблінського Католицького Університету.

Сучасна поезія представлена трьома новими віршами знаної письменниці й перекладачки Юлії Гартвіг та віршем Радослава Вісьневського, присвяченим Збігнєву Гербертові. Друкується також чергова репліка-відповідь Ізраєля Гутмана професорові Томашу Стємбоншу в рамках їхньої полеміки про масове знищення євреїв у Єдвабному, публікація стенограми наради керівників Польської об'єднаної робітничої партії 22 жовтня 1976 року з приводу політичних акцій Комітету захисту робітників (із передмовою-коментарем Анджея Пачовського та Марціна Заремби), нарис Богдана Скарадзінського про сучасну політичну ситуацію в Росії та інші матеріали.



Темою чергового числа білоруського незалежного щомісячного журналу «ARCHE» є націоналізм. Для цензорів на обкладинку винесено назву — «Народний номер».

Серед інших публікацій народного номера:

- студії Уладзімера Ровди «Витоки націоналізму»;
- порівняльний аналіз націоналізму українців, білорусів і словаків (Сяргей Екельчик);
- дослідження новітньої історії білорусько-польських стосунків (Сакрат Янович);
- переклади з Едварда Кінана, Вальтера Беньяміна, Германа Гессе, Гайнріха Беля, Павла Куби та Унобомбера;
- проза Сяргея Балахонова та Аляксея Баццокова;
- лірика Юрася Бушлякова, Андрея Хадановича і Збігнева Герберта.



У черговому спеціальному випуску білоруського незалежного щомісячного журналу «ARCHE» — «СКАРЫНА»:

- Аляксандр Надсан критикує дослідження діяльності Франциска Скарины, що їх проводять сучасні білоруські академічні історики;
- Генадзь Саганович оглядає білоруські шкільні підручники (стаття «Війна з білоруською історією»);
- Аляксандр Фадзеев і Валерка Булгаков описують російсько-білоруську «інтеграцію»;
- Аліса Бізяєва аналізує білоруський сегмент Всесвітнього Павутиння;
- Адам Гльобус уміщує нові вірші.

ARCHE-SKARYNA on-line:  
<http://archeweb.hypermart.net>

Адреса для листування:  
220018, Менск-18, а/с 3, ARCHE  
Тел. (017) 257-48-69  
E-mail: [arche@arche.org.by](mailto:arche@arche.org.by)

муванні новочасних ідей та демократичних інституцій, а також соціального права — всіх тих елементів, без яких Європу, якою ми її нині знаємо, годі собі уявити.

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

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

Подібно, як і в усіх великих релігіях, у християнській вірі живе безперервне і стале напруження між образом світу дочасного, що є об'явленням Творця, і образом того ж світу як заперечення Бога; між природою, в якій проявилася Господня слава і доброта, і тією ж природою, що внаслідок своєї знищеності й випадковості є джерелом зла; між біблійним *suncta valde bona* і землею, що розглядається всього-навсього як місце вигнання для людини, чи навіть — у екстремістській версії — заледве не плід гріха, вчиненого Богом. Християнська ідея, якою вона століттями формувалася й артикулювалася, була змушена чинити ненастанний опір еретичним тенденціям, що наполягали на одному якомусь складнику цього напруження коштом занедбання чи забування другого. Майже всю історію ересей — якщо розглядати їх лише в теологічних формах вияву — можна вкласти в описану схему, а підставові проблеми з історії догм та антидогм можна вважати варіаціями однієї теми: людська подоба Ісуса проти його божественної подоби; свобода людини проти ласки та призначення; церква видима проти невидимої; право проти любові; буква проти духу; знання проти віри; спасіння вчинками проти спасіння вірою; держава проти церкви; земля проти неба; Бог-творець проти Бога-абсолюту. Рівновага, що її ці двозначні формули мали неухильно утримувати, не могла не бути постійно порушувана, а ставкою цієї вічно розхитаної рівноваги було не засудження тієї чи іншої ересі, темниця чи вогнище для того чи іншого заколотника, але й часом, хай

буде дозволено нам вірити, доля цивілізації. Надмірно підпасти під маніхейську спокусу, проклясти тіло, фізичний світ як царство диявола чи принаймні обшир, на якому не може зародитися нічого вартісного, означає проголосити байдужість щодо всього, що діється в цивілізації, або ж усе це відкинути. Це моральне заперечення світської історії та світського часу; спокуса, міцно закорінена в історії християнства, незрівнянне свідчення чого дав у минулому сторіччі Серен Кіркегор. Проте надмірно поступитися протилежній спокусі — скажімо, для спрощення, пантеїстичній, — котра прославляє світ таким, яким він є, й котра не бажає визнавати неминучості, або й просто реальності зла, означає знову-таки вбити або послабити ту волю, яка є передумовою підкорення матерії. Прокляття світу й аскетична втеча від його принад, з одного боку; обожнення світу й заперечення зла — з іншого. Між цими двома полюсами безперервно коливалася християнська думка і, незважаючи на те, що неважко знайти біблійні цитати на підтвердження кожної з цих протилежностей, усе ж головна течія західного християнства вперто шукала формул, які дозволили би відсунути фатальний вибір між ними. Здається, Європі вдалося навпаки, у християнській формі таки знайти ту міру, якої вона потребувала для розвитку її наукових і технічних обдарувань: зберегти недовіру до світу фізичного, втім, не до такої міри, щоб всуціль засудити його як осідок невинного зла, а тільки тією мірою, щоби вглядіти в ньому супротивника, якого можна перемогти. Маємо право запитати, чи моральне та фізичне заперечення природи в буддійській культурі не було пов'язане з її відносною технічною стагнацією, і чи далеко просунене утвердження природи не співвідноситься, бува, зі слабкою технологічною плідністю східнохристиянського світу? Я визнаю, що все це лишень спекуляції; втім, важко опиратися їм, коли запитуємо, чому той надзвичайний культурний розквіт, осередком якого була Європа, є в історії чимось унікальним? Цю дилему можна поширити на питання частковіші, як наприклад, прославляння й обмеження природного розуму або місце випадковості у спасінні. З'являється спокуса розглядати всю боротьбу між гуманізмом і реформацією в категоріях конфлікту між тими взаємодоповнювальними засадами, між якими християнство вічно намагається відшукати рівновагу, а рівновага ця ніколи не була й не буде стабільною.

Тут не місце розмірковувати над окремими догмами. Я тільки намагаюся влучніше висловити підозру, що новочасний гуманізм, який зроджений з християнської традиції і якому судилося проти цієї традиції повстати, визрів, як здається, до тієї стадії, коли він починає обертатися проти самого гуманізму. Той гуманізм, який змалював Піко делла Мірандола у знаменитій промові про людську гідність, тобто гуманізм, окреслений ідеєю незавершеності людини, її стану безперервного ва-

гання, непевності, що виникає зі свободи рішень, — його можна найповніше узгодити з християнським ученням. Натомість гуманізм, який *окрім цього* бере за передумову, що людина вільна не лише в тому розумінні, що може вдатися до добра чи зла, а й у тому, що не відкриває жодних правил добра і зла, яких сама би не задекларувала, і що жодні норми не заповідалися їй Богом або природою, а отже, що має необмежену владу й право витворювати ці норми згідно з власними запотребуваннями — ось такий гуманізм уже не можна погодити з християнством у жоден відомий нам спосіб.

Можна було би вважати — хоча тут і не можна навести жодних доказів за чи проти — що гуманізм, щоб розвинути власні можливості, мусив прибрати нехристиянської або навіть прямо антихристиянської форми; і що коли б він і далі тримався у межах визначеної церквою традиції та під духовним патронатом богословської ортодоксії, то не спромігся б витворити той клімат розумового визволення, в якому судилося утвердитися Європі. Однак припустити таке — ще не означає заперечити християнське походження гуманізму: в атеїстичному й надсадно антихристиянському гуманізмі Просвітництва можна добачати крайній пелагіанізм, крайнє заперечення первородного гріха й необмежене прославляння природної добротності людини. Окрім того, можна припустити, що, згубивши сліди свого походження, цей гуманізм — у вигляді тотального заперечення меж, що могли би завадити нашій свободі встановлювати власні критерії добра і зла, — полишив нас урешті в тій моральній порожнечі, яку ми тепер відчайдушно намагаємося заповнити; по суті, він обернувся проти свободи й дав підстави трактувати осіб як знаряддя.

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

Так само можна дошукуватися християнських впливів і біля витоків ідей, на яких ґрунтується новочасна демократія. Бог Джона Локка і Бог американської Декларації незалежності аж ніяк не був риторичною оздобою; теорія необмежених прав людини була випрацювана з

християнського розуміння особи як незаперечної й остаточної вартості. Ще раз цій теорії судилося утвердитися наперекір опорі церкви, перш ніж вона відтак обернулася проти самої себе, коли її імперативи виявилися не цілком узгодженими, а поняття держави як розподільвача всіх матеріальних і духовних благ узяло гору над поняттям непорушних прав особи: ось так право людини перетворилося на право держави на володіння людиною, а відтак прислужилося й для обґрунтування тоталітарної ідеї.

І скрізь ми відкриваємо ту саму подвійно-самоніщивну схему: просвітництво виокремлюється з християнського спадку, розмисленого по-новому. Щоби утвердитися, воно змушене подолати опір зашкарублених кристалізацій цього ж спадку. Стверджуючись — в ідеологічній формі чи то гуманістичній, чи реакційній (тобто у формі реформації) — просвітництво крок по кроку відходить від свого джерела, для того щоби

прибрати постать нехристиянську або ж антихристиянську. У своїх прикінцевих стадіях просвітництво обертається проти себе самого: гуманізм вироджується у моральний нігілізм, пізнавальна невпевненість закінчується епістемологічним нігілізмом, прославляння особи зазнає небудулої метаморфози, вилуплюючись у вигляді тоталітарної теорії. Змітаючи бар'єри, що їх установило для просвітництва християнство, аби боронитися перед цим своїм власним виплодом, просвітництво змітало тим самим і ті бар'єри, які захищали його перед власним виродженням — чи то в обожнення природи й людини, чи то у відчай.

І щойно в наші часи з обох боків вимальовується новий рух. Християнство й просвітництво, пригнічені відчуттям глухого кута й занепаду, ставлять під сумнів своє власне значення і свою історію, звідки увираються імліста й непевна перспектива нових обставин, про які нам іще нічого не відомо. Та водночас цей

подвійний рух самосумніву є продовженням тієї ж засади, на якій була збудована Європа, і в цьому розумінні Європа й надалі залишається вірною собі в стані непевності й безладу. І якщо вона переживе натиск варварів, то не завдяки тому, що котрогось дня знайде остаточно розв'язання, а завдяки чіткому самоусвідомленню, що таких розв'язань просто не буває; а це вже — християнська свідомість. Християнство не знайшло й не обіцяло жодних тривалих вирішень для скінченної долі людини. Тим-то й дозволило нам уникнути дилеми «оптимізм — песимізм», якщо ця дилема означає вибір поміж вірою в остаточно розв'язання та розпачем. Відчай — це поширена форма зневіри тих, хто колись вірив в остаточно й досконале вирішення й утратив цю певність. Утім, існує традиція християнського вчення берегти нас і перед одним, і перед другим — перед безумною довірою до нашої безмежної здатності вдосконалюватися та перед само-

губством. У своїх головних течіях християнство боролось з духом міленаризму, що проростав на його околицях, і приголомшливий вибух якого розпочався тоді, коли він набув антихристиянської форми. Християнство казало: філософський камінь, еліксир безсмертя — все це марновірство алхіміків, не існує й приписів щодо облаштування суспільства, вільного від зла, від гріха, від конфліктів; такі ідеали постають унаслідок схиблення впевненого у своєму всесиллі розуму, отож вони є плодами гордині; проте визнати це — не означає впасти у розпач. Ми не маємо вибору між тотальною досконалістю й тотальним самознищенням. Нашим дочасним призначенням є турбота, якій ніколи не видно кінця, вічна недовершеність. Ось так із духу непевності щодо себе європейська культура може втримати свою духову певність і своє право зватися універсальною.

1980

□

## Традиційні еліти на бічних рейках

Ігор Шевченко

1.

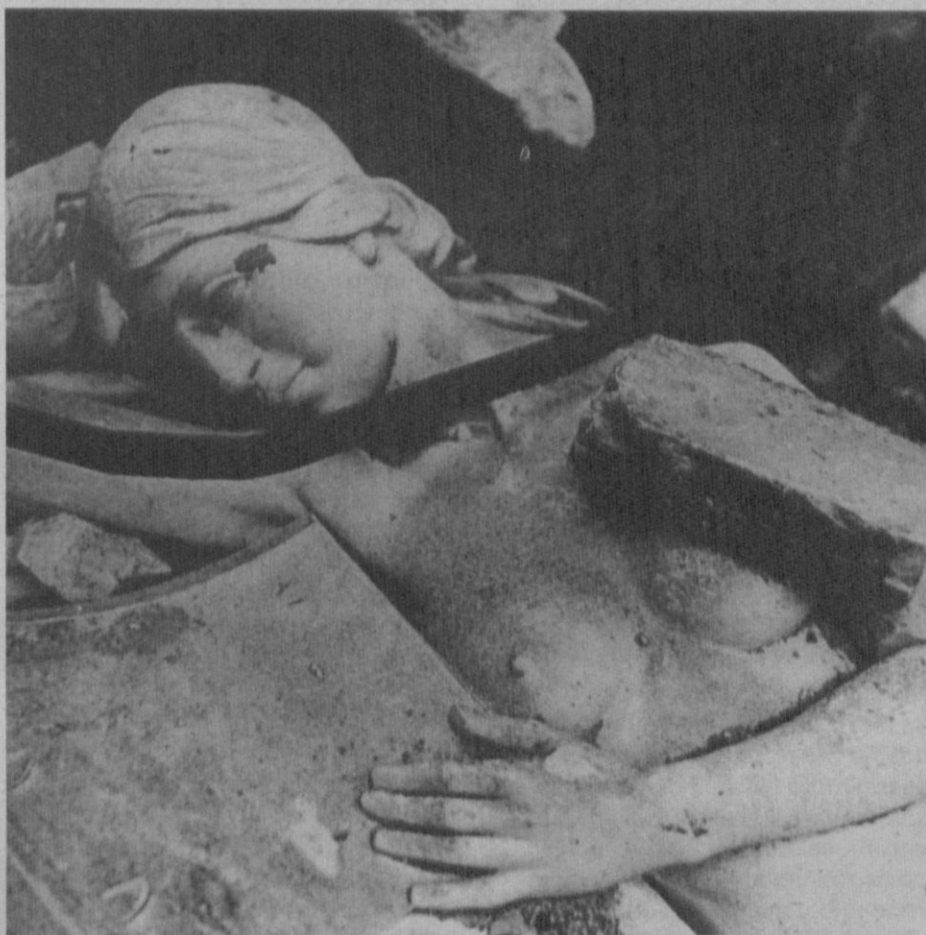
Минулого року, коли мені припала честь отримати нагороду Антоновичів, я виступав з цієї нагоди в київському палаці мистецтв «Український Дім» і розповів тим, хто прийшов тоді на вручення, про випадок, що стався кілька місяців раніше.

У грудні 1999 року члени малого товариського гуртка професорів мого університету доручили мені й одному з моїх колег виголосити п'ятнадцятихвилинну промову на тему «Найгірша ідея XX століття».

Мій колега — відомий соціолог — викрутився без проблем: по-перше, він говорив сорок хвилин, а по-друге, вибрав як найгіршу ідею ленінізм. Мені ж це завдання видалося складнішим. Вибирати треба було між ідеями, а не катастрофічними подіями чи винаходами — отже, такі явища, як обидві світові війни, Жовтнева революція, Голод, Голокост, чи задушливі гази або біологічна війна — як теми відпадали. Далі: погана ідея чи пак доктрина мусила постати у XX столітті. І тут показалося, що й фашизм (правда, саме слово появилося у 1922 році), й націонал-соціалізм, і марксизм, і комунізм, і антисемітизм, і расизм, і націоналізм, і тоталітаризм — усі ці опудала світової ліберальної інтелігенції мали своє коріння в раніших століттях.

Про тяглість марксизму з XIX століття тут нічого говорити. Ідеологічними попередниками націоналізму, фашизму і націонал-соціалізму можна вважати французького генерала Жоржа Буланже (п. 1891), письменника Томаса Карлайла (п. 1881), композитора Рихарда Вагнера (п. 1883)

В основу статті автор поклав промову, виголошену на урочистому врученні йому нагороди Антоновичів 26 травня 2000 року у палаці мистецтв «Український Дім».



Лі Міллер. Ревани над культурою (світлина з книги «Похмура слава», 1940)

і філософа Фридриха Ніцше (п. 1900). Расизм і антисемітизм (цей останній у його модерній, біологічній, а не у християнській, ідеологічній формі, згідно з якою вихрист чи вихристка — в теорії — антисемітизмові більше не підлягали), мають свою теоретичну основу в есеях років 1853–55 графа Гобіно про нерівність рас людства й у творчості пруського історика Гайнриха фон Трайчке (п. 1896). А коли йдеться про тоталітаризм, то вчені-спеціалісти виводять його ще від Платона, а неспеціалісти знаходять його у кожній державі минулого, що мала більш-менш розвинений бюрократичний апарат і єдину панівну ідеологію — ми вправі дошу-

куватися неповних форм тоталітаризму і в моїй Візантії.

Навіть така сьогодні модна ідея, відома і в Україні, як багатокультуралізм, себто переконання про рівновартість усіх культур (я на цю моду дивлюся скептично, тому що ті, хто проповідують її найенергійніше, по суті, не знайомі з багатьма культурами), навіть багатокультуралізм має витoki в еліністичній думці й літературі про «шляхетного варвара» (згадаймо про мешканця українського степу шляхетного скіфа Анахарсиса, що його описав у другому столітті нашої ери сирієць грецької культури Лукіан). І вже напевно його коріння у віці Просвіти й перед-

романтизму: згадаймо про «Перські листи» (1721) Монтеск'є, «Індуську хатину» (1791) Бернарден де Сен-П'єра, Гердерове відкриття слов'ян як великої нації, і навіть три театральні п'єси, писані у Венеції кінця XVIII віку про хоробрих слов'яндалматинців.

Невже XX вік сам не може записати на свій рахунок ні однієї не успадкованої і безперечно поганої впливової ідеї? Стисло кажучи, може, й ні, але в цьому столітті зародився один могутній і, на мій погляд, загрозливий ідейний процес: маргіналізація традиційної елітарної культури нашого світу. Традиційна елітарна культура — не просто культура еліти, бо еліта — нейтральне поняття: воно існує в кожному суспільному прошарку (згадаймо про *воров в законі*), а така культура, еліта якої цінує і зберігає традиційні вартості. Наприклад, це культура, що ставить пісні Брамса чи нудного Малера вище за пісні талановитого й може навіть улюбленого для неї Владіміра Висоцького.

Коли я розказав про це членам Гарвардського гуртка, вони спершу не дуже збагнули, в чому річ, бо спілкуючися здебільшого один з одним по різних академіях, були переконані, що вони самі не тільки не змаргіналізовані, але навпаки, перебувають і в центрі, і на вершині американського — та й світового — культурного життя. Мало допомгла й згадка про те, що ніякий нормальний письменний француз сьогодні не вважає Французьку Академію тим чинником, що нормує сучасну французьку мову й контролює її слівництво, хоч це було головним завданням *Académie française* при її заснуванні у XVII столітті, і праця цієї Академії над новим словником французької мови триває донині.

Тоді я вдався до *argumentum ad hominem*. Щоб указати слухачам, що