

ХАННА АРЕНДТ
МІЖ МИНУЛИМ
І МАЙБУТНІМ



ДУХ І ЛІТЕРА

Генріху,

двадцять п'ять років по тому

HANNAH ARENDT

BETWEEN PAST AND FUTURE

The Viking Press
NEW YORK

ХАННА АРЕНДТ

МІЖ МИНУЛИМ І МАЙБУТНІМ

ДУХ І ЛІТЕРА

Київ

У світі західної політичної філософії ім'я видатного німецько-американського філософа Ханни Арендт (1906–1975) зажило великої слави. Для політичного мислення другої половини ХХ століття особливе значення мала її капітальна праця «Джерела тоталітаризму» (1951), завдяки якій, власне, й саме поняття тоталітаризму увійшло до активної частини сучасного політичного лексикону. Широко знані у світі і її праці «Становище людини» (1958), «Про насильство» (1970), «Життя Духу» (1971).

Нині до українського читача вперше йде збірка політичних есеїв Арендт «Між минулим і майбутнім». Людина – лише настільки, наскільки вона мислить, – живе в розламі між минулим і майбутнім. Цей вузький міжчасовий прохід, у самому серці часу, на відміну від світу й культури, в середовищі яких ми народилися, не може бути успадкований. Кожна нова генерація, буквально кожна жива людина, якщо вона опинилася між нескінченим минулим та нескінченим майбутнім, повинна заново відкривати й невинно торувати цей шлях. Подані тут есеї – це спроба передати досвід того, яким чином людині мислити в тому часовому розламі – спроба без претензій на те, щоб зв'язати розірвану нитку традиції або винайти якісь новітні сурогати для заповнення цього неминучого розламу.

Відповідальні за випуск:
Костянтин Сігов та Леонід Фінберг

Переклад з англійської: Вілен Черняк
Редакція перекладу: Віктор Шовкун
Літературний редактор: Дмитро Пилипчук
Коректори: Наталя Анікієнко та Олександра Кіржнер
Художнє оформлення: Іван Григор'єв та Олександр Ходченко
Комп'ютерна верстка: Тамара Жук

Підготовка текстів: Вадим Залевський та Зінаїда Косицька
У підготовці видання брали участь науковці Києво-Могилянської академії.

Видання здійснено за сприяння
Міжнародного фонду «ВІДРОДЖЕННЯ»

ISBN 966-7888-10-X
ISBN 0 14 01.8650 6 (англ.)

УДК 130.2 : 008.2
А – 802

Арендт Х. Між минулим і майбутнім / Пер. з англ. –
К.: Дух і літера, 2002. – 321 с.

На обкладинці використано фрагмент
картини «Passion Flower» художника Рене Маргітт

РОЗЛАМ МІЖ МИНУЛИМ І МАЙБУТНІМ

Передмова

Notre héritage n'est précédé d'aucun testament («Наша спадщина дісталася нам не за заповітом») – це, мабуть, чи не найдивовижніший з усіх напрочуд лаконічних афоризмів, у якому Рене Шар, французький поет і письменник, сконцентрував суть того, що означали чотири роки участі в Русі Опору (Résistance) для цілої генерації європейських письменників та інтелектуалів¹. Катастрофічна поразка Франції, подія абсолютно для них несподівана, майже за один день спустошила політичну сцену цієї країни, віддавши її під владу маріонеткових фіглярів або повних недоумків, а їх самих, людей, які фактично ніколи не брали участі в офіційних справах Третьої Республіки, засмоктало в політику мовби у якийсь вакуум. Таким чином, не будучи заздалегідь попереджені, й, мабуть, усупереч власній волі та власним уподобанням, вони створили таку собі осібну сферу громадського життя, в якій – без офіційних атрибутів та потай від друзів і ворогів – розв'язувалися ділом і словом усі питання, що стосувалися справ країни.

Та це тривало недовго. Після кількох років, які швидко промайнули, вони звільнилися від того, що від самого початку сприймали як «тягар», і знову опинилися в полоні, як вони тепер вважали, марноти своїх особистих проблем, знову ж таки відокремленої від «світу реальності» такою собі *épaisseur triste*, «прикрою непрозорістю» приватного життя, що обертається лише навколо нічого, чи навколо себе самого. Та навіть у тих випадках, коли вони відмовлялися «повернутися до [свого] першопочатку, до [свого] мало чим наповненого способу життя», вони могли тепер прилучитися лише до давньої позбавленої глузду боротьби конфліктуючих ідеологій,

яка після поразки спільного ворога знову заповонила політичну арену, щоб розділити колишніх товаришів по зброї на численні угруповання, що не були навіть якимись політичними фракціями, і втягти їх у нескінченну полеміку та інтриги паперової війни. Справдилося те, що Шар передбачав, ясно передчував, коли справжня боротьба ще точилася: «Якщо я виживу, я знаю, що мені доведеться розлучитися з духом цих незабутніх років і мовчки відкинути (не витіснити) свій скарб». Вони втратили свій скарб.

Що ж було тим скарбом? Як це розуміли вони самі, він складався з двох, так би мовити, взаємопов'язаних частин: вони відкрили, що той, хто «приєднався до Опору, *знайшов* свою істину», що він перестав перебувати у стані «пошуків [самого себе], не маючи перед собою чітко видимої мети, а лише скоряючись примітивному почуттю невдоволення», бо відтепер він уже не підозрював себе в «нещирості», в тому, що він лише «прискіпливий, вічно всім невдоволений імітатор життя», й міг дозволити собі «ходити оголеним». У цій оголеності, з якої було зірвано всі маски, – і ті, що їх приписує носити своїм членам суспільство, і ті, які індивід самохіть одягає у своїй психологічній реакції, спрямованій проти суспільства, – вони вперше за все своє життя побачили видіння свободи, й не тому, безперечно, що вони виступили проти тиранії та речей, гірших за тиранію, – це можна було б сказати про кожного солдата союзних армій, – але тому, що вони стали тими, хто «кинув виклик» (“challengers”), відважилися взяти на себе ініціативу й тому, не відаючи або навіть не помічаючи цього, почали створювати поміж собою такий громадський простір, в якому було місце для свободи. «Під час кожної нашої спільної трапези ми запрошуємо до столу свободу. Місце залишається вільним, але для гості накрито».

Учасники європейського Опору не були ані першими, ані останніми з тих, хто втратив свій скарб. Історію революцій – від літа 1776 року у Філадельфії та літа 1789 року в Парижі й аж до осені 1956 року в Будапешті, – яка в плані політики відбиває найістотніші події новітньої доби, можна було б розповісти в алегоричній формі як казку про стародавній скарб, який за найрізноманітніших обставин раптово й

несподівано з'являється і знову зникає за всіляких загадкових обставин немов якась фата-моргана. Існує, певна річ, багато поважних причин вважати, що цей скарб ніколи не був реальністю, а лише міражем, що ми маємо тут справу не з чимось субстанціальним, а з примарою, і найголовнішим аргументом на користь цього припущення є той факт, що цей скарб досі залишається безіменним. А чи існує щось таке, не в космічному просторі, а в нашому світі земних людських справ, що не мало б бодай навіть імені? Єдиногори та чарівні феї, мабуть, наділені більшою кількістю реальних характеристик, аніж утрачені скарби революцій. А проте, якщо ми звернем о наші погляди до початку цієї епохи, а надто до десятиріч, що їй передували, ми можемо з подивом виявити, що вісімнадцяте сторіччя по обидва боки Атлантики мало назву для цього скарбу, назву, давно після того забуту і втрачену (є велика спокуса сказати: навіть до того, як було втрачено сам цей скарб). Цією назвою в Америці було «громадське щастя», назва, яку, з її підтекстом «доброчесності» та «слави», ми навряд чи розуміємо краще, ніж її французький аналог, «громадську свободу»; трудність для нашого розуміння полягає в тому, що в обох прикладах наголос робиться на слові «громадський» (public).

Проте, можливо, саме безіменність втраченого скарбу має на увазі поет, коли стверджує, що наша спадщина дісталася нам не по заповіту. Заповіт, повідомляючи спадкоємцеві, що належить йому по праву, відказує майбутньому надбання минулого. Без заповіту, або, якщо ми розкриваємо метафору, без традиції, – яка добирає і називає, яка передає і зберігає, яка вказує, де саме перебуває скарб і чого він вартий, – мабуть, не може бути заповіданої спадкоємності в часі й відтак, говорячи по-людському, – ані минулого, ані майбутнього, а можуть бути лише віковічні зміни, властиві нашому світу, та біологічні цикли живих істот у ньому. Отже, скарб було втрачено не внаслідок історичних обставин та негарздів дійсності, а через те, що ніяка традиція не передбачила ані його появу, ані його реальність, через те, що жоден заповіт не відказав його майбутньому. Втрата, – либонь, неминуча, принаймні з огляду на політичну дійсність, – була прискорена через те забуття, через ті провалини в пам'яті, які спіткали не лише

спадкоємців, а й самих дійових осіб, свідків, тих, хто протягом одного швидкоплинного моменту тримав скарб у своїх долонях, одне слово, й тих, хто ним жив. Бо спогад, який є тільки одним з видів думки, хоч і одним з найважливіших, безпорадний поза межами заздалегідь встановленої системи посилань, а людський розум лише в дуже рідкісних випадках здатний зберегти цілісність того, що не є безперервним. Тому першими, кому не вдалося пригадати, яким був скарб, були саме ті, котрі ним володіли і вважали його чимось таким незвичайним, що навіть не знали, яке йому дати ім'я. Тоді це їх не турбувало; якщо вони й не знали нічого про свій скарб, то дуже добре усвідомлювали значення ними зробленого, значення, яке було поза перемогою чи поразкою: «Дія, яка щось означає для живого, має цінність тільки для мертвого і знаходить завершення тільки в умах, які її успадковують і досліджують». Трагедія почалася не тоді, коли визволення країни в цілому зруйнувало, майже автоматично, маленькі потаємні острівці свободи, які були так чи інак приречені, а тоді, коли з'ясувалося, що немає умів, які змогли б успадкувати й дослідити, обміркувати і пам'ятати. Суть проблеми в тому, що «завершення», яке кожна реалізована подія мусить мати в умах тих, хто потім повинен розповісти історію і передати її смисл, залишилося поза їхньою увагою; а без такого розумового завершення післядії, без артикуляції, здійсненої пам'яттю, взагалі не залишається історії, яку можна було б розповісти.

У цій ситуації немає нічого, що було б абсолютно новим. Ми аж надто добре знайомі з періодичними вибухами палкого обурення інтелектом, думкою та раціональним дискурсом, що є природною реакцією людей, яким з їхнього власного досвіду відомо, що думка та дійсність розходяться, що дійсність стала непрозорою для світла думки і що думка, не прикута більше до події, як ото коло прикуте до свого центру, приречена або на те, щоб стати абсолютно незначущою, або на те, щоб повторювати старі істини, які втратили будь-яку конкретну слушність. Навіть уміння заздалегідь передчути цю загрозу було чимось уже знайомим. Коли Токвіль повернувся з Нового Світу, який він зміг так чудово описати й

проаналізувати, що його праця досі залишається класичною і пережила більш як сторіччя радикальних змін, він добре усвідомлював, що процес, який Шар згодом назвав «завершенням» дії та події, він так і не зміг осмислити; і слова Шара «Наша спадщина дісталася нам не по заповіту» прозвучали як варіація токвілівського «Відтоді, як минуле перестало освятати майбутнє, розум людини блукає в темряві»². Проте єдиний точний опис цієї загрози можна знайти, наскільки мені відомо, в одній із притч Франца Кафки, яка, будучи, мабуть, унікальною, з цього погляду, в літературі, є справжньою *λαρσβολαί*, що відкидає на подію яскраве світло, яке, проте, не освітлює її зовні, а ніби потужний пучок рентгенівських променів оголює її внутрішню структуру, яка у даному випадку є прихованою діяльністю розуму.

Ось як звучить притча Кафки³:

У нього два супротивники: один тисне на нього ззаду, від самого початку. Другий перекриває йому дорогу попереду. Він змагається з обома. Перший супротивник, зрозуміло, підтримує його в боротьбі з другим, адже він хоче проштовхнути його вперед, і так само другий підтримує його в боротьбі з першим, оскільки він штовхає його назад. Але так відбувається тільки в теорії. Бо тут присутні не лише ці двоє його супротивників, а й він сам, – а кому достеменно відомі його наміри? Хоча він мріє про те, як одного разу в найнесподіваніший момент (а для цього буде потрібна ніч, найтемніша з усіх, які були досі) він вислизне за лінію боротьби і його настановлять, узявши до уваги його досвід у боротьбі, третейським арбітром, який судитиме супротивників у їхньому змаганні одного з одним.

Історія, яку ця притча оповідає й осмислює, йде за внутрішньою логікою подій, суть яких ми знаходимо й у афоризмі Рене Шара. Вона починається, власне, саме з тієї точки, в якій наш вихідний афоризм залишає послідовність подій підвішеною, так би мовити, в повітрі. Боротьба Кафки починається, коли дія вже відбулася і коли оповідь, що є її результатом, чекає на своє завершення «в умах, які успадковують її і досліджують». Завдання інтелекту – зрозуміти, що відбулося, а таке розуміння, як вважає

Гегель, – це для людини спосіб примирити себе з дійсністю; а в кінцевому підсумку – і зі світом. Проблема в тому, що коли розум неспроможний примиритись і не схильний до порозуміння, його відразу ж затягує у свою особисту війну.

Проте, якщо розглядати проблему в історичному світлі, цій стадії розвитку сучасного розуму передували, принаймні у двадцятому сторіччі, радше дві, а не одна, попередні події. До того, як генерацію Рене Шара, якого ми обрали тут її представником, було витіснено зі сфери літературних занять у сферу дієвих зобов'язань, інше покоління, ненабагато старше за віком, звернулося до політики для розв'язання складних філософських проблем і спробувало було втекти з царства думки у царство дії. Це була саме та старша генерація, яка стала потім генерацією представників і творців того, що самі вони назвали екзистенціалізмом і що, принаймні у французькій версії, є насамперед втечею від ускладнень новітньої філософії до безумовних зобов'язань дії. А оскільки, за обставин, що склалися в двадцятому сторіччі, так звані інтелектуали – письменники, мислителі, художники, вчені тощо – могли знайти доступ до громадської сфери тільки під час революції, остання стала відігравати, як зауважив якимось Мальро (у «Надії»), «ту роль, яку колись відігравало вічне життя»: «вона спасає тих, хто її творить». Екзистенціалізм, бунт філософів проти філософії, виник не тоді, коли філософія довела свою неспроможність застосувати власні правила до сфери політики; ця невдача політичної філософії, як сказав би Платон, не менш давня, аніж сама історія західної філософії та метафізики; і він виник навіть не тоді, коли з'ясувалося, що філософія так само не спроможна виконати завдання, поставлені перед нею Гегелем та філософією історії, тобто зрозуміти й концептуально осмислити історичну дійсність та події, які зробили сучасний світ таким, як він є. Ситуація, проте, стала розпачливо безнадійною, коли було показано беззмістовність давніх метафізичних питань, тобто коли до розуміння новітньої людини дійшло, що вона мусить жити у світі, в якому її розум та її традиція думки не спроможні навіть на те, щоб поставити адекватні, змістовні запитання, не кажучи вже про те, щоб знайти відповіді на свої заплутані проблеми.

Але той, хто був по-справжньому заангажований (*engagée*) в цю боротьбу з труднощами, яка накладає на людину свої умови та зобов'язання, здавалося, все ж таки подавав надії якщо й не на те, що він зуміє розв'язати якісь проблеми, то принаймні на те, що він спроможний жити з ними без того, щоб перетворитись, як висловився одного разу Сартр, на *salaud*, лицеміра.

Відкриття того факту, що людський розум припинив, із якихось загадкових причин, функціонувати в належних формах, є, так би мовити, першим актом драми, яку ми тут розглядаємо. Я згадала про це тут, хоча й коротко, тому що без цього ми не зможемо збагнути дивовижну іронію подальших подій. Рене Шар, пишучи в останні місяці Опору, коли визволення (яке в нашому контексті означає визволення від дій) уже маячило на обрії, завершив свої роздуми закликком до тих, хто житиме в майбутньому: він закликав їх думати не менш палко та не менш наполегливо, аніж свого часу закликав діяти тих, що були їхніми попередниками. Якби хтось писав інтелектуальну історію нашого сторіччя не у формі поколінь, які змінюють одне одне, коли історик повинен із буквальною точністю описувати послідовність теорій та напрямів думки, а на тлі біографії якоїсь однієї особи, прагнучи досягти не більш як метафоричного наближення до того, що справді відбувалося в умах людей, то розумова діяльність цієї людини була б представлена як вимушене описування повного кола, причому не один раз, а двічі, першого разу, коли вона перейшла від думки до дії, а потім, коли дія, або, точніше, завершена дія, змусила її знов повернутися до думки. Тобто буде цілком доречним відзначити, що заклик думати народився у дивний проміжний період, який уклінився в історичний час, коли не тільки пізніші історики, а й самі дійові особи та свідки починають усвідомлювати, що живуть вони в часовому інтервалі, який повністю визначається речами, що вже не існують, і речами, яких іще немає. В історії вже було не раз, що саме такі часові відрізки вміщували в собі момент істини.

Тепер ми можемо повернутися до Кафки, який за логікою згаданих питань, хоча й не за їхньою хронологією, займає крайню, чи, так би

мовити, найрадикальнішу позицію. (Загадка Кафки, який протягом більш як тридцяти п'яти років своєї посмертної слави утвердив себе як один з найвизначніших наших письменників, іще не розгадана; вона полягає, передовсім, в оберненні встановлених відношень між досвідом і думкою, оберненні, яке захоплює дух. Якщо ми вважаємо самозрозумілим асоціювати багатство конкретних деталей та драматизм дії з досвідом, який дає нам задана реальність, і наділяти ментальні процеси абстрактною невизначеністю, як ціною, що її треба платити за порядок і точність, яку вони забезпечують, то Кафка, тільки завдяки силі свого інтелекту й нестандартної уяви, створив із чистого, «абстрактного» мінімального досвіду своєрідний пейзаж думки, який, без шкоди для точності, вмістив у собі все багатство, розмаїття і драматичні елементи, які характеризують «реальне» життя. Через те, що мислення було для нього найважливішим і найживотворнішим елементом дійсності, він розвинув у собі оту надприродну здатність передбачення, яка навіть сьогодні, після майже сорока років, заповнених безпрецедентними та вкрай несподіваними подіями, не перестає нас захоплювати). Наведена вище оповідь із досконалою простотою й стислістю фіксує ментальний феномен, так би мовити, думку-подію. Його ареною є поле битви, на якому сходяться в двобої сили минулого й сили майбутнього; між ними ми бачимо людину, яку Кафка називає «він», того, хто, якщо він прагне відстояти свої погляди, повинен дати бій обом силам. Отже, одночасно відбуваються дві чи навіть три битви: битва між «його» супротивниками й битва людини з кожним із них. Але той факт, що взагалі має місце битва, спричинений, як здається, лише тим, що тут присутня людина, без якої сили минулого й майбутнього, як можна припустити, давно нейтралізували б або знищили одна одну.

Насамперед треба відзначити, що не тільки майбутнє («хвиля майбутнього»), а й минуле тут розглядається як сила, а не, всупереч усім нашим метафорам, як тягар, що його людина має нести на своїх плечах, і чисті мертвої ваги живі в майбутньому можуть або навіть повинні позбутися. За словами Фолкнера, «минуле ніколи не вмирас,

воно навіть не є минулим». Крім того, це минуле, яке сягає до своїх витоків, не тягне назад, а штовхає вперед, і, всупереч тому, чого можна було б сподіватися, саме майбутнє штовхає нас назад у минуле. З погляду людини, яка завжди живе в інтервалі між минулим та майбутнім, час не є чимось суцільним, таким собі потоком безперервних послідовностей; він уривається посередині, в тій точці, де стоїть «вона»; і місцем «її» розташування є не сучасність, як ми це зазвичай розуміємо, а радше той часовий проміжок, який існує завдяки «її» постійній боротьбі, «її» протидії минулому та майбутньому. Тільки тому, що людина вклинилася в час, і лише до тієї міри, до якої вона обстоює свої погляди, плин індиферентного часу розпадається на минулий, теперішній і майбутній часи; саме це вклинення (за Августином – початок початків) є тим фактором, що розщеплює безперервність часу на сили, які потім, оскільки вони сфокусовані на тому окремому або головному предметі, який визначає напрям їхньої дії, починають боротися одна з одною і діяти на людину, як це описує Кафка.

Не ризикуючи спотворити головну його думку, можна, на мою думку, зробити й крок далі. Кафка описує, як втручання людини руйнує односпрямований потік часу, але, що досить дивно, він не відступає від традиційного уявлення, згідно з яким ми думаємо про час як такий, що рухається по прямій лінії. Оскільки Кафка дотримується традиційної алегорії прямолінійного плину часу, «він» навряд чи має досить простору для маневру, і щоразу, коли «він» прагне вийти за межі відведеного йому місця, «його» опановує мрія про простір десь над лінією сутички, – а чим іще може бути ця мрія і цей простір, як не відомою давньою мрією західних метафізиків від Парменіда до Гегеля про те, що думка має свою власну сферу – поза часом, поза простором, поза чуттям? Очевидно, те, чого бракує в даному Кафкою описі думки-події – це просторовий вимір, у якому мислення може проявити себе без необхідності повністю вийти за межі людського часу. Головною вадою Кафкиної притчі, попри всю її блискучу переконливість, є те, що навряд чи можливо дотримуватись гіпотези про прямолінійний плин

часу, коли його односпрямований потік руйнується антагоністичними силами, які спрямовані у бік людини й діють на неї. Поява людини, яка руйнує континуум часу, не може не примусити антагоністичні сили відхилитися, бодай трохи, від початкових напрямів їхньої дії, і коли це відбувається, то вони сходяться вже не в лобовому зіткненні, а під якимсь кутом. Інакше кажучи, проміжок, у якому перебуває «він», є, принаймні потенційно, не просто відрізком часу, а чимось схожим на те, що фізики називають паралелограмом сил.

В ідеальному випадку дія цих двох сил, що створюють паралелограм, у якому «він» Кафки знайшов для себе поле бою, має спричинити виникнення третьої сили, підсумкову діагональ, що виходитиме з точки, в якій згадані сили зіштовхуються і на яку вони діють. В одному відношенні діагональна сила відрізнатиметься від тих двох, що її створюють. Обидві згадані антагоністичні сили необмежені щодо свого витoku; одна виходить із нескінченного минулого, а друга – з нескінченного майбутнього; але, хоча початок кожної з них невідомий, вони мають певне закінчення, точку, в якій вони зіштовхуються. Діагональна ж сила, навпаки, буде обмеженою в розумінні свого походження, її стартова точка – це точка зіткнення антагоністичних сил, але вона буде необмеженою щодо свого кінця, оскільки вона завдячує своє походження концентрованій дії двох сил, які виходять із нескінченності. Ця діагональна сила, початок якої відомий, напрям якої визначений минулим та майбутнім, але евентуальний кінець якої лежить у невизначеності, – це досить точна метафора діяльності думки. Якби «він» Кафки був спроможний докласти своїх зусиль уздовж діагоналі, на рівній відстані від минулого й майбутнього, мандруючи по діагональній лінії, так би мовити, назад і вперед повільними ритмічними рухами, притаманними рухові плину думок, він не вийшов би за межі лінії сутички й не міг би опинитися поза боротьбою, як того вимагає притча, бо ця діагональ, хоч вона й спрямована у нескінченність, залишається прикутою до теперішнього часу й закорінена в нас; але він мав би відкрити (бувши фактично виштовхнутим його супротивниками в тому єдиному напрямку, з якого він міг би добре бачити й досліджувати те, що становить саму його

сутність, що прийшла в буття з лише його власною, самостверджувальною появою) величезний, постійно мінливий час-простір, створений і обмежений силами минулого та майбутнього; він знайшов би таке місце в часі, яке достатньо віддалене від минулого й майбутнього, щоб зіграти роль «третейського судді», місце, з якого він міг би судити боротьбу протилежних сил між собою неупередженим оком.

Проте існує спокуса додати, що це так «лише в теорії». Бо набагато ймовірніше (і Кафка часто описував це в інших своїх оповідках та притчах), що отой «він», неспроможний відшукати діагональ, яка вивела б його за межі лінії сутички в простір, ідеально сконструйований паралелограмом сил, «помре від перевтоми, виснажений тиском постійного протистояння, забувши про свої початкові наміри й упевнений лише в існуванні того розламу в часі, який, доки він житиме, буде позицією, що її він мусить обстоювати, хоч вона, мабуть, є для нього лише полем битви, а не домівкою.

Щоб уникнути непорозуміння: образи, які я тут використовую, аби позначити метафорично та в порядку спроби сучасні умови діяльності думки, можуть бути чинними лише в межах сфери ментальних явищ. Бувши застосованими до історичного або біографічного часу, жодна з цих метафор, мабуть, не матиме сенсу, бо в цих часах розламів у часі не існує. Лише тією мірою, якою людина мислить, і тією мірою, якою вона вічна – якийсь «він», як слушно називає цього індивіда Кафка, а не якийсь «хтось», – живе в повній актуальності свого конкретного буття в отому розламі між минулим і майбутнім. Цей розлам, як я підозрюю, не є новочасним явищем, він не є навіть історичною даністю, а існує відтоді, відколи людина живе на Землі. Цілком можливо, що це – сфера духу чи, радше, дорога, прокладена мисленням, та вузька стежка в проміжку між часами, яку робота думки прокладає в часі й просторі смертних людей і на якій плін думки, спогадів та очікувань зберігає все, що зустрічається їй на руїнах історичного й біографічного часу. Цей вузький проміжок поза часом і простором у самому серці часу, на відміну від світу й культури, в середовищі яких ми народилися, може бути тільки позначений, але не може бути успадкований і переданий майбутнім поколінням від минулого; кожна нова генерація, буквально кожна

жива людина, коли вона опиняється в розламі часу між нескінченним минулим та нескінченним майбутнім, мусить заново відкривати й невпинно торувати цей шлях.

Проблема, однак, у тому, що ми, мабуть, ані споряджені, ані підготовлені до такої роботи думки, до занурення в розлам між минулим і майбутнім. Протягом тривалого часу нашої історії, а точніше впродовж тих тисяч років, які минули після заснування Риму й були позначені впливом римських концепцій, цей розлам замощувався тим, що ми від римських часів називаємо традицією. Що ця традиція все більше й більше занепадала мірою того, як розвивався новітній час, ні для кого не таємниця. А коли нитка традиції нарешті урвалася, розлам між минулим та майбутнім перестав бути лише якоюсь особливою умовою для роботи думки і доступним як досвід тільки для тих небагатьох, хто зробив мислення своєю головною справою. Він став відчутною дійсністю і проблемою для всіх, тобто фактором політичного значення.

Кафка згадує про досвід, войовничий досвід, набутий «ним», який захищає свою позицію серед розбурханих хвиль зіткнення минулого з майбутнім. Цей досвід є досвідом мислення (оскільки, як ми бачили, вся притча стосується ментального феномену) і його можна набути, як і досвіду, пов'язаного з якоюсь діяльністю, тільки через практику, через спроби. (Тут, як і в інших аспектах, цей вид мислення відрізняється від таких ментальних процесів, як дедукція, індукція та умовивід, для здійснення яких можна раз і назавжди вивчити логічні правила, що ґрунтуються на несуперечності та внутрішній зв'язності, після чого залишиться тільки їх застосовувати). Вісім нарисів, які подаються нижче, є такими спробами, єдина мета яких – набути досвід у тому, яким чином мислити; вони не містять приписів, про що мислити або яку істину обстоювати. Менш за все вони прагнуть зв'язати розірвану нитку традиції або винайти якісь новостворені сурогати, щоб заповнити розлам між минулим та майбутнім. В усіх цих спробах проблема істини залишається невизначеною; предметом дослідження є виключно те, як рухатися в цьому розламі, мабуть, єдиному просторі, де одного дня, може, з'явиться істина.

Більш специфічним є те, що це спроби в галузі політичної думки, в тому плані, в якому вона виникає з повсякденності політичних колізій (хоча такі колізії згадуються лише мимохідь), і я виходжу з того, що думка сама по собі живиться подіями живого досвіду і має залишатися прив'язаною до них як до єдиних орієнтирів, що допомагають знаходити правильний напрямок. Оскільки ці спроби здійснюються між минулим і майбутнім, вони містять у собі й критику, й експеримент, але наші експерименти не мають на меті намалювати картину якогось утопічного майбутнього, а критика минулого, традиційних понять, не прагне їх «розвінчати». Більше того, критична та експериментальна частини наступних нарисів не мають чіткого розмежування, хоча, приблизно кажучи, перші три з них є радше критичними, ніж експериментальними, а останні п'ять – радше експериментальними, ніж критичними. Поступовість у зміні акцентів не є випадковою через наявність елементу експериментального дослідження в критичній інтерпретації минулого, інтерпретації, головною метою якої є відкрити справжнє походження традиційних понять, щоб заново виділити з них їхній первісний дух, який так прикро випарувався з найбільш ключових слів політичної мови (таких, як свобода і справедливість, авторитет і здоровий глузд, відповідальність і добросесність, влада й слава), залишивши після себе порожні оболонки, в які можна запхати що завгодно, незалежно від феноменальної реальності, що лежить у їх основі.

Мені здається, і, я думаю, читач погодиться зі мною, що есей як літературна форма має природну схожість зі спробами, які я маю на увазі. Як усякі збірки нарисів, ця книжка могла б, очевидно, мати більше або менше розділів – без того, щоб це змінило її характер. Їхня єдність – яка є для мене виправданням публікації їх у вигляді книги – це не єдність цілого, а послідовність ритмів, які, подібно до музичної сюїти, написані в одному й тому самому або у близько спорідненому з іншими ключі. Ця послідовність визначається її змістом. У цьому плані книга ділиться на три частини. Першу присвячено новочасному розриву традиції та поняттю історії, яким новітня епоха сподівається замінити поняття традиційної

метафізики. У другій частині обговорюються два центральні і взаємопов'язані політичні поняття – авторитет і свобода; це передбачає обговорення питань першої частини в тому розумінні, що такі елементарні й прямі запитання, як «Що таке авторитет?» та «Що таке свобода?», можуть виникнути тільки тоді, коли ми або не знаходимо більше відповідей, які передала б нам традиція, або вони вже не можуть задовольнити нас. І нарешті, чотири нариси останньої частини є щирими спробами застосувати певну модель мислення, випробувану в двох перших частинах, до найближчих актуальних проблем, з якими ми стикаємося щодня, не для того, безперечно, щоб знайти їх однозначне розв'язання, а лише в надії прояснити ці проблеми і досягти деякої впевненості при обговоренні конкретних питань.

ТРАДИЦІЯ Й НОВІТНЯ ЕПОХА

I

Наша традиція політичної думки бере свій очевидний початок у вченні Платона й Арістотеля. Як на мене, вона дійшла свого не менш очевидного кінця в теоріях Карла Маркса. Початок був закладений, коли за допомогою печерної алегорії Платон описав у «Республіці» сферу людських справ – усе, що стосувалося спільного життя людей у спільному для них світі – як царство темряви, безладу та омани, від чого ті, хто прагнув жити правдою, повинні були відвернутися й відмовитися, якщо вони хотіли відкрити для себе чисте небо вічних ідей. Кінець традиції настав, коли Маркс проголосив, що філософія та її істина містяться не поза справами людей та їхнім спільним світом, а якраз у них самих, і можуть бути «реалізовані» тільки в сукупності тих, хто живе разом, сукупності, яку він назвав «суспільством», через появу «соціальних людей» (*vergesellschaftete Menschen*). Політична філософія неодмінно передбачає певне ставлення філософа до політики; її традиція була започаткована, коли філософ відвернувся від політики, а потім повернувся до неї, щоб приміряти свої еталони до людських справ. Кінець традиції настав, коли філософ відвернувся від філософії, щоб «реалізувати» її у політиці. Саме такою виявилася спроба Маркса, яка спершу знайшла свій вияв у його рішенні (самому по собі філософському) відректися від філософії, а вдруге – в його намірі «змінити світ», а отже, й мислення тих, хто філософствує, «свідомість» людей.

Початок і кінець цієї традиції мають одну спільну характеристику, а саме, що елементарні проблеми політики ніколи не висвітлюються так яскраво, з такою безпосередністю та прямолінійною наполегливістю, як тоді, коли вони вперше формулюються і коли вони зазнали своїх остаточних випробувань. Початок, за словами Якоба Буркгардта, – це як лейтмотив, що звучить у своїх нескінченних модуляціях упродовж усієї історії західної думки. Тільки початок та кінець є, так би мовити, чистими або немодульованими; і тому лейтмотив ніколи не долинає до слухачів сильнішим і прекраснішим, ніж тоді, коли він уперше посилає світові свій гармонійний звук, і ніколи – деренчливішим та неприємнішим, ніж тоді, коли він усе ще бринить у світі, чиї звуки (і думку) він більше не спроможний гармонізувати. Випадкове зауваження Платона, яке він зробив у своїй останній праці: «Початок схожий на бога, який, доки він живе серед людей, спасає все» – *ἀρχή γὰρ καὶ θεός ἐν ἀνθρώποις ἰδριμζην σώζει πάντα*^{*} – передає істину нашої традиції; доки її початок був живий, він міг спасати все й створювати гармонію. Але в міру наближення до свого кінця він ставав деструктивним, не кажучи вже про наслідки безладу та безпорадності, які прийшли по тому, як традиція вичерпалася, і в яких ми живемо тепер.

У марксистській філософії, яка не так поставила догори ногами Гегеля, як перекинула сподом нагору традиційну ієрархію думки й дії, споглядання й праці, філософії й політики, початок, зроблений Платоном та Арістотелем, довів свою життєздатність, привівши Маркса до очевидно суперечних тверджень, передусім у тій частині його вчення, яку зазвичай характеризують як утопічну. Найважливішим є його пророцтво, що коли людство «соціалізується», «держава відімре», а продуктивність праці буде такою високою, що праця в якомусь розумінні скасує саму себе, гарантуючи таким чином майже необмежену кількість вільного часу кожному членові суспільства. Ці твердження, крім того, що вони були пророцтвом, виражали, зрозуміло, й ідеал Маркса щодо найкращої

^{*} Примітки, позначені цифрами, подано наприкінці книги.

форми суспільного устрою. Як такі вони не були утопічними; вони радше відтворювали політичні й соціальні умови того самого афінського міста-держави, яке було дослідною моделлю Платона та Арістотеля, а тому й підмурком, на який оперта наша традиція. Афінський *поліс* функціонував, не знаючи поділу на правителів і підданих, а отже, й не був державою, якщо ми застосуємо цей термін у розумінні Маркса, у згоді з традиційними визначеннями форм урядування, такими як одноосібне правління, або *монархія*, правління меншості, або *олигархія*, і правління більшості, або *демократія*. Афінські громадяни, крім того, були громадянами лише в тому випадку, якщо вони володіли дозволями, тобто мали ту свободу від праці, яку Маркс передбачає для майбутнього. Не тільки в Афінах, а й протягом усієї античності й аж до новітнього часу ті, хто працювали, не були громадянами, а ті, котрі були громадянами, були передовсім тими, хто не працював, або володів більшим майном, аніж могли б йому дати його робочі руки. Ця схожість стане ще більш разючою, якщо ми спробуємо зрозуміти, в чому справжній зміст Марксового ідеального суспільства. Дозвілля розглядається за умов відсутності держави або за умов, коли, як дуже точно передає Марксову думку знаменита формула Леніна, процес управління державою буде настільки спрощений, що кожна кухарка зможе нею управляти. Очевидно, що за таких обставин усі політичні справи, або, за спрощеною формулою Енгельса, – «управління речами», могли б зацікавити тільки кухарку або, в кращому випадку, ті «пересічні інтелекти», яких Ніцше вважав найпідготовленішими для праці в галузі громадських справ². Ця ситуація, безперечно, дуже відрізняється від актуальних умов античності, за яких, навпаки, політичні обов'язки вважалися настільки обтяжливими і такими, які забирають надто багато часу, що тим, хто їх виконував, не дозволяли займатися жодною іншою виснажливою працею. (Так, наприклад, вівчар міг претендувати на громадянство, а селянин не міг; на художника, але не скульптора, дивились як на щось вище, ніж якийсь *βύναυτος* [ремісник]; в кожному такому випадку різниця визначалася лише за критерієм зусиль). І саме в порівнянні з політичним життям пересічного повноправного громадянина грецького *поліса*, яке вимагало великих затрат

часу, філософи, а надто Арістотель, розвинули свій ідеал *σχολή*, дозвілля, яке за античних часів ніколи не означало свободу від звичайної праці, що була невід'ємною частиною людського життя, а час, вільний від політичної діяльності та державних справ.

В ідеальному суспільстві Маркса ці дві різні концепції нерозривно поєднані: безкласове та бездержавне суспільство в якийсь спосіб забезпечує властиві античності загальні умови дозвілля від праці – і водночас дозвілля від політики. Це начебто відбудеться тоді, коли «управління речами» замінить управління людьми та політичну діяльність. Це подвійне дозвілля, тобто час, вільний і від праці й від політики, філософи вважали умовою такого собі *βίος θεωρητικός*, життя, присвяченого філософії та знанням у найширшому значенні цього слова. Одне слово, ленінська кухарка житиме в суспільстві, яке забезпечить її такою самою кількістю часу, вільного від праці, яку мали вільні античні громадяни на те, щоб присвятити себе *πολιτεύεσθαι* [політичній діяльності], і кількістю часу, вільного від політики, якої грецькі філософи вимагали для тих небагатьох, хто хотів віддати все своє дозвілля філософствуванню. Ідея поєднання бездержавного (аполітичного) і майже безтрудового суспільства означала для Маркса так багато й уявлялася йому образом ідеального людства через традиційне розуміння дозвілля як *σχολή* і *otium*, тобто життя, присвяченого цілям, вищим, аніж праця чи політика.

Сам Маркс розглядав свої так звані утопії як звичайне пророцтво, і можна погодитися, що ця частина його теорій підтверджена певним розвитком, який став цілком очевидним лише в наш час. Уряд у колишньому розумінні передав чимало своїх функцій адміністративному управлінню, а постійне зростання кількості вільного часу мас має місце в усіх промислово розвинених країнах. Маркс ясно усвідомлював певні тенденції, притаманні епосі, яку привела за собою індустріальна революція, хоча він помилявся, припускаючи, що ці тенденції можна буде реалізувати лише за умов усупільнення засобів виробництва. Вплив, який мала на нього традиція, знайшов свій вираз у його баченні такого розвитку в ідеальному світі й розумінні його в термінах та поняттях,

що виникли в зовсім інший історичний період. Це не дозволяло йому бачити справжні і до того ж дуже складні проблеми, притаманні сучасному світові, й надало його слухним пророцтвам утопічного характеру. Але утопічний ідеал безкласового, бездержавного і нетрудового суспільства народився від поєднання двох зовсім не утопічних складових: відчуття певних новітніх тенденцій, які більше не вкладалися в рамки традиції, й тих традиційних понять та ідеалів, через які Маркс осмислював їх та інтегрував.

Власне ставлення Маркса до традиції політичної думки було ставленням свідомого бунту. Тому певні ключові поняття, які виражають його політичну філософію та лежать в основі й навіть виходять за межі суто наукової частини його роботи (і як такі вони залишилися в нього на все життя, від ранніх творів до останнього тому «Капіталу») він сформулював у викличному й парадоксальному дусі. Вузловими серед цих понять є такі: «Праця створила людину» (саме так сформулював цю думку Енгельс, який, хоч би що казали з цього приводу деякі учні Маркса, зазвичай тлумачив Марксові думки адекватно й лаконічно)³. «Насильство – це повитуха для кожного старого суспільного ладу, вагітного новим», тобто: насильство є повитухою історії (думка, яка повторюється в творах Маркса та Енгельса в багатьох варіаціях)⁴. І нарешті, знаменита остання теза з критики філософії Фейєрбаха: «Досі філософи тільки по-різному пояснювали світ; проте завдання в тому, щоб змінити його», яку, в світлі думок Маркса, можна представити більш адекватно як: «Філософи досить довго пояснювали світ; настав час змінити його». Бо це останнє твердження, по суті, є варіацією іншого, яке можна знайти в одному з ранніх рукописів: «Ви не можете *aufheben* [тобто поліпшити, зберегти й скасувати в гегельянському розумінні] філософію, не здійснивши її». В пізнішій праці таке саме ставлення до філософії знайшло свій вияв у пророцтві, що робітничий клас буде єдиним законним спадкоємцем класичної філософії.

Жодне з цих тверджень не можна зрозуміти, якщо розглядати їх у собі й самі по собі. Кожне з них набуває свого значення через

заперечення деяких традиційно визнаних істин, незаперечність яких не ставилася під сумнів аж до початку новітньої доби. «Праця створила людину» означає, по-перше, що саме праця, а не Бог, створила людину; по-друге, це означає, що людина, оскільки вона є розумною істотою, створює себе сама, що її людські якості є результатом її власної діяльності; це означає, по-третє, що тією характеристикою, яка відрізняє людину від тварини, її *differentia specifica* [видовою ознакою], є не розум, а праця, що вона є не *animal rationale* [тварина мисляча], а *animal laborans* [тварина працююча]; це означає, по-четверте, що не розум, доти найвищий атрибут людини, а праця, яка традиційно вважалася найпринизливішим видом діяльності, є тим, що виражає людські якості людини. У такий спосіб Маркс кидає виклик традиційному Богові, традиційній оцінці праці й традиційному прославленню розуму.

Те, що насильство – повитуха історії, означає, що приховані сили розвитку людської продуктивності, тією мірою, якою вони залежать від вільної та свідомої людської діяльності, знаходять свій вияв тільки через насильство війн та революцій. Лише в такі періоди насильства історія показує своє справжнє обличчя й розсіює морок суто ідеологічної, лицемірної балаканини. Тут теж ми бачимо очевидний замах на традицію. Насильство традиційно було *ultima ratio* [останнім аргументом] у відносинах між державами й найганебнішим із внутрішньодержавних видів діяльності і завжди вважалось найпершою ознакою тиранії. (Нечисленні спроби (в основному, з боку Мак'явеллі та Гоббса) захистити насильство від ганьби мали велике значення для проблеми влади й були досить повчальні, бо показували, що раніше владу й насильство часто плутали, проте вони мали дивовижно малий вплив на традицію політичної думки аж до нашого сьогодення.) Натомість для Маркса насильство, чи, радше, володіння засобами насильства, є невід'ємним елементом усіх форм правління; держава – це знаряддя правлячого класу, за допомогою якого він пригноблює та експлуатує, а вся сфера політичної діяльності характеризується застоюванням насильства.

Марксистське ототожнення дії з насильством містить у собі інший фундаментальний замах на традицію, який, можливо, важче осмислити, але з яким Маркс, досконалий знавець Арістотеля, мабуть, був добре обізнаний. Подвійне визначення Арістотелем людини як *ζωον πολιτικόν* та *ζῶον λόγον ἔχον*, тобто істоти, яка здійснює свою найвищу спроможність у здібності до слова у житті в *полісі*, мало на меті відрізнити грека від варвара, а людину вільну – від раба. Відмітною рисою греків було те, що вони, живучи разом у *полісі*, вирішували свої справи засобами слова, через переконування, *πείθειν* а не засобами насильства, через мовчазний примус. Тому, коли вільні люди підкорялися своїм правителям або законам *поліса*, їхня слухняність називалася *πειθαρχία*, тобто словом, яке означало, що послуху було досягнуто засобами переконування, а не сили. Що ж до варварів, то ними управляли за допомогою насильства, а рабів примушували працювати, й оскільки насильницька дія та важка праця мають ту спільну ознаку, що для підвищення своєї ефективності вони не потребують слова – варвари й раби були істотами *ἄνευ λόγου* [безсловесними], тобто вони могли існувати поряд, обходячись без словесного спілкування. Праця була для греків суто неполітичною, приватною справою, але насильство вони розглядали як засіб налагодження контакту, хоча й негативного характеру, з іншими людьми. Тому марксистське прославляння насильства містить у собі специфічне заперечення *λόγος*, слова, діаметрально протилежного насильству й традиційно найбільш людської форми спілкування. Марксистська теорія ідеологічних надбудов, у кінцевому підсумку, ґрунтується на антитрадиційній ворожості до слова й на супровідному прославлянні насильства.

Традиційна філософія знайшла б суперечність у виразі «здійснити філософію», або змінити світ відповідно до філософії, – а твердження Маркса передбачає, що зміні передуює пояснення, тобто пояснення філософом світу вказує на те, в який спосіб його можна змінити. Можливо, філософія й справді приписувала певні правила дій, хоча жоден із великих філософів ніколи не вважав це своїм найголовнішим завданням. По суті, філософія від Платона до Гегеля завжди була «не від світу цього», чи йдеться про Платона, що описував філософа як людину,

котра лише тілесно живе в полісі разом зі своїми співгромадянами, чи про Гегеля, який визнавав, що, з погляду здорового глузду, філософія – це світ, перекинутий з ніг на голову, такий собі *verkehrte Welt*. Замах на традицію, цього разу вже не як прихований натяк, а як пряме твердження Маркса, міститься в пророцтві, що світ звичайних людських справ, у якому ми обертаємось і мислимо, виходячи зі здорового глузду, стане одного дня тотожним царству ідей, в якому існує філософ, або що та ж таки філософія, яка завжди була тільки «для обраних», одного разу для кожного перетвориться на дійсність, оперту на здоровий глузд.

Ці три твердження проголошуються в традиційних термінах, які вони, однак, руйнують; вони сформульовані як парадокси й призначені для того, щоб нас шокувати. Фактично вони навіть значно парадоксальніші й завели Маркса в нетрі значно більших ускладнень, ніж він сподівався. Кожне з них містить одну фундаментальну суперечність, що залишилася нерозв'язною у своїх власних термінах. Якщо праця є найбільш людським та найбільш продуктивним із видів людської діяльності, то що станеться, коли після революції, в «царстві свободи», «працю буде скасовано», коли людина стане вільна від неї? Який вид найпродуктивнішої та найгуманнішої діяльності залишиться після цього? Якщо насильство – повитуха історії, а отже, насильницькі дії є найдостойнішими з усіх видів людської діяльності, то що станеться, коли, після завершення класової боротьби та зникнення держави, будь-яке насильство стане неможливим? Яким чином зможуть люди взагалі діяти осмислено й цілеспрямовано? І нарешті, коли філософія в майбутньому суспільстві буде як здійсненою, так і скасованою, то який вид думки залишиться після неї?

Суперечності у вченні Маркса добре відомі й відзначалися майже всіма його учнями. Здебільшого, вони пояснюються як розходження «між науковою позицією історика й моральною позицією пророка» (Едмунд Вілсон), між поглядом історика, який бачить у накопиченні капіталу «матеріальні засоби для зростання продуктивних сил» (Маркс) і поглядом мораліста, який таврує тих, хто здійснював «історичне завдання» (Маркс), як експлуататорів і людинонена-

висників. Ці та інші подібні суперечності є незначними порівняно з фундаментальною суперечністю між прославлянням праці та діяльності (на протипагу спогляданню та думці) і бездержавним, тобто бездіяльним і (майже) нетрудовим суспільством. Бо цю останню суперечність не можна ані віднести на рахунок природної різниці між молодим революційно настроєним Марксом та глибшою науковою проникливістю дещо старшого історика й економіста, ані розв'язати, припустивши можливість діалектичного розвитку, якому потрібні негатив або зло для створення позитиву або добра.

Такі фундаментальні й кричущі суперечності рідко трапляються в другорядних письменників, у яких їх можна й не брати до уваги. У діяльності великих мислителів вони опиняються в самому центрі їхньої праці й є найважливішим ключем до справжнього розуміння їхніх проблем і нових інтуїцій. У Маркса, як і в багатьох інших видатних авторів останнього сторіччя, зовні жартівливий, викличний та парадоксальний стиль маскує труднощі розгляду нових явищ у термінах старої традиції думки, за межами якої концептуальна система взагалі уявляється неможливою. Це виглядає так, ніби Маркс, не відрізняючись у цьому від Кіркегора й Ніцше, відчайдушно намагався мислити всупереч традиції, застосовуючи її ж таки концептуальні засоби. Наша традиція політичної думки розпочалася, коли Платон відкрив, що якась глибоко притаманна філософському досвіду якість відвертає його від звичайного світу повсякденного людського буття; вона закінчилася, коли від цього досвіду залишилося тільки протиставлення мислення й дії, яка, позбавляючи думку реального змісту, а дію – смислу, робить і те, й те безглуздим.

II

Сила цієї традиції, її влада над думкою людини Заходу ніколи не залежали від усвідомлення її цією останньою. Справді, в нашій історії відзначено лише два періоди, коли люди добре й навіть дуже добре відчували традицію, свідомо ототожнюючи з нею свою епоху. Це трапилось, по-перше, тоді, коли римляни засвоїли класичну грецьку

думку й культуру як свою власну духовну традицію й тому вирішили, що в історичному масштабі традиція повинна здійснювати постійний творчий вплив на європейську цивілізацію. До римлян така річ, як традиція, була невідомою; з ними вона стала й після них залишилася дороговказною ниткою, яка вела крізь минуле, й тим ланцюгом, до якого кожне нове покоління свідомо чи несвідомо було прикуте разом зі своїм розумінням світу й своїм власним досвідом. І тільки в період романтизму ми знову спостерігаємо не менш схвильоване усвідомлення та прославляння традиції. (Відкриття античності в епоху Ренесансу було першою спробою розірвати кайдани традиції і, дійшовши до витоків, визначити те минуле, над яким традиція не мала б влади). Сьогодні традицію іноді вважають суто романтичним поняттям, але роль романтизму обмежилася включенням питання про традицію до порядку денного дев'ятнадцятого сторіччя; його прославляння минулого лише позначило той момент, коли новітня епоха вже була готова змінити наш світ та загальні обставини до такої міри, що звичне покладання надій на традицію стало більше неможливим.

Кінець традиції не обов'язково означає, що традиційні поняття втратили свою владу над умами людей. Навпаки, іноді здається, що ця влада застарілих поглядів та категорій стає тим тиранічнішою, чим більше життєвої сили втрачає традиція та чим слабшою стає пам'ять про її початок; вона може повністю виявити свою примусову силу лише після того, як остаточно прийде її кінець, і люди навіть більше не повставатимуть проти неї. Принаймні, як здається, саме такий урок дають нам наслідки формалістичного й обов'язкового для всіх мислення, притаманного двадцятому сторіччю, мислення, що прийшло після того, як Кіркерор, Маркс і Ніцше кинули виклик основним вихідним положенням традиційної релігії, традиційної політичної думки й традиційної метафізики, свідомо перевернувши традиційну ієрархію понять. Проте ані наслідки двадцятого сторіччя, ані бунт дев'ятнадцятого сторіччя проти релігії не були справжньою причиною розриву в нашій історії, який виник із хаосу масової розгубленості на політичній арені та масових опінії у духовній сфері,

що їх тоталітарні режими, через терор та засилля ідеології, кристалізували в нову форму правління та панування. Режим тоталітарного панування як доконаний факт, який у своїй безпрецедентності не може бути осмислений як складова звичайних категорій політичної думки і чий «злочини» не можна судити, виходячи з традиційних моральних норм, або карати за них, користуючись засобами легальних структур нашої цивілізації, урвав суцільний плин західної історії. Розрив у нашій традиції є нині довершеним фактом. Проте він не є ані результатом чийогось заздалегідь обміркованого вибору, ані приводом для ухвалення якихось рішень у майбутньому.

Спроби всіх великих мислителів, які прийшли після Гегеля, виламати з моделей мислення, які правила Заходом більш як дві тисячі років, можливо, віщували настання цієї події й, певна річ, можуть допомогти її пояснити, але не вони були її причиною. Сама по собі ця подія позначає межу, яка відокремлює новітню добу, – що народилася з розвитком природничих наук у сімнадцятому сторіччі, досягши своєї політичної кульмінації в революціях вісімнадцятого та давши свої головні наслідки після промислової революції дев'ятнадцятого, – від світу двадцятого сторіччя, початок існування якого ознаменувався ланцюгом катастроф, спричинених Першою світовою війною. Вважати мислителів нової доби, а надто тих, які в дев'ятнадцятому сторіччі збунтувалися проти традиції, відповідальними за всі структури та режими двадцятого сторіччя є скорше небезпечним, аніж несправедливим. Наслідки, що знайшли свій вияв у реальному явищі режиму тоталітарного панування, виходять далеко за межі найрадикальніших або найавантюристичніших ідей будь-кого з тих мислителів. Їхня велич полягає в тому факті, що вони сприймали свій світ як заповнений новими проблемами й дилемами, з якими наша традиція думки була неспроможна впоратися. В цьому розумінні їхній власний відхід від традиції, незалежно від того, наскільки виразно він був проголошений (це схоже на те, як діти підбадьорюють себе, перегукуючись усе голосніше й голосніше, коли блукають у темряві), не був також і навмисним актом їхнього власного вибору. Якщо темрява

їх і лякала, то своєю мовчазністю, а не розривом у традиції. Цей розрив, коли він справді відбувся, розсіяв темряву, й тому тепер навряд чи ми зможемо почути надривний «патетичний» голос їхніх творів. Але гуркіт остаточного вибуху потопив також і попередню зловісну мовчанку, яка досі відповідає нам, коли ми наважуємося спитати, за що, а не проти чого, ми боремось.

Та ні мовчанка традиції, ні той опір, який чинили їй мислителі дев'ятнадцятого сторіччя, ніколи не зможуть пояснити, що ж насправді сталося. Ненавмисний характер розриву надає йому певної невідворотності, яка може бути притаманна тільки події і ніколи – думці. Бунт проти традиції, що вибухнув у дев'ятнадцятому сторіччі, не вийшов за межі суто традиційної схеми; а на рівні чистої думки, яку навряд чи могло тоді турбувати щось більше, ніж суто негативний досвід передчуття, побоювання та зловісної мовчанки, була можлива лише радикалізація, а не якийсь новий початок і перегляд минулого.

Кіркегор, Маркс і Ніцше стоять біля закінчення традиції, якраз перед тим, як настав розрив. Їхнім безпосереднім попередником був Гегель. Саме він був тим, хто вперше побачив усю світову історію як єдиний безперервний процес, і це величезне досягнення означало, що сам він перебував поза будь-якими системами або віруваннями минулого, які претендували на абсолютний авторитет, що він керувався лише ниткою безперервності самої історії. Нитка історичної безперервності стала першим заміником традиції; за її допомогою переважна більшість найдивергентніших цінностей, найсуперечливіших думок та найконфліктніших авторитетних настанов, які всі були спроможні якось функціонувати разом, були зведені до однолінійного, діалектично несуперечливого розвитку, що мав на меті відкинути не традицію як таку, а абсолютний авторитет усіх традицій. Кіркегор, Маркс і Ніцше залишилися гегельянцями тією мірою, якою вони бачили історію минулої філософії як певне ціле, що розвивалося діалектично; їхньою великою заслугою було те, що вони радикалізували цей новий підхід до минулого в єдиний спосіб, через який цей підхід міг розвиватися далі, а саме – поставили під сумнів ієрархію понять,

яка керувала західною філософією від часів Платона і яку Гегель ще вважав істинною.

Кіркегор, Маркс і Ніцше – для нас ніби віхи на шляху до минулого, яке втратило свій авторитет. Вони були першими, хто наважився думати не під диктовку якогось авторитету; проте за будь-яких обставин вони ще не могли вийти з категорійної структури великої традиції. В деяких відношеннях ми перебуваємо в ліпшому становищі. Нас більше не турбує та зневага, що її вони почували до «освічених філістерів», тих, котрі впродовж усього дев'ятнадцятого сторіччя намагалися компенсувати втрату справжнього авторитету нещирим звеличенням культури. Сьогодні для більшості людей ця культура виглядає як звалище руїн, що не тільки не може претендувати на якийсь авторитет, а й навряд чи може пробудити до себе якийсь інтерес. Цей факт може здатися прикритим, але те, що за ним криється, дає неабиякий шанс зазірнути в минуле поглядом, не спотвореним будь-якою традицією, з тією прямою, яка зникла з арени західного читання й слухання відтоді, як римська цивілізація підпала під авторитет грецької думки.

III

Деструктивні спотворення традиції повністю були спричинені людьми, що пережили якийсь новий досвід, через який вони майже відразу намагалися переступити й перетворити його на щось старе. Стрибок Кіркегора від сумніву до віри був цілковитим оберненням та перекрученням традиційних взаємовідносин між розумом та вірою. Він був відповіддю на новочасну втрату віри не лише в Бога, а й у розум, що було властивим декартівському *de omnibus dubitandum est* [в усьому сумнівайся], з покладеною в його основу підозрою, що речі можуть бути не такими, якими вони здаються, і що злий дух може умисне й назавжди сховати істину від людського розуму. Стрибок Маркса від теорії до дії та від споглядання до праці відбувся після того, як Гегель перетворив метафізику на філософію історії, а філософа на історика, оберненому назад погляду якого десь у самому кінці часу відкриється, зрештою, значення становлення й руху, а не буття

та істини. Стрибок Ніцше від позачуттєвого трансцендентного царства ідей та вимірів до почуттєвості життя, його «платонізм навпаки» або «переоцінка цінностей», як він сам волів це називати, був останньою спробою відійти від традиції, під час якої йому вдалося тільки поставити традицію з ніг на голову.

Хоча ці бунти проти традиції різні у своєму змісті й намірах, їхні результати мають загрозливу схожість: Кіркегор, перестрибнувши від сумніву до віри, приніс у релігію сумнів, перетворив наступ новітньої науки на релігію на внутрішньорелігійну боротьбу, так що після того ширій релігійний досвід став можливим лише в напрузі між сумнівом та вірою, в катуванні чисісь віри чиїмись сумнівами та у відпочинку від цих мук через палке ствердження абсурдності як людської поведінки, так і людської віри. Не можна знайти більш яскравого підтвердження такої ситуації з новітньою релігією, як той факт, що Достоевський (либонь, найкваліфікованіший психолог новітніх релігійних вірувань) утілює чисту віру саме в образах Мишкіна, «ідіота», та Альоші Карамазова, чистого серцем тільки тому, що він був «простий».

Щодо Маркса, то коли він перестрибнув від філософії до політики, він приніс у практику теорію діалектики, зробивши політичну діяльність більш теоретичною, більш, аніж будь-коли, залежною від того, що ми назвали б сьогодні ідеологією. А що, крім того, трампліном для нього була не філософія в давньому метафізичному розумінні, а гегелівська філософія історії, подібно до того, як трампліном для Кіркегора була Декартова філософія сумніву, – то він спроектував «закон історії» на політику і дійшов до того, що відкинув значущість не тільки думки, а й дії, не тільки філософії, а й політики, коли почав наполягати на тому, що обидві вони, і дія, і думка, є лише функціями суспільства й історії.

Ніцшеанський поставлений з ніг на голову платонізм, ствердження ним життя та почуттєво й матеріально даного як протилежності надпочуттєвим і трансцендентним ідеям, які, від часів Платона, вважалися сутностями, що вимірюють, оцінюють дане і наповнюють його значенням, завершився тим, що називається зазвичай нігілізмом. А

проте Ніцше не був нігілістом, навпаки, він був першим, хто намагався подолати нігілізм, що криється не в поняттях мислителів, а в дійсності новочасного життя. Що він насправді відкрив у своїх спробах із «переоцінки», то це те, що в рамках цієї категорійної структури почуттєве втрачає свій *raison d'être*, коли видалити з його підґрунтя надпочуттєве та трансцендентне. «Ми скасували справжній світ: який же світ залишився? Мабуть, світ видимостей?... Та ні! Разом зі справжнім світом ми скасували й світ видимостей»⁵. Ця інтуїція у своїй елементарній простоті має стосунок до всіх операцій перетворення, в яких традиція знайшла свій кінець.

Чого бажав Кіркегор, то це відстояти гідність віри в її боротьбі з новітнім розумом та раціональним мисленням, як ото Маркс прагнув відстояти гідність людської діяльності в боротьбі з новітніми тенденціями історичного споглядання та релятивізації і так само як Ніцше хотів відстояти гідність людського життя в боротьбі з безпорадністю новітньої людини. Традиційні протиставлення *fides* [віри] та *intellectus* і теорії та практики взяли свої реванші відповідно в Кіркегора та в Маркса, як і протиставлення між трансцендентним та почуттєвим взяло реванш у Ніцше й не тому, що ці протиставлення все ще коренилися у вагомому людському досвіді, а, навпаки, через те, що вони стали всього лиш концепціями, за межами яких, проте, взагалі не здавалася можливою будь-яка вичерпна думка.

Те, що ці три знаменні й свідомі повстання проти традиції, яка втратила свою *архі*, свій початок та першопричину, були приречені на самопоразку, – не привід для того, щоб ставити під сумнів ані їхню велич, ані їхнє значення для розуміння новітнього світу. Кожна спроба, на свій власний манер, враховувала ті особливості нового часу, які були несумісні з нашою традицією, і це відбувалося ще до того, як новітній час проявив себе в усіх своїх аспектах. Кіркегор знав, що несумісність новочасної науки з традиційними віруваннями пов'язана не з якимись особливими науковими відкриттями, які цілком можуть бути інтегровані в релігійні системи та абсорбовані релігійними віруваннями, бо вони ніколи не будуть спроможні

відповісти на ті запитання, які ставить релігія. Він знав, що ця несумісність пов'язана радше з конфліктом між духом сумніву й недовіри, який, у кінцевому підсумку, може вірити лише в те, що створено ним самим, і традиційним беззастережним сприйманням того, що являється у своєму істинному бутті перед людським розумом та чуттями. Новітня наука, за словами Маркса, була б «зайвою, якби зовнішність та суть речей були тотожними»⁶. Позаяк наша традиційна релігія є, за самою своєю суттю, релігією одкровення і стверджує, в гармонії з античною філософією, що істина – це те, що нам відкривається, що істина – це одкровення (хоча навіть значення цього одкровення можуть бути настільки ж відмінними, як відмінні між собою *ἀλήθεια* [істина] та *δῆλωσις* [свідчення] філософа від есхатологічного настрою раннях християн, що чекали на *ἀποκάλυψις* [одкровення] другого пришествя)⁷, – новочасна наука стала значно небезпечнішим ворогом релігії, аніж могла ним бути традиційна філософія, навіть у її найбільш раціональних версіях. Проте спроба Кіркегора врятувати віру від лютого нападу сучасності зробила навіть релігію сучасною, тобто об'єктом сумніву та недовіри. Традиційні вірування розпалися й перетворилися на абсурд внаслідок намагань Кіркегора зміцнити їх, твердячи, що людина не може покладатися на свій розум або почуття при розпізнаванні істини.

Маркс знав, що несумісність між класичною політичною думкою та новочасними політичними обставинами почалася з Французької та Промислової революцій, які спільно піднесли працю, традиційно найменш престижний з усіх видів людської діяльності, на найвищий рівень продуктивності й мали на меті утвердити одвічний ідеал свободи за нечуваних умов універсальної рівноправності. Він знав, що це питання лише формально порушується в ідеалістичних твердженнях про рівність людей, про природну гідність кожної людської істоти і що надання трудящим права голосу є лише формальним його розв'язанням. Це було не проблемою справедливості, яку можна було б розв'язати, передавши новому класові робітників те, що йому належить, після чого старий порядок *sum cuique* [кожному своє] відновився б і функціонував би, як

і колись. Тут має місце факт фундаментальної несумісності між традиційними поняттями, згідно з якими праця як така є символом підпорядкування людини необхідності, і новітньою епохою, що підносить працю на той рівень, де вона виражає позитивну свободу людини, свободу продуктивності. Саме від могутнього впливу з боку праці, інакше кажучи, з боку необхідності в традиційному розумінні, Маркс намагався врятувати філософську думку, яку традиція вважала найбільш вільним із усіх видів людської діяльності. Проте, коли він проголосив, що «ви не можете скасувати філософію без того, щоб її здійснити», він почав підпорядковувати думку ще й безжальному деспотизму необхідності, «залізного закону» продуктивних сил суспільства.

Ніцшеанська девальвація цінностей, подібно до трудової теорії цінності Маркса, виникла з несумісності між традиційними «ідеями», що як трансцендентні величини застосовувалися для розпізнавання й вимірювання людських думок та дій, та новочасним суспільством, яке поступово звело всі ці норми до норм взаємин між його членами, надавши їм статусу функціональних «цінностей». Цінності – це соціальні вигоди, які не мають самостійного значення, але, як і інші вигоди, існують у вічно змінній релятивності суспільних зв'язків та взаємин. Через цю релятивізацію як ті речі, що їх виробляє людина для своїх потреб, так і норми, керуючись якими вона живе, піддаються істотним змінам: вони стають об'єктами обміну, причому носієм їхньої «цінності» є суспільство, а не людина, яка ними користується та їх оцінює. «Добро» втрачає свої властивості як ідея, як норма, за допомогою якої добре та погане можуть бути виміряні й розпізнані; воно стає цінністю, яку можна обміняти на інші цінності, такі як вигода чи могутність. Власник цінностей може відмовитися від такого обміну й зробитися «ідеалістом», для якого цінність «добра» вища за цінність вигоди; але це аж ніяк не робить «цінність» добра менш відносною.

Термін «цінність» завдячує своє походження соціологічній тенденції, яка навіть до Маркса була досить помітною у відносно новій науці – класичній економії. Маркс до того ж добре собі усвідомлював

той факт (про який суспільні науки згодом забули), що ніхто, «якщо розглядати його окремо», не виробляв цінності, й що продукти «стають цінностями лише в їхньому суспільному взаємозв'язку»⁸. Розрізнення ним «цінності для споживання» та «цінності для обміну» віддзеркалює відмінність, яка існує між речами, що їх люди споживають і виробляють, та їхньою суспільною цінністю, а його постійне наголошування на більшій автентичності цінностей для споживання, як і те, що він часто описував зростання значущості цінностей для обміну як такий собі первородний гріх на початковій стадії ринкової економіки, – все це віддзеркалює його власне безпорадне і, можна сказати, сліпе визнання неминучості майбутньої «девальвації цінностей». Народження суспільних наук може бути віднесене до того часу, коли всі речі, як «ідеї», так і матеріальні об'єкти, були прирівняні до певних цінностей, так що зрештою все згадане стало брати свій початок у суспільстві і мати стосунок до суспільства, *bonum* [добро] й *malum* [зло] – не меншою мірою, ніж матеріальні об'єкти. В суперечці, що є джерелом цінностей – капітал чи праця, звичайно лишали поза увагою те, що ніколи за часів, які передували початковій стадії промислової революції, не вважалося, що цінності, а не речі, є результатом продуктивної спроможності людини, або що все те, що існує, має стосунок до суспільства, а не до людини, «взятої ізольовано». Поняття «соціалізованих людей», чия поява в майбутньому безкласовому суспільстві пророкував Маркс, фактично є основним положенням як класичної, так і марксистської економії.

Тому цілком природно, що проблемне питання, яке особливо турбувало всі пізніші «філософії цінностей»: як відшукати єдину найвищу цінність, щоб за її допомогою вимірювати всі інші, – мусило вперше виникнути в економічних науках, які, за словами Маркса, намагаються «квадратизувати круг – знайти ідеальну незмінну цінність, що правила б за еталон для інших». Маркс вірив, що він знайшов такий еталон у робочому часі, й наполягав, що цінності для споживання, «які можна придбати без трудових затрат, не мають обмінної цінності» (хоча вони зберігають свою «природну корис-

ність»), так що сама наша Земля «не має цінності», оскільки вона не представляє собою «об'єктивізовану працю»⁹. Через такий висновок ми підходимо впритул до радикального нігілізму, до такого заперечення всього даного, про яке ще дуже мало знали ті, хто повставав проти традиції в дев'ятнадцятому сторіччі, і яке утвердилося тільки у суспільстві сторіччя двадцятого.

Ніцше, либонь, не дуже розумів походження, так само як і новітній характер терміна «цінність», коли у своїй боротьбі з традицією він застосовував його як ключове поняття. Та коли він зайнявся девальвацією поточних цінностей суспільства, це незабаром призвело до своїх очевидних наслідків. Ідеї, у розумінні абсолютних величин, стали ідентифікуватися за допомогою суспільних цінностей до такої міри, що вони просто переставали існувати, як тільки їхній ціннісний характер, їхній соціальний статус було піддано випробуванню. Ніхто краще за Ніцше не знав, як пройти звивистим шляхом новітнього духовного лабіринту, де сховані спогади та ідеї минулого так, ніби вони завжди були тими цінностями, від яких суспільство відмовлялося щоразу, коли воно прагнуло до кращих та новіших вигод. До того ж він добре усвідомлював глибокий нонсенс нової «безцінної» науки, яка швидко виродилася в сциєнтизм та загальну наукову забобонність і яка ніколи, попри всі твердження протилежного характеру, не мала нічого спільного з римським ставленням до історії, за принципом *sine ira et studio* [без гніву та упередженості]. Бо тоді як останнє вимагало судити про речі без зневаги й шукати істину без надмірного запозяття, ця *wertfreie Wissenschaft*^{*}, яка більше не мала змоги оцінювати, тому що втратила свої еталони оцінки, і вже не змогла б знайти істину, бо відчувала сумнів у тому, що вона існує, уявила собі, що зможе одержати значущі результати лише тоді, коли відкине останні рештки цих абсолютних еталонів. І коли Ніцше проголосив, що він відкрив «нові й більш високі цінності», він став першою жертвою ілюзії, якої сам він і допомагав позбутися, прийнявши старе традиційне поняття виміру за допомогою

* Вільна від цінностей наука (*nihil.*).

трансцендентних величин у його найновішій та найбридкішій формі, й у такий спосіб знову вніс релятивність та обмінну спроможність цінностей у ті самі сутності, абсолютну вартість яких він прагнув утвердити, – могутність, життя і любов людини до свого земного існування.

IV

Самопоразка – результат усіх трьох викликів, кинутих традиції у дев'ятнадцятому сторіччі – це єдине і, може, найменш істотне з того, чого домоглися спільними зусиллями Кіркегор, Маркс і Ніцше. Важливішим є той факт, що кожен із цих бунтів здається спрямованим проти одного явища, яке вони знову й знову обирали своїм об'єктом: Кіркегор хоче захистити конкретну людину, що страждає, виступаючи проти сумнівних абстракцій філософії та її концепції людини як *animal rationale*; Маркс твердить, що людські якості людини слід шукати в її продуктивній та активній силі, яку в її найелементарнішому розумінні він називає робочою силою; Ніцше наполягає на існуванні життєвої продуктивності, на людській волі та прагненні до влади. Абсолютно незалежно один від одного – жоден із них навіть не знав про існування інших – вони дійшли висновку, що успіх такого починання за традиційних умов може бути досягнутий лише через ментальну операцію, яку найкраще можна описати в термінах стрибків, інверсій і перестановці понять із ніг на голову: Кіркегор каже про свій стрибок від сумніву до віри; Маркс укотре перевертає Гегеля, чи радше «Платона та всю платонівську традицію» (Сідні Гук), «ставлячи його (чи її) з ніг на голову», перестрибуючи «з царства необхідності в царство свободи»; а Ніцше розуміє свою філософію як «інвертований платонізм» і «трансформацію всіх цінностей».

Операції перевертання, якими закінчилася традиція, висвітлюють її початок із двох боків. Саме твердження про існування однієї з двох протилежностей – *fides* на протилежності *intellectus*, практики на протилежності теорії, почуттєвого, швидкоплинного життя на протилежності перманентній, незмінній, надпочуттєвій істині – немінуче висвітлює її замовчуваний

зворотний бік і показує, що обидва вони мають значення і смисл лише в їхньому протистоянні. Крім того, [здатність] мислити в термінах такого протистояння не є чимось samozрозумілим, а ґрунтується на першій операції перевертання, на якій, у кінцевому підсумку, ґрунтуються всі інші, бо саме вона визначає протилежності, напруга між якими забезпечує рух (розвиток) традиції. Таким першим основним перевертанням (обертанням) є *περιχωρητή της ψυχής* [перевертання душі] в Платона, те переосмислення всього людського буття, про яке він розповідає, – так ніби це оповідання, що має початок та кінець, а не просто розумова операція – у притчі про печеру в «Республіці».

Розповідь про печеру розгортається у три стадії: перше обертання відбувається в самій печері, коли один з її мешканців звільняється від кайданів, у які закуті «ноги й шиї» пожильців, внаслідок чого їхні очі силоміць прикуті до екрана, на якому з'являються тіні та образи речей. Після цього він обертається й дивиться на задню стіну печери, де штучне світло показує речі в печері такими, якими вони насправді є. Потім він виходить із печери й знову обертає погляд, дивлячись на відкрите небо, де з'являються ідеї, що показують справжню й одвічну сутність речей у печері, освітлених сонцем, цією ідеєю ідей, сонцем, яке робить людину спроможною бачити, а ідеям надає змогу освітлювати шлях. Наприкінці наш герой мусить повернутися до печери, покинути царство вічних незмінних сутностей і знову оселитись у царстві тлінних речей та смертних людей. Кожне з цих «обертань» супроводжується втратою відчуття та орієнтації: очі, що призвичаїлися до неясних тіней на екрані, засліплює вогнище у печері; потім очі, призвичаєні до тьмяного світла штучного вогнища, засліплюються сяйвом, що його випромінюють ідеї; і нарешті очі, які вже звикли до сонячного світла, знову мусять призвичаїтись до темряви в печері.

За цими перевертаннями-обертаннями, що їх Платон вимагає тільки від філософа, який любить істину й світло, криється ще одна інверсія, зображена в загальних рисах у безкомпромісній полеміці Платона з Гомером і гомерівською релігією, і зокрема через композицію наведеної вище розповіді, що є таким собі запереченням та оберненням гоме-

рівського опису царства тіней у одинадцятій книзі «Одіссеї». Паралель між образами в печері та царством тіней (неясні, безтілесні, нечуттєві рухи душі в гомерівському царстві тіней відповідають незнанню та нечутливості істот у печері) є непомильною, бо вона підкреслена використанням Платоном слів *ξιδωλον*, образ, та *σκία*, тінь, які були, власне, ключовими словами Гомера, якими він описував життя після смерті в підземному світі. Інверсія гомерівської «позиції» є очевидною; це виглядає так, ніби Платон йому каже: «У підземному світі відбувається не життя безтілесних душ, а життя тіл; у протилежність небу та сонцю Земля подібна до царства тіней; образи й тіні є об'єктами тілесних відчуттів, а не оболонкою безтілесних душ; справжнім та реальним є не світ, у якому ми оселяємося й живемо і який мусимо покинути після смерті, а ідеї, побачені та осмислені очима розуму». В якомусь розумінні платонівське *περὺχ* [обертання] було інверсією, через яку все, у що звичайно вірили в Греції згідно з релігією Гомера, перекинулося з ніг на голову. Це виглядає так, ніби підземне царство тіней вийшло на поверхню Землі¹⁰. Але ця інверсія насправді не перевернула Гомера з ніг на голову чи навпаки, оскільки дихотомія, виключно в межах якої така операція може відбутися, є не менш чужа думці Платона, який ще не користувався заздалегідь детермінованими протиставленнями, аніж була вона чужа світові Гомера. (Тому ніяка інверсія традиції ніколи не зможе поставити нас у вихідну «позицію» Гомера; мабуть, помилкою Ніцше якраз і було те, що він думав, ніби його інвертований платонізм може привести його назад до доплатонівського способу мислення). Щодо Платона, то він висунув свою доктрину ідей у формі інверсії Гомера виключно в політичних цілях; але при цьому він розробив схему, в межах якої такі операції перевертання – це не притягнуті за вуха штучні прийоми, а дії, заздалегідь детерміновані самою концептуальною структурою. Розвиток філософії в період пізньої античності в різних школах, які боролися між собою з фанатизмом, що не знав собі рівних у дохристиянському світі, складався з інверсій та зміщення наголосу на те або те з двох протилежних понять, став можливим завдяки здійсненому Платоном відокремленню світу суто примарних зовнішніх

проявів від світу справжніх вічних ідей. Сам він дав перший приклад переходу з печери під небосхил. Коли Гегель коштом останнього гігантського зусилля зібрав нарешті в єдине ціле, придатне до саморозвитку, різноманітні складові традиційної філософії, що розвинулися з вихідної концепції Платона, відбувся, хоча й на значно нижчому рівні, такий самий поділ на дві конфліктні школи, й ліві та праві, ідеалістичні та матеріалістичні гегельянці змогли протягом короткого часу домінувати у філософській думці.

Значення замахів Кіркегора, Маркса та Ніцше на традицію, – хоча жоден із них не був би на це спроможний без синтезу досягнень Гегеля та його історичної концепції, – полягає в тому, що вони здійснили значно радикальнішу інверсію, ніж прості операції перевертання-обертання в контексті не зовсім звичайних протиставлень сенсуалізму й матеріалізму, сенсуалізму й ідеалізму, і навіть іманентизму й трансценденталізму. Якби Маркс був тільки «матеріалістом», який опустил «ідеалізм» Гегеля на грішну землю, його вплив був би таким же короткочасним і обмеженим вченими дискусіями, як і вплив його сучасників. Головна теза Гегеля полягала в тому, що діалектичний розвиток думки ідентичний діалектичному розвитку самої матерії. Таким чином він хотів перекинути через відкриту Декартом безодню між людиною, визначеною як *res cogitans*, та світом, визначеним як *res extensa*, між спогляданням і дійсністю, мисленням і буттям. Духовна безпритульність новочасної людини знаходить свій перший вираз у цій картезіанській проблематиці та відповіді Паскаля на неї. Гегель претендував на те, що відкриття ним діалектичного розвитку як універсального закону, що керує як розумом та справами людей, так і внутрішньою «причиною» подій, – це щось навіть більше, ніж просто відкриття відповідності між *intellectus* та *res*, збіг яких докартезіанська філософія визнавала за істину. Включивши дух та його самореалізацію в діалектичний розвиток, Гегель вважав, що йому вдалося довести онтологічну ідентичність матерії та ідеї. Тому для Гегеля не могло мати великого значення, чи цей розвиток починають вивчати, відштовхуючись від свідомості, що в якийсь момент починає «матеріалі-

зватися», чи обирають за відправну точку матерію, яка, розвиваючись у бік «спіритуалізації», сама наділяє себе свідомістю. (Наскільки мало Маркс сумнівався, що фундаментальні засади його вчителя були саме такими, видно з тієї ролі, яку він приписує самосвідомості у формі класової свідомості в історії). Інакше кажучи, Маркс був не більшим «діалектичним матеріалістом», аніж Гегель «діалектичним ідеалістом»; сама концепція діалектичного *розвитку*, наскільки Гегель вважав її певним універсальним законом і наскільки Маркс її сприймав, робить вирази «ідеалізм» та «матеріалізм» як визначення філософських систем безглуздими. Маркс, а надто у своїх ранніх працях, досить добре це усвідомлює і визнає, що суть його заперечення як традиції, так і Гегеля, полягає не в «матеріалізмі», а у відмові визнати, що людське життя від тваринного відрізняє *ratio*, бо той же таки Гегель вважав, що «людина – це, за своєю суттю, дух», а для молодого Маркса людина – це передусім природна істота, наділена здатністю діяти (*ein tätiges Naturwesen*), а її діяльність залишається «природною», тому що це праця – такий собі метаболізм, тобто обмін речовин між людиною та природою¹¹. Його перевертання-обертання, подібно до перевертань-обертань Кіркєгора та Ніцше, спрямоване в саму суть проблеми; усі вони ставлять під сумнів традиційну ієрархію людських спроможностей, або, інакше кажучи, вони знову запитують, яка суго людська якість притаманна людині; проте вони не мають наміру будувати філософські системи або *Weltanschauungen** на тому або тому припущенні.

Від самого початку піднесення новітньої науки, дух якої виражений у картезіанській філософії сумніву та недовіри, концептуальна система традиції була в небезпеці. Дихотомія між спогляданням та дією, традиційна ієрархія, яка приписувала, що істина відкривається у своєму найвищому вияві тільки в процесі мовчазного та бездіяльного спостереження, не могла знайти підтримки за умов, коли наука стала активною і *діяла* для того, щоб пізнати. Зі зникненням віри в те, що

* Світогляди (нім.).

речі виглядають такими, якими вони насправді є, концепція істини як одкровення стала сумнівною, а з нею похитнулася й віра у явленого в одкровенні Бога. Поняття «теорії» змінило своє значення. Воно не означало більше систему раціонально поєднаних істин, що як такі були не створені, а дані розуму й відчуттям. Воно стало радше новітньою науковою теорією, що є робочою гіпотезою, яка змінюється відповідно до своїх результатів і чия достовірність залежить не від того, що вона «відкриває», а від того, як вона «працює». Внаслідок цього ж таки процесу ідеї Платона втратили свою монопольну владу висвітлювати світ і Всесвіт. Спершу вони стали тим, чим вони були для Платона, тільки у своєму відношенні до сфери політики, еталонів і засобів виміру, або силами регулювання та обмеження власного мислячого розуму людини – саме такими вони представлені в Канта. Потім, коли пріоритет розуму над дією, нав'язування розумом своїх правил поведінки людям було втрачено в процесі перетворення світу в цілому, внаслідок промислової революції, – перетворення, успіх якого, здається, довів, що дії та продукти творчості людини диктують розуму свої правила, – ці ідеї стали простими цінностями, вагу яких визначає не якась одна людина чи багато людей, а суспільство в цілому у своїх вічно змінних функціональних потребах.

Ці цінності в їхній зовнішній та внутрішній мінливості є єдиними «ідеями», які залишені (і які зрозумілі) «соціалізованим людям». Це ті люди, які вирішили ніколи не покидати того, що для Платона було «печерою» повсякденних людських справ, і ніколи не виходити на свій страх і ризик у світ та життя, яких загальна функціоналізація новітнього суспільства позбавила, можливо, однієї з їхніх найтрадиційніших характеристик – здатності дивуватися, чому те або те є таким, яким воно є. Цей дуже реальний розвиток віддзеркалений та передбачений у політичній думці Маркса. Перевернувши традицію з ніг на голову в межах її власної схеми, він не позбувся насправді ідей Платона, хоча й помітив хмари на ясномому небі, там, де ці ідеї, як і багато інших сутностей, стали одного разу видимими для людського ока.

ПОНЯТТЯ ІСТОРІЇ:

давнє і сучаснє

I: Історія і природа

Почнімо від Геродота, якого Цицерон називав *pater historiae* [батьком історії] і який залишився батьком західної історіографії¹. У першому реченні «Перських війн» він каже, що метою його діяльності є зберегти все, що завдячує своє існування людині, *τὰ γενομένα εἰς ἀνθρώπων*, аби час не знищив її, і винагородити греків та варварів за їхні славні, подиву гідні діяння заслуженою хвалою, аби бути певним, що майбутні покоління збережуть про них пам'ять, а отже, слава про них сягатиме у віках.

Це багато про що говорить, але далеко не про все. Турбуватися про безсмертя для нас не є чимось samozрозумілим, а Геродот, для якого це було саме таким, не дуже багато розповідає про це. Його розуміння завдань історії – вберегти людські діяння від марноти, яку несе забуття, – закорінене у грецькому уявленні про природу, яка включала в себе всі речі, що з'явилися на світ самі по собі без допомоги людини чи бога (боги Олімпу не претендували на те, що світ був створений ними²) і тому є безсмертними. Оскільки природні речі присутні в природі завжди, їх навряд чи можна не помітити або забути; а оскільки вони мають існувати вічно, вони не потребують людської пам'яті для свого подальшого існування. Всі живі створіння, не виключаючи й людину, перебувають у цій сфері вічного буття, й Арістотель відверто запевняє нас, що людині, позаяк вона є природною істотою і належить до біологічного виду людства, притаманне безсмертя; через повторюваний цикл життя природа забезпечує те саме вічне буття як речам, що народжуються і вмирають, так і тим, що існують

незмінно. «Буття для живих створінь – це життя», а вічне буття (*ἀεὶ εἶναι*) забезпечується *ἀειγενής*, вічним відтворенням виду³.

Безперечно, що ця вічна повторюваність «є найближчою з можливих апроксимацій світу становлення до світу існування»⁴, але вона не робить, звичайно ж, окрему людину безсмертною; навпаки, на тлі космосу, в якому все безсмертне, саме смертність є ознакою людського існування. Люди «смертні», й лише вони є смертними істотами, бо тварини існують тільки як представники біологічного виду, а не як особистості. Смертність людини зумовлена тим фактом, що життя особистості, *βίος*, з його чітко визначеною біографією від народження до смерті, виокремлюється з біологічного життя, *ζωή*. Це життя особистості відрізняється від життя всіх інших істот прямолінійним напрямом свого руху, який, так би мовити, розтинає колоподібний рух біологічного життя. Це і є смертність: рухатись по прямій лінії у Всесвіті, де все рухається по колу, якщо рухається взагалі. Щоразу, коли люди домагаються якихось своїх цілей, обробляючи пасивну Землю, примушуючи вільний вітер надимати їхні вітрила, розтинаючи вічно біжучі хвилі, вони прямують поперек того руху, що не має мети й відбувається задля себе самого. Коли Софокл (устами знаменитого хору в «Антігоні») каже, що не існує нічого, що страхає нас більше, аніж людина, він наводить для прикладу цілеспрямовану людську діяльність, яка чинить насильство над природою, бо збурює те, що, за відсутності смертних, було б вічним спокоєм вічного буття, яке спочивало б або ж виривало в собі самому.

Особливо нам важко збагнути те, що великі діяння й творіння, на які здатні смертні і які прикрашають сторінки історичних анналів, не сприймаються істориками як складові частини або загального цілого, або якогось процесу; навпаки, наголос завжди робиться на окремих випадках чи на окремих вчинках. Ці окремі випадки, діяння або події уривають циклічний рух повсякденного життя в тому ж розумінні, в якому прямолінійний *βίος* смертних уриває циклічний рух біологічного життя. Предметом історії є ці уривання, – інакше кажучи, надзвичайнє.

Коли в часи пізньої античності історію стали розглядати як історичний процес й почали обговорювати історичну долю народів, їхні

злеті й падіння, де окремі вчинки та падіння поглиналися цілим, відразу ж стали виходити з припущення, що ці процеси мають бути циклічними. Історичний розвиток стали конструювати за образом біологічного життя. В термінах античної філософії це могло означати, що світ історії реінтегрувався у світ природи, а світ смертних – у вічний космос. Але в термінах античної поезії та історіографії це означало втрату давнішого уявлення про велич смертних, хоч і відмінну від безперечно більшої величі богів та природи.

На світанку західної історії відмінність між смертністю людей та безсмертям природи, між речами, створеними людиною, й такими, що з'явилися на світ самі по собі, була мовчазним припущенням історіографії. Всі речі, що завдячують своє існування людині, такі як витвори, діяння, слова, є тлінними, зараженими, так би мовити, смертністю їхніх авторів. Проте якби смертним вдалося наділити свої витвори, діяння, слова деякою сталістю й закріпити їхню тлінність, тоді ці речі могли б, принаймні до певної міри, увійти у світ одвічної тривалості й освоїтися в ньому, а смертні теж змогли б знайти своє місце в космосі, де безсмертне все, крім людей. Досягти цього люди змогли б завдяки своїй здатності пам'ятати, Мнемосіні, яка тому й розглядалася як мати всіх інших муз.

Щоб зрозуміти швидко і з певною долею ясності, як далеко відійшли ми сьогодні від цього грецького розуміння відносин між природою та історією, між космосом та людиною, ми дозволимо собі процитувати чотири рядки з Рільке, навівши їх мовою оригіналу; вони настільки досконалі, що адекватно перекласти їх, мабуть, неможливо.

Berge ruhn, von Sternen überprächtigt,
Aber auch in ihnen flimmert Zeit.
Ach, in meinem wilden Herzen nächtigt
Obdachlos die Unvergänglichkeit*.

* Горн сплять, аж до зірок високі,
Та й для них всевладний час спливає,
І шука в душі бентежній спокій
Безпритульна вічність світова.

(Переклад В. Черняка)

Тут навіть гори лише здаються такими, що мирно спочивають у світлі зірок; насправді ж вони повільно й непомітно знищуються часом; немає нічого вічного, безсмертя покинуло світ, щоб знайти собі вельми ненадійний притулок у темряві людської душі, яка ще здатна пам'ятати й сказати «назавжди». Безсмертя й нетлінність, якщо вони взагалі іноді й мають місце, безпритульні. Якщо подивитись на ці рядки очима греків, то виникає враження, ніби поет свідомо обернув відношення, такі звичні для грецької уяви: все зробилося тлінним, за винятком, можливо, людської душі; безсмертя вже не є середовищем, у якому існують смертні, але воно знайшло собі бездомний притулок у самому осередді смертності; безсмертні речі, твори, діяння, події і навіть слова, хоча люди ще й здатні екстерналізувати, так би мовити, опредмечувати пам'ять, сховану на дні своїх душ, більше не живуть у світі; оскільки світ, оскільки природа є тлінними, оскільки речі, створені людьми, коли з'являються на світ, поділяють долю всього сушого, вони починають гинути в той самий момент, коли з'явилися.

З появою Геродота слова, діяння та події, – тобто ті речі, що завдячують своє існування виключно людям, – стали предметом історії. З усіх створених людиною речей ці є найменш стійкими. Всі рукотворні речі завдячують частку свого існування матеріальній природі, й тому вони несуть у собі певну міру сталості, так би мовити, запозиченої у вічного буття природи. Але те, що відбувається безпосередньо між смертними, усне слово та всі дії й діяння, які греки називали *πράξις* або *πράγματα* на відміну від *ποίησις*, творчості, ніколи не можуть тривати довше аніж мить їхнього здійснення, ніколи не залишать ніякого сліду без допомоги пам'яті. Завдання поета й історика (їх обох Арістотель ще відносить до однієї категорії, бо їхнім предметом є *πράξις*)⁶, полягає в тому, щоб створити з пам'яті щось тривке. Вони роблять це через перетворення *πράξις* та *λέξις*, дій та мови, на той вид *ποίησις*, творчості, який стане, зрештою, писемним словом.

Історія як категорія людського існування є, звичайно, давнішою за світ письменства, давнішою за Геродота і навіть за Гомера. Не так у історичному, як у поетичному розумінні, можна сказати, що вона

почалась, либонь, ще тоді, коли Одисей при дворі царя феаків слухав розповідь про свої власні подвиги й страждання, розповідь про своє життя, яке стало тепер річчю поза ним, предметом для прилюдного розгляду й слухання. Те, що було тільки подіями, стало тепер «історією». Але перетворення окремих подій та епізодів на історію було, по суті, такою самою «імітацією дії» за допомогою слів, яку застосовано згодом у грецькій трагедії⁷, де, як зауважив одного разу Буркгардт, «зовнішня дія прихована від очей» за розповідями гінців, хоча й не було жодних заперечень проти того, щоб показувати жахливе⁸. Сцена, коли Одисей слухає розповідь про своє власне життя, є парадигматичною як для історії, так і для поезії; «примирення з дійсністю», катарсис, який, за Арістотелем, був суттю трагедії, а, за Гегелем, кінцевою метою історії, відбувався крізь сльози спогадів. Найглибший людський мотив для виникнення історії й поезії постас тут у небаченій чистоті: оскільки слухач, актор і страдник є тією самою особою, будь-які мотиви простої цікавості й хворобливої жаги до новин, що, зрозуміло, завжди відігравали велику роль як в історичних дослідженнях, так і в процесах естетичної втіхи, природно відсутні в самого Одисея, який був би радше знуджений, ніж зворушений, якби історія була лише сукупністю новин, а поезія – тільки розвагою.

Такі тлумачення та рефлексії можуть видатись тривіальними для сучасного слуху. Проте в них міститься один великий і болючий парадокс, що сприяв (можливо, більше за будь-який інший окремий фактор) трагедійному аспекту грецької культури в її найвищих виявах. Цей парадокс полягає в тому, що, з одного боку, все бачилося й оцінювалося через порівняння з речами вічними, тоді як, з другого, справжня людська велич розумілася, принаймні доплатонівськими греками, як така, що втілювалася в діяннях і словах, і її уособленням скорше був Ахілл, «творець високих подвигів та промовець високих слів», аніж якийсь ремісник чи творець, нехай навіть поет і письменник. Цей парадокс, коли велич розуміли в термінах нерманентності, тоді як людську велич вбачали якраз у найбільш тлінних та найменш тривалих видах людської

діяльності, невідступно переслідував грецьку поезію та історіографію, не даючи спокою й філософам.

Перші варіанти розв'язання греками цього парадоксу були поетичними, а не філософськими. Йшлося про те, що поети могли наділяти безсмертною славою слова та діяння, даючи їм змогу пережити не тільки нікчемну мить мови та дій, а й смертне життя тих, хто говорив і діяв. У досократиків – можливо, за винятком Гесіода, – ми не бачимо ніякої реальної критики безсмертної слави; навіть Геракліт вважав, що вона була чимось найвеличнішим з усіх людських поривань, і в той час як він з обуренням і гіркотою засуджував політичні умови в його рідному Ефесі, йому ніколи не спало б на думку засудити сферу людських діянь як таких або висловити сумнів щодо їх потенційної величі.

Зміни, підготовлені Парменідом, відбулися з виходом на арену Сократа й досягли кульмінації у філософії Платона, чне вчення про потенційне безсмертя смертної людини стало керівним для всіх філософських шкіл античності. Безумовно, Платон ще стикався з тим самим парадоксом, і він був, либонь, першим, хто розглядав «прагнення стати славетним і не відійти в небуття, не залишивши по собі імені» нарівні з природним бажанням мати дітей, через яке природа забезпечує безсмертя людського роду, хоча й не *ἀθανασία* [безсмертя] окремої особи. Тому в політичній філософії він пропонував замінити перше останнім, так ніби бажання досягти безсмертя через славу могло бути також задоволене, якщо люди «стануть безсмертними, залишаючи після себе дітей від своїх дітей і прилучаючись до безсмертя через єдність спокопвічного становлення»; коли він проголосив народження дітей законом, він, вочевидь, сподівався, що цього буде досить аби задовольнити природне прагнення до безсмертя «пересічної людини». Бо ані Платон, ані Арістотель більше не вірили, що смертні люди можуть «обезсмертитись» (Арістотель уживав тут термін *ἀθανατίζειν*, що позначає діяльність, яка не обов'язково спрямована на власне «Я», на те, щоб покрити своє ім'я безсмертною славою, а складається з розмаїтих дій, пов'язаних із безсмертними речами) через великі діяння та слова⁹. Вони відкрили в діяльності

самої думки приховану спроможність людини зовсім відвернутися від сфери людських справ, до якої людям не слід ставитися надто серйозно (Платон), тому що абсурдно думати, ніби людина – це найвища істота з усіх суших (Арістотель). Якщо продовження роду могло бути для багатьох достатнім, то для філософів «обезсмертитися» означало жити поруч із тими речами, які є вічними, завжди перебувати з ними поруч у стані активної уваги, нічого, проте, не роблячи, нічого не здійснюючи й не доконуючи. Отже, належною поведінкою смертних, коли вони вже досягли терену безсмертя, є бездіяльне і навіть безмовне споглядання; Арістотелів *νοῦς* [розум], найвища та найбільш людська здатність чистого бачення, не може передавати словами те, що він споглядає¹⁰, а кінцева істина, яку бачення ідей відкрило Платонові, є також *ἄρρητος*, щось таке, чого не можна виразити в словах¹¹. Отже, давній парадокс був розв'язаний філософами через заперечення нездатності людини «обезсмертити себе», а її спроможності оцінювати себе й свої власні діяння через зіставлення з віковичною величчю космосу, примірювання, так би мовити, безсмертя природи й богів до своєї власної безсмертної величі. Це розв'язання, вочевидь, досягається коштом «творців великих діянь і промовців великих слів».

Різниця між поетами й істориками, з одного боку, та філософами, з другого, полягала в тому, що перші просто приймали узвичаєну грецьку концепцію величі. Похвали, з якої походила популярність, а в кінцевому підсумку й вічна слава, заслуговували тільки ті речі, які були вже «великими», тобто речі, наділені незвичайною, осяйною якістю, що відрізняла їх від усіх інших і давала їм змогу досягти слави. Великим було те, що заслуговувало на безсмертя, те, що могло бути прийняте в товариство речей, які тривають вічно, оточуючи плинну марноту смертних своєю неперевершеною величчю. Завдяки історії люди зробилися майже рівними природі, і тільки ті події, діяння або слова, що піднялися на рівень, з якого вони могли кидати постійний виклик універсумові природи, є тими, що їх ми звикли називати історичними. Не тільки поет Гомер і не лише літописець Геродот, а навіть Фукидід, який був першим, хто визначив досить

розсудливі стандарти для історіографії, докладно розповідає нам на початку «Пелопоннеської війни», що написати цю працю його спонукала «велич» війни, бо це був найграндіозніший суспільний рух, який будь-коли знала історія, і не тільки історія Еллади, а й історія великої частини варварського світу, історія майже всього людства.

Увага до величчя, така помітна в грецькій поезії та історіографії, ґрунтується на найглибшому зв'язку між поняттями природи та історії. Їхнім спільним знаменником є безсмертя. Безсмертя – це те, чим природа володіє без жодних зусиль і без нічиєї допомоги, і безсмертя – це те, до чого смертні повинні прагнути, якщо вони хочуть бути гідними світу, в якому вони народилися, гідними речей, які їх оточують і в чие товариство їх на короткий час допущено. Тому зв'язок між історією та природою – це аж ніяк не протиставлення. Історія зберігає у своїй пам'яті тих смертних, які ділом і словом довели, що гідні природи, а їхня немируща слава означає, що вони, попри свою смертність, можуть залишатися в товаристві речей, які існують вічно.

Наше новітнє уявлення про історію, зрештою, не менше пов'язане з нашим новітнім уявленням про природу, ніж це було з відповідними, дуже відмінними уявленнями, що існували на початку нашої історії. Їх також можна побачити в повній значущості, тільки оголивши їхнє спільне коріння. Протиставлення між природничими та історичними науками, яке мало місце в дев'ятнадцятому сторіччі, а також нібито абсолютна об'єктивність і точність природознавців сьогодні – справа минулого. Природничі науки нині визнають, що через експеримент, який досліджує природні процеси за наперед заданих умов і через спостерігача, який, виконуючи експеримент, стає однією з таких умов, до «об'єктивних» природних процесів вноситься певний «суб'єктивний» фактор.

Найважливішим новим результатом ядерної фізики було визнання можливості застосування природних законів дуже різного виду, без виникнення суперечності, до одного й того самого фізичного явища. Це пояснюється тим фактом, що в межах системи законів, які ґрун-

туються на певних фундаментальних ідеях, мають сенс лише деякі цілком певні способи постановки запитань і що – внаслідок цього – така система відокремлена від інших, які дозволяють ставити дуже різні запитання¹².

Інакше кажучи, оскільки експеримент – це «запитання, поставлене природі» (Галілей)¹³, відповіді науки завжди залишатимуться відповідями на запитання, поставлені людьми; плутанина з поняттям «об'єктивність» дозволила припустити, що можуть бути відповіді без запитань і результати, незалежні від істот, які ставлять запитання. Як ми тепер знаємо, фізика – це дослідження не менш центроване на людині, ніж дослідження історичне. Тому давня суперечка між «суб'єктивною» історіографією та «об'єктивною» фізикою майже втратила свою слушність¹⁴.

Сучасний історик, як правило, досі не усвідомлює того факту, що природознавець, від якого він протягом стількох десятиріч мусив боронити свої власні «наукові еталони», тепер опинився в такому самому становищі, і схоже на те, що незабаром він сформулює й персформулює в новій, на позір – більш науковій формі давні відмінності між природничою та історичною науками. Причина цього в тому, що проблема об'єктивності в історичній науці є чимось більшим, ніж суто технічна, наукова складність. Об'єктивність, «вилучення власного «Я» як умова «чистого бачення» (*das reine Sehen der Dinge* – Ranke) означала утримання історика від роздавання похвал чи звинувачень у поєднанні з дотриманням достатньої відстані, з якої він стежив би за плином подій, про які він довідався зі своїх документальних джерел. Єдиним обмеженням для такої його настанови, яку Дройзен якимось засудив як «об'єктивність євнуха»¹⁵, є необхідність добирати матеріал із купи фактів, яка, порівняно з обмеженою спроможністю людського розуму та обмеженою тривалістю людського життя, здається нескінченно великою. Інакше кажучи, об'єктивність означала невтручання, так само як і недискримінацію. Із цих двох характеристик дотримуватися недискримінації, тобто не хвалити й не гудити, було явно легше, ніж невтручання; всяка селекція

матеріалу є, у певному розумінні, втручанням в історію, а всі критерії добору підпорядковують історичний хід подій певним штучно створеним умовам, які цілком схожі на ті умови, що їх природознавець визначає для експериментального дослідження природних процесів.

Ми сформулювали тут проблему об'єктивності в сучасних термінах такою, якою вона постала протягом новітньої доби, яка нібито відкрила в історії «нову науку», що мала тепер бути підпорядкована стандартам, застосовуваним «давнішою» природничою наукою. Це, однак, було самооманою. Новітня природнича наука швидко розвинулася у навіть більш «нову» науку, ніж історія, й обидві вони виникли, як ми побачимо, з одного й того самого «нового» досвіду дослідження Всесвіту, досвіду, що виник на початку новочасної епохи. Дивовижним і досить мало зрозумілим було те, що історичні науки запозичили свої нові стандарти не з природничих наук своєї доби, а повернулися назад, до того наукового й, у кінцевому підсумку, філософського напряму думок, якого новочасна епоха якраз почала позбуватися. Їхні наукові стандарти, що знайшли свою кульмінацію у «вилученні власного «Я», закорінені в природничих науках Арістотелевої доби й середньовіччя, які склалися в основному зі спостережень та каталогізації спостережених фактів. До настання новітньої епохи було самозрозумілим, що спокійне, бездіяльне та безособове споглядання чуда буття або чуда творіння Божого також має бути правилом для вченого, чия цікавість до часткового не заважає йому, проте, захоплено споглядати загальне, з чого, якщо вірити людям античного світу, й народилась філософія.

З приходом новітньої доби ця об'єктивність втратила свої підвалини і тому постійно перебувала в пошуках нового опертя. Для історичних наук давня норма об'єктивності могла б мати сенс лише в тому випадку, коли б історик повірив, що історія у своїй повноті або є циклічним явищем, яке можна досягнути в цілому через споглядання (і Віко, дотримуючись теорій пізньої античності, був саме такої думки), або нею керує якимсь божественним провидінням в ім'я спасіння людства, провидіння, чий помисел був даний в одкровенні, чий початок і кінець відомі, і тому її знову ж таки можна споглядати як ціле. Проте

обидві ці концепції були досить далекі від нової історичної свідомості, яка сформувалася в новітню добу; вони були лише старою традиційною схемою, в яку було втиснуто новий досвід і з якої постала нова наука. Проблема наукової об'єктивності, така, якою її поставило дев'ятнадцяте сторіччя, стільки завдячувала історичному непорозумінню та філософській плутанині, що реальна проблема, про яку йшлося, проблема безсторонності, яка є справді принциповою і то не тільки для історичної «науки», а й для всієї історіографії, починаючи від поезії та оповіді, зробилася важкою для розпізнавання.

Безсторонність, а з нею і вся справжня історіографія, з'явилися на світ, коли Гомер вирішив оспівати не тільки подвиги ахейців, а й подвиги троянців і вшанувати славу Гектора не менше, ніж велич Ахілла. Ця Гомерова неупередженість, підхоплена Геродотом, який мав намір домогтися, щоб «великі та подиву гідні діяння греків *та* варварів не були позбавлені належної їм слави», є й досі найвищим із відомих нам взірців об'єктивності. Вона не тільки вивищується над зрозумілим інтересом до своєї сторони і власного народу, що аж до наших днів характерні для всіх національних історіографій, але вона відкидає також альтернативу «перемога або поразка», що, на думку наших сучасників, виражає «об'єктивну» оцінку самої історії і не дозволяє їй стати на заваді тому, що визнається гідним безсмертної слави. Дещо пізніше в грецькій історіографії з'явився ще один найпереконливіше висловлений Фукидідом могутній елемент, що зробив свій внесок в історичну об'єктивність. Він міг вийти на передній план лише після тривалого досвіду життя в *полісі*, яке до неймовірно великої міри складається з розмов громадян між собою. У цих безперервних розмовах греки виявили, що наш спільний світ звичайно розглядається з безлічі дуже різних позицій, яким відповідають щонайрозмаїтіші точки зору. В невичерпному потоці аргументів, якими софісти буквально засипали афінських громадян, грек навчався зіставляти свій власний погляд, свою власну «думку» – тобто спосіб, яким світ явився та відкрився його очам (*δοκέει μοι*, «він явився мені», вираз, від якого походить *δόξα*, або «думка») – з думками свого співгромадянина. Греки вчилися *розуміти* – не розуміти один одного як

індивіди, а дивитися на той самий світ із позиції іншого, бачити одне й те саме у дуже різноманітних і часто-густо суперечливих аспектах. Промови, в яких Фукідід чітко визначає позиції та інтереси воюючих сторін, і досі є живим свідченням надзвичайно високого ступеня цієї об'єктивності.

Чому ж стало майже неможливим обговорення проблеми об'єктивності в історичних науках новітнього часу, які зовсім не торкаються цих фундаментальних питань? Мабуть, тому, що жодна з умов, які сприяли безсторонності Гомера чи об'єктивності Фукідіда, не існує в новочасну епоху. Безсторонність Гомера ґрунтувалася на припущенні, що великі речі є самоочевидними; що поет (або згодом – історіограф) повинен тільки зберігати їхню славу, яка має істотно скороминущий характер, і що він зруйнував би її, замість зберегти, в тому випадку, якби забув про славу Гектора. Протягом короткого періоду свого існування великі діяння й великі слова були у своїй величчї так само реальними, як камінь чи будинок, а тому кожен міг їх бачити й чути. Велич легко впізнавалася, оскільки вона сама по собі прагнула до безсмертя, – тобто, в негативному плані, ставилася з героїчним презирством до всього, що просто приходить і відходить, до будь-якого приватного життя, включаючи й своє власне. Таке відчуття величчї навряд чи могло перейти незайманим у християнську еру з тієї простої причини, що, згідно з християнським ученням, відносини між життям і світом прямо протилежні тим, якими вони були за часів грецької та римської античності: у християнстві ані світ, ані вічно повторюваний цикл життя не є безсмертними; безсмертна лише окрема жива душа. Це світ колись зникне, а людина житиме вічно. Християнська інверсія, у свою чергу, ґрунтується, на цілком відмінному вченні юдеїв, які завжди вважали, що життя як таке є священним, священнішим за будь-що у світі, і що людина є найвищою істотою на Землі.

Із цим внутрішнім переконанням у святості життя як такого, що залишилося з нами навіть після того, як зникла притаманна християнській вірі упевненість у загробному житті, пов'язане визнання

великої важливості особистого інтересу, досі таке помітне в усій новітній політичній філософії. В нашому контексті це означає, що Фукідідів вид об'єктивності, хоч би як ним досі захоплювалися, не має більше ніякого підґрунтя в реальному політичному житті. Як тільки ми зробили своє життя предметом найвищої зацікавленості, ми не залишили собі місця для діяльності, яка ґрунтується на зневазі до нашого власного життєвого інтересу. Некорисливість ще може бути релігійною або моральною чеснотою; та навряд чи вона може бути чеснотою політичною. За таких умов об'єктивність втратила свою цінність на практиці; вона розлучилася з реальним життям і зробилася тим «неживим» академічним поняттям, яке Дройзен слушно засудив, назвавши його рисою, притаманною євнухам.

Крім того, народження новітнього уявлення про історію не тільки збіглося, а й потужно стимулювалося притаманним новітньому часові сумнівом щодо реальності зовнішнього світу, який «об'єктивно» даний людському відчуттю як незмінний і непідвладний змінам об'єкт. У нашому контексті найважливішим наслідком цього сумніву було підкреслювання відчуття *qua* [як] чогось «реальнішого», ніж той об'єкт, який ним сприймається, в усякому разі, чогось такого, що є єдиною надійною основою досвіду. Проти цієї суб'єктивізації, яка є, проте, лише одним із аспектів дедалі більшої відчуженості людей від світу в новітню добу, не можна висунути жодного раціонального аргументу: всі вони звелися на рівень відчуття, а в кінцевому підсумку – на рівень найпримітивнішого з них – відчуття смаку. Наш словник є промовистим свідченням такої деградації. Всі судження, що не впливають з морального принципу (який вважається старомодним) або не продиктовані якимось особистим інтересом, розглядаються як «смакові», і це навряд чи в розумінні, відмінному від того, коли ми кажемо, що нам більше до вподоби юшка з молюсків, аніж гороховий суп. Ця переконаність, вульгарність її adeptів на теоретичному рівні значно більше стурбували саме свідомість історика, бо вона значно глибше закоріненена в загальній ментальності новітньої доби, аніж начебто вищі наукові стандарти його колег природознавців.

На жаль, самій природі академічних суперечок властиво, що методологічні розбіжності можуть затьмарювати фундаментальніші проблеми. Фундаментальним фактом новітнього уявлення про історію є те, що воно склалося в тих самих шістнадцятому та сімнадцятому сторіччях, які ознаменовані бурхливим розвитком природничих наук. Визначальною серед характеристик тієї доби, яка досі живе й присутня в нашому власному світі, є вже згадувана мною відчуженість людини від світу, котру так важко сприймати як головну умову всього нашого життя, тому що з неї, а почасти принаймні з її відчаю, виникла грандіозна система штучного людського існування, в якій ми живемо сьогодні і в якій ми навіть відкрили засоби її зруйнування разом з усіма нерукотворними речами на Землі.

Найкоротшим та найфундаментальнішим вираженням цієї відчуженості від світу, відколи її відкрили, стало знамените декартівське *de omnibus dubitandum est*, бо ця формула означає дещо зовсім інше, аніж скептицизм, притаманний усім слухним думкам. Декарт прийшов до цієї формули тому, що тодішні відкриття в галузі природничих наук переконали його, що людина в її пошуках істини та знання не може довіряти ані свідченням, які дають відчуття, ані «природженій правді» душі, ані «внутрішньому світлу розуму». Відтоді недовіра до людських спроможностей завжди була однією з найелементарніших характеристик новітньої епохи й новітнього світу; але вона стала результатом не, як це звичайно вважають, загадково раптового зменшення віри в Бога, і спочатку її причиною була навіть не підозра до спроможностей розуму як такого. Її джерелом була цілком небезпідставна втрата довіри до спроможності відчуттів відкривати істину. Дійсність уже не уявлялася як щось зовнішнє до відчуття людини, а відступила, так би мовити, у сферу сприймання самого відчуття. Тепер з'ясувалося, що без довіри до відчуттів ані віра в Бога, ані довіра до розуму не можуть більше бути достатніми, тому що одкровення як божественної, так і раціональної істини, завжди підсвідомо розумілися на тлі жаскої простоти стосунків людини зі світом: я розплющую очі й бачу

видиме, я прислухаюся й чую звуки, я рухаюся тілом і контактую з відчутним світом. Якщо ми починаємо сумніватися у фундаментальній правдоподібності та надійності цих відношень, які, звичайно, не виключають помилок та ілюзій, але, навпаки, є необхідною умовою їхньої остаточної корекції, жодна з традиційних метафор пошуку істини за межами відчуття, – чи очі розуму, яким доступний небосхил ідеї, чи голос совісті, почутий людським серцем, – не матиме більше ніякого сенсу.

Фундаментальним досвідом, що ліг в основу картезіанського сумніву, було відкриття, що Земля, всупереч усім сигналам наших відчуттів, обертається навколо Сонця. Новітня доба почалася тоді, коли людина за допомогою телескопа спрямувала свої дані їй природою очі на Всесвіт, – який тривалий час був предметом її роздумів, який вона спостерігала очима душі, чула вухами серця й осявала внутрішнім світлом розуму, – й дійшла висновку, що її чуття не годяться для сприйняття Всесвіту, що її повсякденний досвід, далекий від того, аби бути спроможним створити модель для сприйняття істини й набутку знань, є постійним джерелом помилок та ілюзій. Після цього розчарування, – жажливу глибину якого нам важко уявити, бо минули сторіччя, поки його вплив став відчутний скрізь, а не тільки в досить обмеженому колі вчених та філософів, – підозри стали переслідувати новочасну людину зусібіч. Проте його найбезпосереднішим наслідком був бурхливий розвиток природничої науки, яка на тривалий час вивільнилася зі своїх пут завдяки відкриттю того, що наші відчуття як такі не спроможні сказати нам правду. Після цього, переконавшись у ненадійності відчуттів та загалом у недостатності чистого спостереження, природничі науки вдалися до експерименту, щоб через прямий контакт із природою забезпечити свій розвиток, поступ якого відтоді не знав ніяких меж.

Декарт став батьком новітньої філософії, тому що він узагальнив досвід попередніх поколінь, як і свого власного, розвинувши на його основі новий метод мислення, й відтак став першим мислителем, ретельно підготовленим у тій «школі підозр», яка, за словами Ніцше,

створила новітню філософію. Підозра до відчуттів залишалася головним предметом наукової гордості, аж поки в наш час не перетворилася на джерело стурбованості. Проблема в тому, що «ми знаходимо поведінку природи настільки відмінною від того, що ми спостерігаємо у видимих та відчутних тілах у нашому оточенні, що жодна модель, побудована на підставі наших широкомасштабних дослідів, ніколи не може бути «істинною»; на цій стадії нерозривний зв'язок між нашим мисленням і нашим чуттєвим сприйняттям бере реванш, бо модель, яка повністю нехтувала б чуттєвий досвід, і була б, таким чином, абсолютно адекватною природі, з погляду техніки експерименту, є не тільки «практично нездійсненною, а й немислимою»¹⁶. Інакше кажучи, проблема не в тому, що сучасний фізичний всесвіт не може бути візуалізований, бо це само собою зрозуміло, виходячи з припущення, що природа не відкриває себе для людських відчуттів; ми починаємо турбуватися тоді, коли природа виявляється непізнаваною, не може бути осмислена й у термінах суто розумового аналізу.

Залежність новітньої думки від експериментальних досягнень природничих наук найвиразніше проявилася в сімнадцятому сторіччі. Вона не завжди приймалася так беззастережно, як це ми бачимо в Гоббса, що спирався у своїй філософії виключно на результати праць Коперника й Галілея, Кеплера, Гасенді й Мерсена і засуджував усі філософії минулого як нісенітницю з шаленством, що його можна порівняти, либонь, тільки з нападками Лютера на «*stulti philosophi*» [дурних філософів]. Нам не потрібний радикальний екстремізм не того Гоббсового висновку, що людина зла за своєю природою, а того, що розрізнення між добром і злом позбавлене глузду і що розум, далекий від того, щоб бути внутрішнім світлом, яке відкриває істину, є лише «здатністю пристосовуватися до наслідків»; бо фундаментальна підозра, що земний досвід людини є карикатурою на істину, не меншою мірою присутня в декартівському побоюванні, що злий дух, певно, править світом, і це він назавжди приховав істину від розуму смертного, так очевидно схильного помилятися. У своїй

найневищнійшій формі вона наповнює англійський емпіризм, у якому беззмістовність того, що дається відчуттям, розчиняється в даних чуттєвого сприйняття, відкриваючи своє значення лише через звичку та повторюваний досвід, тож виходить, що людина з її екстремальним суб'єктивізмом перебуває, в кінцевому підсумку, в полоні незначущих відчуттів, які не належать світові і крізь які не може пробитися жодна дійсність і жодна істина. Емпіризм тільки здається підтвердженням відчуттями; насправді він ґрунтується на припущенні, що лише доводи здорового глузду можуть надати їм смислу, і він завжди починає з того, що проголошує невіру в спроможність відчуттів відкривати істину або дійсність. Фактично пуританство та емпіризм є двома сторонами однієї медалі. Ця ж таки фундаментальна підозра зрештою надихнула Канта на величезні зусилля з перевірки людських здібностей під таким кутом, що питання про *Dinge an sich*^{*}, тобто про спроможність досвіду відкривати дійсність у її абсолютному розумінні, можна було поки що відкласти.

Значно істотнішим прямим наслідком для нашого уявлення про історію була позитивна версія суб'єктивізму, яка виникла через те саме ускладнення: хоча й здається, що людина не може збагнути реальний світ, не нею створений, але вона мусить бути здатною пізнавати хоча б те, що сама створила. Цей прагматичний напрям думок є вже цілком артикульованою причиною того, чому Віко обернув свою увагу на історію і в такий спосіб став одним із батьків новітньої історичної свідомості. Йому належать слова: «*Geometrica demonstramus quia facimus si physica demonstrare possemus, faceremus*»¹⁷. («Геометричні теореми ми можемо довести, бо самі їх створюємо, щоб довести правила фізики, ми мусили б створювати і їх»). Віко перекинувся до історії лише тому, що він іще вірив у неможливість «творити природу». Його відверненню від природи сприяла не так звана гуманістична ідея, а виключно віра в те, що історія «створена» людьми, так само як природа «створена» Богом;

* Річ у собі (нім.).

тому історична істина може бути пізнаною людьми, творцями історії, але фізична істина залишається власністю Творця Всесвіту.

Неодноразово стверджувалося, що новітня наука народилася, коли вчені переключили свою увагу з пошуків «що» на дослідження «як». Це перенесення наголосу є майже самозрозумілим, ми погодимося, що людина може знати тільки те, що вона створила сама, оскільки це припущення, у свою чергу, передбачає, що я «знаю» річ тоді, коли я розумію, як саме вона прийшла у світ. Крім того (і з тих самих причин), наголос змістився від інтересу до речей на інтерес до процесів, внаслідок чого речі незабаром перетворилися на майже побічні продукти. Віко втратив інтерес до природи, бо він вважав, що для проникнення в таємницю Творіння треба було б зрозуміти сам творчий процес, тоді як у попередні епохи вважалося очевидним, що можна дуже добре розуміти всесвіт, навіть не знаючи, як створив його Бог, або, за грецькою версією, як речі самі собою прийшли у світ. Починаючи з сімнадцятого сторіччя головною турботою усього наукового пошуку, як природничого, так і історичного, було вивчення процесів; проте тільки новітню технологію (а не просто науку, хай навіть високорозвинену), яка почала замінювати діяльність людини – всі види людської праці – механічними процесами і дійшла до створення нових природних процесів, можна вважати цілком адекватною ідеалові пізнання Віко. Віко, якого багато хто вважає батьком новітньої історії, навряд чи обернувся б до історії за сучасних умов. Він обернувся б до технології: бо наша технологія справді створює те, що створювала, як вважав Віко, божественна воля в царстві природи й людська діяльність – у галузі історії.

В новітню добу історія стала такою, якою доти ніколи не була. Вона вже не складалася з діянь і страждань людей і не розповідала більше про події, що впливали на життя людей; вона стала штучно створюваним процесом, єдиним усеосяжним процесом, якій завдячував своє існування виключно людській расі. Сьогодні ця якість, яка відрізняла історію від природи, є також справою минулого. Ми знаємо сьогодні, що, хоча ми не можемо «створювати» природу в

розумінні акту творіння, ми цілком здатні започатковувати нові природні процеси, і тому ми, з певного погляду, таки «творимо природу» тією самою мірою, що й «творимо історію». Щоправда, ми досягли цієї стадії лише після того, як було зроблено нові відкриття в ядерній галузі, де ми, так би мовити, випустили на волю природні процеси, що ніколи не існували б, якби не пряме втручання людини. Ця стадія за своїми досягненнями далеко перевершує не лише доновітню добу, коли для заміни й примноження людських сил вживалися вітер і вода, а й індустріальну епоху з її паровою машиною та двигуном внутрішнього згоряння, в яких природні сили імітувалися й використовувалися як штучно створені засоби виробництва.

Сучасне падіння інтересу до гуманітарних наук, а надто до вивчення історії, яке здається неминучим в усіх високорозвинених країнах, надзвичайно схоже на ті перші імпульси, які вивели історичну науку на сучасний рівень. Але сьогодні ситуація напевне відрізняється від тієї, яка привела Віко до вивчення історії. Ми спроможні робити в природно-фізичній галузі те, на що, як він вважав, ми були здатні лише в царині історії. Ми почали діяти в природі так, як ми звикли діяти в історії. Якщо ж говорити тільки про процеси, з'ясувалося, що людина так само здатна започатковувати природні процеси, що не виникли б без її втручання, як і розпочинати щось нове в царині людських справ.

З початку двадцятого сторіччя технологія стала полем зустрічі природничих та історичних наук, і хоча навряд чи бодай одне велике наукове відкриття було зроблено, виходячи з прагматичних, технічних або практичних цілей (прагматизм у вульгарному розумінні цього слова виявив свою неспроможність, доведена на всіх етапах наукового розвитку), проте кінцевий результат кожного такого відкриття напрочуд збігається з цими цілями сучасної науки. Відносно нові соціологічні науки, які швидко стали для історії тим самим, чим технологія стала для фізики, можливо, й застосовують експеримент у набагато грубіший і менш надійний спосіб, аніж це роблять природничі науки, але метод залишається тим самим: вони так само виходять із певних припущень, припущень щодо людської поведінки, як новітня фізика виходить із тих або

тих припущень про природні процеси. Якщо їхній словник викликає відразу, а їхні обіцянки заповнити прогалину, яка нібито існує між науковим опануванням людьми природи й нашою прикрою неспроможністю «владнати» людські проблеми через інженерію людських взаємин іноді просто жахають, то це лише тому, що вони вирішили розглядати людину як звичайний фрагмент природи, чий життєвий процес може вивчатися, як і будь-які інші процеси.

Проте в цьому контексті важливо добре усвідомлювати, наскільки принципово світ технологій, в якому ми живемо чи, може, тільки починаємо жити, відрізняється від світу машин, що виник після промислової революції. Ця різниця, за своєю суттю, відповідає різниці між діяльністю та виробництвом. Раніше індустріалізація складалася, насамперед, із механізації виробничих процесів, удосконалення виготовлення продукції, а ставлення людей до природи тоді ще було таким, як у *homo faber* [людини – творця знарядь праці], тобто людини, для якої природа – це джерело матеріалу, з якого виготовляються всі створені людьми вироби. Проте світ, у якому нам доводиться жити нині, значно більше визначений втручанням людей у природу, створенням природних процесів і спрямуванням їх у сферу людської винахідливості та людських проблем, аніж просто виготовленням та збереженням людських виробів як таких собі відносно перманентних сутностей.

Виробництво відрізняється від діяльності тим, що воно має певний початок і передбачуваний кінець: воно закінчується створенням свого кінцевого продукту, який не тільки переживає процес свого виготовлення, а й живе після цього, можна сказати, своїм власним «життям». Діяльність же, навпаки, як уперше відкрили греки, є в собі та сама по собі вкрай непродуктивною; вона ніколи не залишає після себе кінцевого продукту. Якщо вона взагалі має якісь наслідки, то вони створюють, у принципі, новий нескінченний ланцюг подій, кінцевий результат яких є таким, що виконавець абсолютно неспроможний ані заздалегідь передбачити його, ані здійснити над ним якийсь контроль. Найбільше, що він може зробити, це примусити речі

рухатись у певному напрямку, та навіть у цьому він ніколи не може бути впевнений. Жодна з цих характеристик не властива для виробництва. Порівняно з безрезультатністю й недовговічністю людської діяльності, світ, що його створює виробництво, відрізняється тривалою сталістю та великою міцністю. Лише настільки, наскільки кінцевий продукт виробництва входить до людського світу, де його використання та остаточна «історія» ніколи не можуть бути повністю передбачені, виробництво також спричиняє невідконтрольний виконавцеві процес, результат якого буває важко вгадати. Це означає тільки, що людина ніколи не є виключно *homo faber*, що навіть виробник залишається водночас дійовою особою, що розпочинає якийсь процес, хоч би куди вона пішла й хоч би що вона робила.

Аж до нашої епохи людська діяльність із її штучно створюваними процесами обмежувалась рамками людського світу, причому людина брала в природи лише матеріал для свого виробництва, щоб виготовляти з нього людські вироби та захищати їх від могутньої сили її стихій. Відколи ж ми почали створювати свої власні природні процеси (так, розщеплення атома є одним із цих створених людиною процесів), ми не тільки побільшили свою владу над природою або стали більш агресивними у своїх стосунках із природними силами Землі, а й уперше приєднали природу до людського світу як такого і знищили захисні мури між природними стихіями та людськими витворами, якими обгороджувалися всі попередні цивілізації¹⁸.

Небезпека такого втручання в природу є очевидною, якщо ми погодимось, що згадані вище характеристики людської діяльності невід'ємні від умов людського існування. Непередбачуваність – це не брак завбачливості, і ніяке технічне управління людськими справами ніколи не зможе позбутись її, так само як ніяка обачність, хоч би як ми її навчалися, не зробить нас такими мудрими, аби ми справді знали, що робимо. Лише за умов абсолютної остороги, тобто повністю відмовившись від будь-якої діяльності, ми могли б сподіватися на перемогу над непередбачуваністю. Та навіть передбачуваність людської поведінки, яку політичний терор може підвищити на відносно

тривалий відтинок часу, навряд чи спроможна раз і назавжди змінити саму сутність людських проблем; людина ніколи не зможе бути впевнена у своєму власному майбутньому. Людська діяльність, як і всі суто політичні явища, пов'язана з людським плюралізмом, який є однією з фундаментальних умов людського життя, оскільки воно ґрунтується на факті народжуваності, через яку світ людей постійно поповнюється новачками, прибульцями, чиї дії та реакції не можуть бути передбачені тими, хто ще тут, але скоро звідси піде. Тому, якщо, започатковуючи природні процеси, ми стали втручатися в природу, ми тим самим явно переносимо нашу власну непередбачуваність у ту сферу, про яку ми звикли думати, що нею керують неблаганні закони. «Залізний закон» історії завжди був лише метафорою, запозиченою в природи; але тепер ця метафора нас більше не переконує, бо ж з'ясувалося, що природнича наука аж ніяк не може бути впевненою в непохитності законів природи, після того як люди, вчені, технологи або просто творці людських виробів вирішили втрутитися в природу й відтоді не залишають її у спокої.

Технологія, поле, на якому дві сфери – історії та природознавства – сьогодні увійшли в контакт і взаємно проникли одна в одну, вказує на зв'язок між поняттями природи й історії, в тому його вигляді, як він склався в новочасну епоху, в шістнадцятому та сімнадцятому сторіччях. Цей зв'язок пов'язаний із поняттям процесу: обидві ці галузі припускають, що ми про все думаємо і все розглядаємо в термінах процесів, і нас не цікавлять окремі сутності або окремі події та їхні індивідуальні причини. Ключові слова новітньої історіографії – «розвиток» і «прогрес» – були в дев'ятнадцятому сторіччі також ключовими словами для тодішніх нових галузей природничої науки, зокрема біології та геології; одна з них вивчала тваринний світ, а друга – навіть неорганічну матерію, в термінах історичних процесів. Технології, в її сучасному розумінні, передували різноманітні науки природничої історії, історії біологічного життя, Землі, космосу. Спільне вдосконалення термінології цих двох галузей наукового пошуку мало місце до виникнення суперечок між природничою та історичною науками, які

настільки захопили вчений світ, що він заплутався у фундаментальних поняттях.

Мабуть, ніщо не допоможе розплести цю плутанину краще, ніж найновіші досягнення природничих наук. Вони привели нас назад до загальних витоків як природи, так і історії в новітню епоху, і довели, що спільним знаменником природи та історії є справді поняття процесу – так само як спільним знаменником природи та історії за античних часів було поняття безсмертя. Але досвід, який лежить у основі поняття процесу, як його розуміє новітня доба, на відміну від досвіду, що лежав у основі античного уявлення про безсмертя, аж ніяк не є, передусім, досвідом, набутим людиною в навколишньому світі; навпаки, він народився з безнадії набути адекватний досвід та знання всього того, що дається людині, але не створене нею. Для подолання цієї безнадії новітня людина мобілізувала свої можливості повною мірою; втративши надію знайти коли-небудь істину через чисте споглядання, вона почала випробовувати свою здатність до дій, а, роблячи це, вона не могла не усвідомити того, що кожного разу, коли людина діє, вона розпочинає якийсь процес. Поняття процесу не позначає об'єктивну якість історії чи природи; воно є неминучим результатом людської діяльності. Першим наслідком людського втручання в історію стало те, що історія перетворюється на процес, а найпереконливішим аргументом для наступу людини на природу під приводом наукового пошуку є те, що сьогодні, як сформулював Вайтхед, «природа – це процес».

Впливати на природу, переносити людську непередбачуваність у сферу, де ми перебуваємо в конфронтації зі стихіями, які ми навряд чи можемо коли-небудь надійно контролювати, – це досить-таки небезпечно. Було б навіть ще небезпечнішим не звернути увагу на те, що вперше в нашій історії людська спроможність діяти стала домінувати над усіма іншими – як над спроможністю дивуватися, мислити й споглядати, так і над спроможностями, притаманними *homo faber* та *animal laborans*. Це, зрозуміло, не означає, що люди відтепер не будуть більше здатні виробляти речі, думати чи працювати. Змінюються в процесі історичного

розвитку не спроможності людини, а структура взаємовідносин між ними. Такі зміни найліпше спостерігати через зміни самооцінки людини протягом історії, які, хоча вони можуть дуже неточно передавати сутність людської природи, є, проте, найлаконічнішими характеристиками духу цілої епохи. Так, кажучи схематично, грецька класична античність дійшла згоди, що найвищою формою людського співжиття був *поліс*, а вищою людською спроможністю – мовлення (*ζῶον πολιτικόν та ζῶον ἔχον*, за знаменитим подвійним визначенням Арістотеля); Рим та середньовічна філософія визначали людину як *animal rationale*; на початку новітньої доби людина розглядалася насамперед як *homo faber*, поки в дев'ятнадцятому сторіччі її не стали вважати *animal laborans*, чий метаболізм у взаємодії з природою мав забезпечити найвищу продуктивність, на яку тільки було спроможне людське життя. На тлі всіх цих схематичних визначень було б адекватним для світу, в якому нам випало жити, визначити людину як істоту, що здатна діяти, бо схоже, що ця здатність стала центром усіх інших людських спроможностей.

Безперечно, що спроможність діяти є найнебезпечнішою з усіх людських спроможностей і можливостей, як не випадає сумніватися й у тому, що самоутворені небезпеки, які постали перед людством сьогодні, ніколи не мали місця раніше. Подібні міркування аж ніяк не мають на меті запропонувати якесь рішення чи дати якусь пораду. В кращому випадку вони могли б заохотити до постійних і значно предметніших роздумів над проблемами, пов'язаними з природою та нашим внутрішнім потенціалом діяльності, яка раніше ніколи так прямо не виявляла свою велич і свою небезпечність.

II: Історія й земне безсмертя

Новітнє поняття процесу, що характеризує як історію, так і природу, відокремлює новітню добу від минулого глибше, аніж будь-яка інша окрема ідея. З погляду нашого сучасного мислення ніщо не має смислу само по собі, зокрема й історія або природа, взяті в цілому, не кажучи вже про окремі явища фізичного характеру або історичні події. В цьому є щось жакливо фатальне. Невидимі процеси втягують у себе

кожну відчутну річ, кожну індивідуальну сутність, видимі для нас, зводячи їх до функції якогось загального процесу. Мабуть, ми не зможемо уявити собі всю грандіозність цієї зміни, якщо зосередимо всю свою увагу на таких банальностях, як звільнення світу від чарів або відчуження людини, банальностях, які часто містять у собі романтизоване уявлення про минуле. За поняттям процесу криється те, що конкретне й загальне – окрема річ або подія та універсальне значення – відірвалися одне від одного. Отже, процес, який тільки й робить значущим усе, що зтягує в себе, віднині заволодів монополією на універсальність та значущість.

Безперечно, ніщо не відрізняє більше новітню концепцію історії від античної. Бо ця різниця ґрунтується не на тому, мала античність чи не мала якесь концептуальне уявлення про світову історію або про людство в цілому. Значно релевантнішим тут є те, що грецька й римська історіографії, хоч би як вони відрізнялись одна від одної, обидві вважають за слушне, що значення, або, як сказали б римляни, урок кожної події, діяння або явища, відкриваються в них самих і ними самими. Це, безперечно, не виключає ані причинності, ані контексту, в якому щось відбувається; античність знала це так само добре, як і ми. Проте причинність і контекст розглядалися тоді у світлі, що його відкидала сама подія, освітлюючи якусь окрему частину людських проблем; вони не розглядалися як такі, що мають незалежне існування, а подія є лише їхнім вираженням, більш або менш випадковим, хоча й адекватним. Все, що робилося або відбувалося, містило в собі та виявляло свою частку «загального» значення в межах індивідуальної форми і не потребувало процесів розвитку та поглинання, щоб стати значущим. Геродот хотів «сказати те, що це» (*λέγειν τὰ ἑόντα*), бо мовлення й письмо роблять скороминуше й тлінне сталим, «створюють для них пам'ять», за грецькою ідіомою *μνήμην ποιεῖσθαι*, проте він ніколи не мав сумніву, що кожна річ, яка існує або існувала, містить своє значення в самій собі, і їй потрібне лише слово, щоб це значення стало очевидним (*λόγοις δηλοῖν*, «виявило себе в словах»), щоб «велике діяння показалося людям», *ἀπόδειξις ἔργων*

μεύλων. Потік Геродотової мови є досить вільним, щоб у ньому знайшлося місце для багатьох оповідок, але в цьому потоці немає нічого, що вказувало б на те, що загальне нав'язує конкретному свій смисл і своє значення.

Для цього зміщення акцентів не істотно, чи вбачала грецька поезія та історіографія значення події в такій собі неперевершеній величчі, завдяки якій вона залишиться в пам'яті нащадків, або чи була для римлян історія сукупністю прикладів, узятих із реальної політичної ситуації, що показували традиції, берегти які авторитет предків вимагав від кожного покоління і які минуле зберігало в інтересах майбутнього. Наше уявлення про історичний процес відкидає обидві ці концепції, надаючи простій послідовній зміні часів значущості й гідності, яких вона ніколи доти не мала.

З огляду на цей новітній наголос на часі й на часовій послідовності часто стверджували, що витoki нашої історичної свідомості криються в юдейсько-християнській традиції з її прямолінійною концепцією часу та ідеєю божественного провидіння, що надає всьому історичному часу людини єдності плану спасіння, – ідеєю, яка справді так само суперечить наголошенню на окремих подіях та випадках, притаманному класичній античності, як і теоріям циклічного часу в період античності пізньої. Чимало аргументів було наведено на підтримку тези, що новітня історична свідомість започаткована християнською релігією і з'явилася на світ через секуляризацію первісно теологічних категорій. Кажуть, що тільки наша релігійна традиція знає про початок та, в його християнському варіанті, про кінець світу; якщо людське життя на землі відповідає божественному задумові спасіння, тоді його проста послідовність повинна мати значення, незалежне від усіх окремих подій та вище за них. Тому, згідно з цією аргументацією, «чітко визначений погляд на світову історію» не сформувався в дохристиянську добу, а першою філософією історії став твір Августина «De Civitate Dei». І справді, в Августина ми знаходимо твердження, що сама історія, тобто те в ній, що має значення і смисл, відрізняється від окремих історичних подій,

викладених у хронологічному порядку. Він чітко встановлює, що, «хоча людські інституції минулого пов'язані між собою в історичному викладі, саму історію не слід відносити до людських інституцій»¹⁹.

Проте ця схожість між християнським і новочасним уявленням про історію оманлива. Вона ґрунтується на порівнянні з теоріями циклічної історії пізньої античності і не помічає класичних історичних концепцій Греції й Риму. Правомірність цього порівняння підтримується тим фактом, що сам Августин, спростовуючи поганські теорії про час, виступав передовсім проти теорій циклічного часу своєї власної доби, яких справді не міг сприйняти жоден християнин через абсолютну унікальність земного життя й смерті Христа: «Колись Христос помер за наші гріхи; і вставши з мертвих, він більш не помре»²⁰. Але новочасні інтерпретатори забувають, що Августин підкреслив унікальність події, таку для нас звичну, лише для цієї події – найвидатнішої події в людській історії, коли вічність, так би мовити, втрутилася в плин земної смертності; він ніколи не наділяв цією унікальністю, як ми це робимо, жодну з інших звичайних секулярних подій. Той простий факт, що проблема історії виникла у християнській думці лише з Августином, має змусити нас засумніватися в християнському походженні цієї проблеми, тим більше, що, з погляду самої філософії й теології Августина, вона виникла випадково. Падіння Риму, яке відбулося за його життя, тлумачилося християнами та язичниками як певна вирішальна подія, і саме спростуванню цієї думки Августин присвятив тринадцять років свого життя. Суть була в тому, як він вважав, що жодна суто секулярна подія ніколи не могла мати для людини вирішального значення. Його інтерес до того, що ми називаємо історією, був такий малий, що він присвятив секулярним подіям лише одну з книг «Civitas Dei», а доручаючи своєму другу та учневі Оросію написати «світову історію», він не мав на увазі нічого більшого, аніж укласти «правдиву компіляцію земних зол»²¹.

Ставлення Августина до світської історії не відрізняється істотно від ставлення до неї римлян, хоча наголос у нього протилежний: історія – це сукупність окремих прикладів, а розташування подій у часі в секулярному потоці історії не має ваги. Секулярна історія

повторює саму себе, а єдиний її відтинок, упродовж якого мають місце справді унікальні й неповторні події, починається від Адама й закінчується з народженням та смертю Христа. Після цього секулярні сили переживали то піднесення, то занепад, як і в минулому, і це триватиме аж до кінця світу, але ніяка фундаментально нова істина ніколи вже не відкриється через такі мирські події, і малоімовірно, що вони матимуть якесь важливе значення для християн. У всій по-справжньому християнській філософії людина є «паломником на землі», й лише один цей факт відокремлює її від нашої власної історичної свідомості. Для християн, як і для римлян, значущість секулярних подій полягає в тому, що за своїм характером вони є епізодами, які мають тенденцію повторюватись, так щоб дія могла відбуватися за певною стандартною схемою. (Це уявлення, до речі, дуже далеке й від грецького уявлення про героїчне діяння, оспіване поетами й істориками, яке править за мірило чистішої спроможності досягти величі. Різниця між вірним дотриманням визнаних взірців та спробами змагатися за ними – це різниця між римсько-християнською мораллю й тим, що греки називали *агональним духом*, який не визнавав жодних моральних міркувань, а лише *ἀεί ἀριστεύειν*, тобто вважалося, що безнастанне зусилля завжди має перевагу над усіма іншими.) З другого боку, ми вважаємо, що історія твердо стоїть на тому, що процес, в самій своїй істотній секулярності, розповідає свою унікальну власну історію і що повторення, строго кажучи, неможливі.

Ще більш чужим новітньому поняттю історії є християнська віра в те, що людство має свій початок і свій кінець, що світ був свого часу створений і колись загине, як і всі тимчасові речі. Історична свідомість виникла не тоді, коли створення світу євреї середньовіччя взяли за точку відліку для створення хронологічної послідовності; вона виникла також і не в шостому сторіччі, коли Діонісій Малий почав відрховувати час від народження Христа. Нам відомі схожі хронологічні схеми східної цивілізації, а християнський календар просто запозичив римську практику, що рахувала час від заснування Рима. Від цього дуже відрізняється новочасне обчислення історичних дат, запроваджене наприкінці вісім-

надцятого сторіччя, в якому народження Христа прийнято за точку відліку часу як назад, так і вперед. Ця реформа хронології подається в підручниках як суто технічне вдосконалення, необхідне в наукових цілях, щоб уможливити точне визначення дат стародавньої історії, не звертаючись до безладної купи різноманітних способів обчислення часу. У трохи ближчий до нас час Гегель ініціював інтерпретацію, яка вважає новочасну часову систему істинно християнською хронологією, оскільки народження Христа тепер виглядає як поворотний пункт світової історії²².

Жодне з цих пояснень не є задовільним. Хронологічні реформи задля наукових цілей здійснювалися в минулому багато разів, але не входили в повсякденне життя саме тому, що вони були винайдені, виходячи тільки з міркувань наукової доцільності й не відповідали тим змінам у сприйнятті часу, що відбувалися в суспільстві в цілому. Вирішальним у нашій системі є не те, що народження Христа вважається тепер поворотним пунктом світової історії, бо воно визнавалося таким, і навіть із більшим ентузіазмом, багато сторіч тому без будь-якого помітного впливу на суть нашої хронології, а радше тому, що тепер історія людства не тільки простягається вперед у нескінченне майбутнє, а й уперше попрямувала назад, у нескінченне минуле, до якого ми можемо додати як завгодно багато і від якого можемо одержувати нові знання. Ця подвійна нескінченність минулого й майбутнього скасовує всі уявлення про початок і кінець, устанавлюючи для людства потенційну можливість безсмертя. Те, що на перший погляд виглядає як християнізація світової історії, фактично вилучає із секулярної історії всі релігійні роздуми про час. Тією мірою, якою йдеться про секулярну історію, ми живемо в процесі, який не має ані початку, ані кінця і який відтак не дозволяє нам розважатись есхатологічними очікуваннями. Немає нічого більш чужого християнській думці, як ця концепція земного безсмертя людства.

Потужний вплив уявлення про історію на свідомість новітньої доби почався відносно пізно, лише в останній третині вісімнадцятого сторіччя, досить швидко набувши своєї остаточної довершеності в гегелівській філософії. Головним поняттям гегелівської метафізики є історія. Вже це ставить її в найгострішу опозицію до всіх попередніх

метафізик, які від часів Платона займалися пошуками істини та одкровенень вічного буття всюди, окрім сфери людських проблем, – *τά τῶν ἀνθρώπων πράγματα*, – про яку Платон говорив із таким презирством саме тому, що в ній не можна було знайти ніякої сталості, а отже, вона не могла відкрити нам ніякої істини. Думати, як і Гегель, що істина міститься й відкриває себе в процесі часу, є характерним для всієї новітньої історичної свідомості, хоч би як вона себе виражала, чи в гегельянських термінах, чи в інших. Піднесення гуманітарних наук у дев'ятнадцятому сторіччі надихалося тим самим поглядом на історію й тому дуже відрізнялося від повторюваних відроджень античності, що мали місце в попередні часи. Як відзначав Майнеке, люди тепер почали читати так, як ніколи не читали раніше. Вони «читали, щоб добути з історії найвищу істину, яку вона, історія, могла б запропонувати людям, котрі шукають Бога»; проте вже ніхто не думав, що ця найвища істина міститься в якійсь одній книзі, хай навіть це Біблія або щось подібне до неї. Такою книгою вважалася тепер сама історія, книга «людської душі в часі і в народах», як назвав її Гердер²³.

Нещодавні історичні дослідження пролили багато нового світла на перехідний період між середньовіччям та новітнім часом, про який раніше вважалось, що він почався з Відродження, а насправді його сліди ведуть у минуле, в саме серце середньовіччя. Це могутнє прагнення до нерозривної тривалості, попри всю цінність такого погляду, має ту ваду, що, намагаючись перекинути міст через прірву, що відокремлює релігійну культуру від секулярного світу, в якому ми живемо, ми радше обминаємо, ніж прояснюємо, велику загадку незаперечного раптового піднесення секулярності. Якщо під «секуляризацією» розуміти не більш як піднесення секулярного світогляду й одночасне з ним затемнення трансцендентного світу, тоді немає підстав сумніватися, що новітня історична свідомість дуже міцно із цим пов'язана. Це, проте, в жодному разі не означає сумнівного перетворення релігії і трансцендентних категорій на іманентні земні цілі й стандарти, на яких нещодавно наполягали історики ідей. Секуляризація означає, насамперед, просто відокремлення релігії від

політики, а це впливає на обидві сторони так фундаментально, що навряд чи коли-небудь йшлося про поступову трансформацію релігійних категорій у секулярні поняття, як нас намагаються переконати захисники нерозривної тривалості. Причина того, що їм вдалося до якоїсь міри переконати нас, криється скорше в природі ідей узагалі, ніж у часі, коли вони сповідувалися; той момент, коли ідея повністю відокремлюється в реальному досвіді від своєї основи, є сприятливим для встановлення зв'язку між нею та майже будь-якою іншою ідеєю. Інакше кажучи, якщо ми припустимо, що існує така собі незалежна сфера чистих ідей, всі поняття та концепції не можуть не бути взаємопов'язаними, бо всі вони тоді походять із одного джерела: з людського розуму, взятого в його екстремальній суб'єктивності, що споконвіку грається з власними образами, не зачепленими досвідом і не пов'язаними зі світом, байдуже, як ми цей світ сприймаємо – як природу чи як історію.

Проте, якщо ми розуміємо під секуляризацією певну подію, що її можна віднести радше до певного історичного часу, ніж до зміни ідей, тоді питання буде не в тому, чи було гегелівське «лукавство розуму» секуляризацією божественного провидіння а чи безкласове суспільство Маркса є секуляризацією месіанської доби. Фактом є те, що відокремлення церкви від держави відбулося, вилучивши релігію з громадського життя, знявши всі релігійні обмеження з політики та спричинивши втрату релігією того політичного впливу, якого вона набула протягом сторіч, коли римська католицька церква виступала як спадкоємниця Римської імперії. (З цього не випливає, що таке відокремлення перетворило релігію на суто «приватну справу»). Цей тип *privacy* в релігії виник, коли тиранічні режими заборонили громадську діяльність церкви, позбавивши віруючого суспільного простору, в якому він може з'явитися разом з іншими і бути ними побаченим. Одне слово, громадсько-секулярна сфера, або царство політики, відводить чимало місця для сфери громадсько-релігійної. Віруючий може бути парафіянином церкви й водночас діяти як громадянин у ширшому об'єднанні, яке складають усі, хто живе в тому

місті). Секуляризація часто здійснювалася людьми, які нітрохи не сумнівалися в істинності традиційного релігійного вчення (навіть Гоббс перед смертю страшенно боявся «пекельного полум'я», а Декарт молився Пресвятій Діві), і ніщо в писемних джерелах не дає нам підстав розглядати всіх, хто готував або сприяв встановленню нової незалежної секулярної сфери, як тасмних або несвідомих атеїстів. Але ми напевне можемо сказати, що хоч би якими були їхня віра чи безвір'я, для процесу секуляризації це не мало значення. Таким чином політичні теоретики сімнадцятого сторіччя здійснили цю секуляризацію, відокремивши політичне мислення від теології і наполягаючи на тому, що правила, встановлені законами природи, є основою держави, якщо навіть Бога не існує. Це та сама думка, яку висловив Гроцій, сказавши, що «навіть Бог не спроможний зробити так, щоб двічі по два не було чотири». Він хотів цим не заперечити існування Бога, а знайти у сфері секулярного незалежне, іманентне значення, якого навіть сам Бог не може змінити.

Ми вже згадували про те, що найважливішим наслідком розквіту секулярної сфери в новітню добу було те, що віра у приватне безсмертя – байдуже, чи йдеться про безсмертя душі, чи, що важливіше, про воскресіння тіла, – втратила свою силу політичного згуртування. Тепер справді «стало неминучим, що наступні покоління на Землі мають знову зробитися головним об'єктом надії», але з цього не випливає, що відбулася секуляризація віри в загробне існування або що нова ідеологія була, по суті, не чим іншим, як «переформулюванням християнських ідей, які вона (секуляризація. – *Примітка перекл.*) прагнула замінити»²⁴. Насправді ж проблема політики знову набула того серйозного й принципового значення в існуванні людей, якого їй бракувало від часів античності, тому що воно було несумісне із вузько християнським розумінням секулярного. Як для греків, так і для римлян, попри всі відмінності між ними, виникнення політичного організму було спричинене потребою подолати смертність людського життя та марноту людських діянь. Поза політичним утворенням життя людини було не тільки і навіть не передовсім нена-

дійним, тобто незахищеним від сваволі інших; воно було позбавлене сенсу й гідності, бо ніяким чином не могло залишити по собі жодних слідів. Це було причиною прокляття, що його наклало грецьке мислення на всю сферу приватного життя, «ідіотизм» якого полягав у стурбованості виключно проблемою виживання, так само як і причиною твердження Цицерона, що тільки через розбудову та збереження політичних структур людські чесноти зможуть стати рівними чеснотам богів²⁵. Інакше кажучи, секуляризація новітньої доби ще раз висунула на перший план ту діяльність, яку Арістотель назвав *ἀθανατίζεω*, терміном, що не має готового еквіваленту в сучасних живих мовах. Я знову згадую про це слово тому, що воно вказує радше на діяльність, яка має зробити «безсмертним», ніж на об'єкт, що має стати безсмертним. Досягти безсмертя може означати, як це, безперечно, й було в Стародавній Греції, обезсмертити себе через славетні подвиги й набуття безсмертної слави; це може означати також додання до людських звершень чогось більш перманентного, аніж ми самі; і це може означати, як то буває з філософами, присвячення свого життя безсмертним речам. Та в будь-якому разі це слово означало діяльність, а не віру, а діяльність вимагала непорушного простору, який би гарантував, що «увічнення» не буде даремним²⁶.

Для нас, привчених до ідеї безсмертя лише через вікопомні твори мистецтва й, можливо, через ту відносну перманентність, яку ми визнаємо за всіма великими цивілізаціями, може здатися неймовірним, що рух у напрямку безсмертя має здійснюватися через створення політичних структур²⁷. Проте греки, дуже ймовірно, віддавали перевагу другому над першим. Хіба Перікл не вважав, що найвищою похвалою для Афін є те, що їм, Афінам, більше не потрібні «ані Гомер, ані інші до нього подібні», бо – завдяки *полісові* – афіняни всюди залишать після себе «нетлінні пам'ятники»²⁸? Те, що зробив Гомер, було увічненням людських подвигів²⁹, а *поліс* міг обійтися без послуг «до нього подібних», бо він надавав кожному зі своїх громадян той громадсько-політичний простір, де, як вважалося, він міг обезсмертити свої діяння. Зростання аполітичності філософів після смерті

Сократа, їхні вимоги, щоб їх звільнили від політичної діяльності, та їхнє наполягання на здійсненні ними абстрактного, суто теоретичного *ἀθανάτης* поза сферою політичного життя мали як філософські, так і політичні причини, але однією з цих політичних причин був, безперечно, розпад життя в *полісі*, який робив навіть перманентність, не кажучи вже про безсмертя цього особливого політичного організму, все сумнівнішою і сумнівнішою.

Аполітичність античної філософії провістила значно радикальнішу антиполітичну позицію раннього християнства, яка, проте, у своїй найекстремальнішій формі проіснувала лише доти, поки Римська імперія була стабільним політичним утворенням для всіх народів та всіх релігій. Протягом цих перших сторіч нашої ери переконаність у тлінності земних речей залишалася питанням релігійного характеру і була вірою тих, хто не бажав мати нічого спільного з політичними справами. Це докорінно змінилося з вирішальним досвідом падіння Риму, зруйнування *вічного міста*, після чого вже жодна епоха не могла знову повірити в те, що будь-яке людське творіння, а тим більше політична структура, може витримати вічний іспит часу. Щодо християнської думки, то це стало тільки новим підтвердженням її віри. Для неї, як сказав Августин, це не мало великого значення. Для християн безсмертною була лише окрема людина і більше нічого в усьому світі – ані людство в цілому, ані сама Земля, а щонайменше – усі людські витвори. Обезсмертити себе можна лише за межами цього світу, а єдина інституція, чиє існування в царстві секулярного могло бути виправданим, – це Церква, *Civitas Dei* на землі, Церква, на яку тепер ліг тягар політичної відповідальності і в яку були тепер спрямовані всі політичні імпульси. Те, що ці перетворення християнства та його ранніх антиполітичних тенденцій у велику й стабільнішу політичну інституцію взагалі стало можливим без повного спотворення Євангелії, ми повністю завдячуємо Августинові, який, навряд чи бувши батьком сучасного уявлення про історію, є, либонь, духовним автором і, безперечно, найбільшим теоретиком християнської політики. Вирішальним у цьому плані стало те, що він, як і раніше глибоко закорінений у римську

традицію, зумів додати до християнського уявлення про вічне життя ідею майбутнього *civitas*, *Civitas Dei*, де люди, навіть у загробному світі, житимуть громадою. Без цих переформулювань християнської думки зусиллями Августина християнська політика могла б залишитися такою самою, якою вона була в перші сторіччя, суперечливою в самій собі. Августин зумів розв'язати цю дилему завдяки тому, що сама мова прийшла йому на допомогу: в латині значення слова «жити» завжди збігалось зі значенням виразу *inter homines esse*, «перебувати в людському товаристві», отож вічне життя в римському витлумаченні могло означати тільки те, що жодна людина ніколи не може відокремитись від людського товариства, навіть коли після смерті їй доведеться покинути землю. Отже, множинність людей, одна з фундаментальних передумов політичного життя, обмежує людську «природу» навіть за умов індивідуального безсмертя і не належить до тих характеристик, яких ця «природа» набула вже після гріхопадіння Адама і які зробили політику в суто секулярному розумінні необхідністю гріховного земного життя. Свою переконаність у тому, що політичне життя певного виду має існувати навіть за умов безгрішності і справжньої святості, Августин виразив у одному реченні: *Socialis est vita sanctorum*, тобто він хотів сказати, що навіть життя святих – це життя межи людьми³⁰.

Якщо теза тлінності всього створеного людьми не мала істотного значення для християнської думки й могла навіть для її найвидатнішого мислителя узгоджуватися з уявленням про політику поза сферою секулярного, вона стала дуже актуальною у новітню добу, коли секулярна сфера людського життя звільнилася від релігії. Відокремлення релігії від політики означало, що незалежно від того, в що міг вірити індивід як парафіянин церкви, як громадянин він діяв і поведився, виходячи з припущення про смертність людини.

Гоббсів страх перед пекельним полум'ям жодною мірою не вплинув на сконструйований ним образ держави у вигляді Левіафана, смертного бога, перед яким тремтять усі люди. З політичного погляду, в самій секулярній сфері секуляризація не означає нічого більшого чи меншого, ніж те, що люди знову стали смертними. Якщо це привело

їх до повторного відкриття античності, яке ми звемо гуманізмом і в якому грецькі та римські джерела знову заговорили набагато більш знайомою мовою, що відповідала досвідові, значно ближчому до їхнього власного, це, звісно ж, не дозволило людям на практиці копіювати свою поведінку з грецького чи римського зразка. Антична віра в те, що світ є більш вічним, аніж окремі люди, і в політичні структури як гаранті продовження життя на землі після смерті людини, не повернулась, отож відновити античне протиставлення тлінного життя більш або менш безсмертному світові їм не вдалося. Нині як життя, так і світ зробилися швидкоплинними, смертними, незначущими.

Сьогодні нам важко уявити собі, що ця ситуація абсолютної смертності могла бути для людей нестерпною. Проте, оглядаючись назад на весь розвиток новітньої доби аж до початку нашого, сучасного світу, ми бачимо, що минули сторіччя, перш ніж ми призвичаїлися до поняття абсолютної смертності, так що тепер думка про неї не турбує нас, а колишня альтернатива між власним безсмертним життям у смертному світі та смертним життям у безсмертному світі втратила будь-який сенс. У цьому плані, проте, як і в багатьох інших, ми відрізняємося від усіх попередніх епох. Наше уявлення про історію, хоч і є, за своєю суттю, уявленням новітньої доби, завдячує своє існування перехідному періодові, коли релігійна віра в безсмертне життя втратила свій вплив на все секулярне, а нова байдужість до питання про безсмертя ще не сформувалася.

Якщо ми абстрагуємося від цієї нової байдужості й залишимося в межах традиційної альтернативи, що наділяла безсмертям або життям, або світ, тоді стане очевидним, що ἀθανάτιζεν (обезсмертення) як діяльність смертних людей може мати сенс тільки в тому випадку, коли загробне життя не гарантується. У цей момент, проте, воно стає майже необхідністю остільки, оскільки існує стурбованість щодо безсмертя. Тому саме у своїх пошуках суто секулярної сфери сталої перманентності новітня епоха відкривала потенційне безсмертя людства. Це те, що чітко виражено в нашому календарі; це реальний

зміст сучасного уявлення про історію. Історія, простягаючись у подвійну нескінченність минулого і майбутнього, може гарантувати безсмертя на землі майже в той самий спосіб, як грецький *поліс* або Римська республіка гарантували, що людське життя та людські діяння, тією мірою, якою вони виявили в собі щось істотне й велике, можуть бути нагороджені суто людською та земною вічністю в цьому світі. Великою перевагою цього уявлення є той факт, що подвійна нескінченність історичного процесу встановлює систему координат час – простір, в якій саме поняття кінця є, по суті, немислимим, тоді як його великою вадою в порівнянні з античною політичною теорією видається те, що вічність довірена поточному процесові як такому, що відрізняється від сталої структури. Водночас процес обезсмертлення став незалежним від міст, держав і народів; він охоплює все людство, чия історію Гегель потім зумів розглянути як єдиний нерозривний розвиток Духу. Таким чином, людство перестає бути просто природним видом, а те, що відрізняє людину від тварини, – це вже не тільки її здатність розмовляти (*λόγον ἔχων*), за визначенням Арістотеля, і не тільки те, що вона наділена розумом, за середньовічним визначенням (*animal rationale*): вона тепер відрізняється від них самим своїм життям, тобто тим єдиним, що, за традиційним уявленням, було в неї спільним із тваринами. За словами Дройзена, який, можливо, був найвдумливішим з істориків дев'ятнадцятого сторіччя: «Те, чим для тварин і рослин є їхні види,.. тим історія є для людей»²⁹.

III. Історія й політика

Тоді як очевидно, що наша історична свідомість ніколи не стала б можливою без піднесення сфери секулярного на рівень нової гідності, менш очевидним є те, що історичний процес, у кінцевому підсумку, був покликаний наділити необхідним новим смислом і значенням людські діяння та страждання на землі. І справді, на початку новітньої доби все вказувало на піднесення політичної діяльності та політичного життя, а шістнадцяте й сімнадцяте сторіччя, такі багаті на

нові політичні філософії, все ще не давали якоїсь особливої переваги історії. Вони, навпаки, переймалися радше тим, як позбутись минулого, ніж тим, як реабілітувати історичний процес. Характерною ознакою філософії Гоббса є постійне підкреслення ним значущості майбутнього, а отже, й телеологічна інтерпретація думки й дії. Очевидно, переконаність новітньої доби в тому, що людина може пізнати тільки те, що сама створила, відповідає радше фетишизації дії, ніж споглядальній, за своєю суттю, позиції історика та історичної свідомості взагалі.

Отже, однією з причин розриву Гоббса з традиційною філософією було те, що тоді як усі попередні метафізики слідом за Арістотелем дотримувалися погляду, що головне призначення філософії – це проникнення в першопричину всього сущого, Гоббс, навпаки, вважав, що завдання філософії – визначати цілі й завдання та сформулювати раціональну телеологію діяльності. Ця теза була для Гоббса такою важливою, що він наполягав на тому, що тварини також здатні відкривати причини, а тому така здатність не може бути справжньою відмінною ознакою між людським і тваринним життям; натомість він бачив цю відмінну ознаку в здатності брати до уваги «наслідки якоїсь теперішньої або минулої причини... якість, що її я ніколи не знаходив ніде, крім як у людині»³⁰. Новітня доба на самому своєму початку не тільки створила нову та радикальну політичну філософію (Гоббс – це лише один приклад, хоча, можливо, і найцікавіший); вона також уперше привчила філософів орієнтуватися на вимоги політичної дійсності; і ця нова політична орієнтація представлена не лише в Гоббса, але, *mutatis mutandum*, також у Локка та Г'юма. Можна сказати, що гегелівській трансформації метафізики в історичну філософію передувала спроба позбутись метафізики задля філософії політичної.

За будь-якого аналізу новітнього уявлення про історію одна з критичних проблем – це пояснити її несподіваний розвиток протягом останньої третини вісімнадцятого сторіччя та одночасне зниження інтересу до суто політичного мислення. (Про Віко треба сказати, що він був предтечею, чий вплив відчули не раніш, як через

два покоління). Там, де непідробний інтерес до політичної теорії ще існував, він вилився в розпач, як у Токвіля, або призвів до змішування політики з історією, як у Маркса. Бо що, крім розпачу, могло надихнути Токвіля на твердження, що «відтоді, як минуле перестало освітлювати майбутнє, розум людини блукає в темряві»? Це твердження було завершенням великої праці, в якій він «окреслив суспільство новітнього світу й у вступі до якої він проголосив, що «нова політична наука потрібна новому світові»³¹. І до чого ще, крім плутанини (яку можна вибачити самому Марксові і яка була фатальною для його послідовників) могло призвести Марксове ототожнення діяльності з «творенням історії»?

Марксистське поняття «творення історії» мало вплив далеко за межами кола переконаних марксистів або професійних революціонерів. Хоча воно тісно пов'язане з ідеєю Віко, що історія створена людиною на відміну від природи, створеної Богом, різниця між ними все ж таки є принциповою. Для Віко, як згодом і для Гегеля, важливість поняття історії була насамперед теоретичною. Нікому з них ніколи не спадало на думку застосувати це поняття безпосередньо, користуючись ним як принципом дії. Істиною вони вважали те, що відкривається спостережливому, спрямованому в минуле поглядові історика, який, будучи спроможним бачити процес у цілому, здатний знехтувати «вузькі цілі» діючих людей, зосередившись натомість на «вищих цілях», що здійснюються поза їхніми спинами (Віко). Маркс натомість об'єднав це уявлення про історію з телеологічними політичними філософіями ранніх стадій новітньої доби, отож у його вченні «найвища мета», – яка, на думку філософів історії, відкривається лише поглядові історика й філософа, які дивляться в бік минулого, – могла стати навмисною метою політичної діяльності. Суть у тому, що політична філософія Маркса ґрунтувалася не на аналізі діяльності та залучених у неї людей, а навпаки, на гегелівському інтересі до історії. Можна сказати, Маркс політизував історика та філософа історії. До цього ще треба додати вдосконалену століття тому ідентифікацію дії з виготовленням та виробництвом, так би мовити, через ототожнення

пильного споглядального погляду історика з розглядом моделі (*είδος*, або «форма», з якої Платон вивів свої «ідеї»), що властиве ремісникові й передує процесові виробу. І небезпека такого об'єднання полягає не в створенні іманентного з того, що було раніше трансцендентним, так ніби Маркс намагався запровадити на землі рай, що був до того в загробному світі. Небезпека трансформації невідомих і непізнаваних «вищих цілей» у заплановані та обмірковані наміри полягала в тому, що значення та доцільність перетворилися на результати, бо саме це сталося, коли Маркс витлумачив гегелівський смисл історії – послідовне розгортання та актуалізацію ідеї Свободи – як результат людської діяльності, і коли він у подальшому, згідно з традицією, розглядав цей остаточний «результат» як кінцевий продукт процесу виробництва. Але ані свобода, ані будь-який інший смисл ніколи не можуть бути продуктами людської діяльності в тому розумінні, в якому стіл є очевидним кінцевим продуктом діяльності столяра.

Зростання беззмістовності, відсутність смислу новочасного світу, мабуть, ніде не передбачені очевидніше, ніж у цій ідентифікації сенсу й результату. СENS, який ніколи не може бути метою діяльності, а проте неминуче поставатиме з людських діянь після того, як сама діяльність уже закінчиться, зазнавав тепер переслідувань від того самого механізму намірів та організованих засобів, як то було з окремою прямою метою конкретної дії – з тим результатом, що виглядало так, ніби сам СENS покинув світ людей, і люди залишилися ні з чим, окрім нескінченного ланцюга цілей, в міру подовження якого доцільність усіх минулих досягнень постійно скасовувалася майбутніми цілями й намірами. Це виглядає так, ніби люди враз стали сліпими щодо фундаментальних відмінностей, як-от: відмінність між СENSом та результатом, між загальним і частковим, або, в термінах граматики, відмінність між «задля (чогось)...» та «для того, щоб...» (скажімо, якби столяр раптом забув, що тільки його конкретні дії з виготовлення стола здійснюються в режимі «для того, щоб», а все його життя як столяра підпорядковане зовсім іншому, а саме – певному всеосяжному поняттю, «задля якого», передовсім, він і став столяром). І в той момент, коли про ці відмінності забуто, а СENS

деградував до рівня результату, з'ясовується, що самі результати вже не є надійними, тому що відмінність між засобами й результатами не є зрозумілішою, а отже, зрештою, всі результати деградують до рівня засобів.

У цій версії походження політики від історії, чи радше, політичної свідомості від історичної свідомості – ні в якому разі не обмеженій ученням Маркса зокрема, або навіть прагматизмом узагалі, – ми легко можемо побачити столітньої давності спроби уникнути розчарувань та недовговічності людської діяльності, подавши її в образі виробництва. Що відрізняє власну теорію Маркса від усіх інших, в яких знайшлося місце для поняття «створити історію», то тільки те, що він один усвідомлював: коли розглядати історію як об'єкт певного процесу виробництва, то рано чи пізно настане момент, коли цей «об'єкт» буде завершено, і той, хто уявляє собі, що можна «створити історію», не зможе уникнути висновку, що історії колись настане кінець. Коли ми чуємо про грандіозні цілі політики, такі як утворення нового суспільства, де справедливість буде гарантовано навечно, або ведення війни за те, щоб покінчити з усіма війнами, або перетворення всього світу в гарантовано демократичний, ми переходимо у сферу такого мислення.

В цьому контексті важливо зрозуміти, що тут історичний процес, як він зображений у нашому календарі спрямованим у нескінченність минулого й нескінченність майбутнього, був замінений процесом зовсім іншого виду, а саме процесом такого собі виробництва, що має як початок, так і кінець, і закони розвитку якого можуть бути, отже, детерміновані (наприклад, як діалектичний розвиток) і чий внутрішній зміст може бути розкритий (наприклад, як класова боротьба). Цей процес, однаке, неспроможний гарантувати людям безсмертя хай там якого виду, тому що його завершення скасовує й робить неважливим усе, що відбулося раніше: у безкласовому суспільстві найкраще, що людство може зробити з історією, – це забути про всю невітшну справу, єдиною метою якої було скасувати саму себе. Воно не може наділити смислом також

окремі події, бо воно звело все окреме до засобів, значущість яких **закінчується** в той момент, коли кінцевий продукт вже готовий: **окремі події**, діяння і страждання мають відтепер не більше значення, ніж мають молоток і цвяхи стосовно готового стола.

Ми знаємо, якою химерною відсутністю всякого смислу позначені **всі суто утилітарні філософії**, такі звичні й такі характерні для ранньої **індустріальної фази новітньої доби**, коли люди, зачаровані новими **можливостями виробництва**, судили про все з погляду засобів та **результатів**, тобто категорій, у яких цінність знаходить своє обґрунтування в досвіді виробництва предметів споживання. Проблема полягає в природі категорійної структури результатів і засобів, яка негайно змінює кожен досягнутий результат на засіб для одержання **нового результату**, таким чином руйнуючи, так би мовити, значення, хоч би чого воно стосувалося, доки в розпалі, здавалося б, **нескінченного утилітарного опитування на тему: «Яка користь від...?»**, в розпалі, здавалося б, **нескінченного поступу**, в якому мета, поставлена сьогодні, стає засобом для досягнення завтра ще кращої, виникає одне запитання, на яке жодне утилітарне мислення ніколи не зможе дати відповіді: **«А яка користь від користі?»**, як лаконічно сформулював його одного разу Лессінг.

Ця відсутність смислу в усіх по-справжньому утилітарних філософіях могла бути невідомою Марксові, бо він вважав, що після того, як Гегель відкрив у своїй діалектиці закон будь-якого розвитку, природного або історичного, сам він знайшов джерело й зміст цього закону у сфері історії й, таким чином, конкретний смисл тієї інформації, що її має донести до нас історія. Класова боротьба – ця формула, як здавалося Марксові, здатна розкрити всі таємниці історії, як закон тяжіння з'явився, щоб розкрити всі таємниці природи. Сьогодні, коли ми розглянули чимало таких історичних конструкцій та чимало таких формул, питання для нас більше не в тому, чи правильна та або та окрема формула. В усіх таких спробах те, що розглядається як смисл, фактично є не більш як моделлю, а в границях утилітарної думки ніщо інше, крім моделі, не може мати сенсу, тому що тільки моделі можуть бути «створені», тоді як смисл – не може,

проте, подібно до істини, він може виявляти або розкривати себе. Маркс був тільки першим (і досі найбільшим з-поміж істориків), хто помилково прийняв модель за смисл, і навряд чи можна було б чекати від нього усвідомлення того, що майже не існувало моделі, в яку події минулого уклалися б так само акуратно й послідовно, як і в його власну. Та, принаймні, модель Маркса ґрунтувалася на одній важливій історичній інтуїції; відтоді ми не раз бачили, як історики вільно припасовували безладну сукупність фактів минулого майже до будь-якої моделі, що була їм до вподоби, з тим результатом, що загибель фактичного й окремого коштом надуманої вищої цінності загального «смыслу» підривала навіть головну фактологічну структуру всього історичного процесу, тобто хронологію.

Крім того, Маркс сконструював свою модель такою, якою вона є, виходячи зі свого інтересу до діяльності та нетерпимості до історії. Він був останнім із тих мислителів, які стояли на розмежувальній лінії між минулим інтересом новітньої доби до політики та пізнішим відданням нею переваги історії. Можна позначити рубіж, на якому новітня доба облишила свої колишні спроби запровадити нову політичну філософію, щоб відкрити наново секулярне, якщо пригадати той момент, коли всього через одне десятиліття після Французької революції було скасовано її календар, і революція була наново інтегрована, так би мовити, в загальний історичний процес із його спрямованістю в подвійну нескінченність. Це виглядало так, ніби було визнано, що навіть революція, яка, поряд із проголошенням американської Конституції, є досі найвидатнішою подією в новітній політичній історії, не мала в собі достатньо незалежного смислу, щоб започаткувати новий історичний процес. Бо республіканський календар було скасовано не лише з огляду на бажання Наполеона правити імперією і вважати себе рівним коронованим особам Європи. У цьому скасуванні крилася відмова, незважаючи на відновлення секулярного, сприйняти античну переконаність у тому, що політична дія має смисл безвідносно до того, коли саме в історичному розумінні вона відбувається, а особливе місце в ній займало відречення від римської віри

у святість основ, а водночас і від звичаю нумерувати події від дати заснування. І справді, Французька революція, яка надихалася римським духом і постала, як любив говорити Маркс, у римських шатах, змінилася на протилежне більш як у одному аспекті.

Не менш важливою віхою в переході від минулого інтересу до політики до пізнішої зацікавленості історією була політична філософія Канта. Кант, який вітав у особі Руссо «Ньютона світу моралі» і якого його сучасники вітали як теоретика прав людини³², мав, проте, труднощі в опануванні нових ідей у галузі історії, які, можливо, потрапили в поле його зору в творах Гердера. Він був одним з останніх філософів, хто висловлював серйозне невдоволення з приводу «безглузлого плину людських справ», «безнадійної випадковості» історичних подій та історичного розвитку, цієї «суміші помилок та насильства», як Гете назвав одного разу історію. І все ж таки й Кант бачив те, що бачили до нього інші, а саме що коли ти поглянеш на історію в усій її повноті (*im Grossen*), а не як на окремі події та на завжди марні інтенції окремих людей, – все несподівано набуває смислу, бо з'являється щонайменше сюжет для розповіді. Схоже, що в цілому цей процес керується «задумом природи», невідомим нині живим, але збагненним для тих, хто прийде після них. Схоже також, що коли люди раптом починають ставити перед собою якісь цілі, вони керуються «дороговказною ниткою розуму»³³.

Тут важливо зауважити, що Кант, як і Віко до нього, вже був обізнаний з тим, що Гегель називав згодом «хитрощами розуму» (Кант іноді називав це «лукавством природи»). Йому було навіть притаманне певне рудиментарне розуміння історичної діалектики, як-от коли він стверджував, що природа ставить перед собою вищі цілі через «антагонізм людей у суспільстві, ... без чого люди, добродушні як вівці, про яких вони дбають, навряд чи знали б, як надати своєму власному існуванню більшої цінності, ніж її має їхня худоба». Це показує, до якої міри саме уявлення про історію як процес передбачає, що люди у своїх діях керуються чимось, чого вони можуть і не усвідомлювати і що не знаходить прямого виразу в самій діяльності.

Або, якщо висловитися інакше, це показує, яким надзвичайно корисним є новітнє поняття історії, бо воно надало секулярній політичній сфері того значення, якого, очевидно, вона інакше була б позбавлена. В Канта, на відміну від Гегеля, мотивація для новітньої втечі з політики в історію проступає ще дуже виразно. Це втеча в загальне, спричинена втратою смислу окремим. А що предметом першорядного інтересу для Канта все ж таки була природа й принципи політичної (або, як він вважав за краще казати, моральної) діяльності, то він був спроможний збагнути принципову ваду нового підходу, цього величезного каменя спотикання, що його ніколи не зможуть обминути жодна історична філософія й жодне поняття прогресу. За власними словами Канта: «Нас завжди бентежить те, що давніші покоління, як здається, тяжко трудяться лише для добра поколінь майбутніх... і що тільки останньому з них випадає щастя оселитись у [завершеній] будівлі»³⁴.

Розгубленість, жаль і велике небажання, з якими Кант примусив себе ввести поняття історії в свою політичну філософію, вказують з рідкісною точністю на природу складнощів, які спричинили в новітню епоху перенесення наголосу з політичної теорії – звичайно ж, значно пристосованішої до її віри у перевагу дії над спогляданням – на істотно споглядальну історичну філософію. Бо Кант був, либонь, єдиним великим мислителем, для якого запитання «Що мені робити?» було не тільки так само доречним, як і два інші запитання метафізики («Що я можу знати?» та «На що я можу сподіватися?»), а й склало саму серцевину його філософії. Тому його не турбувала, як турбувала вона ще Маркса й Ніцше, традиційна ієрархія вищості споглядання над дією, *vita contemplativa* над *vita activa*; його проблема крилася радше в іншій традиційній ієрархії, яка, з огляду на те, що вона є прихованою і зрідка буває артикульованою, виявилася значно важчою для подолання, а саме в ієрархії всередині самої *vita activa*, в якій діяльність державного діяча займає найвищий шабель, виробництво, яким займаються ремісник і художник, є десь на проміжному, а праця, що забезпечує

потреби функціонування людського організму, – на найнижчому. (Згодом Маркс перевернув і цю ієрархію, хоча він висловлювався експліцитно лише про перевагу дії над спогляданням та зміни світу над його поясненням. В процесі такого перевертання йому довелося також порушити традиційну ієрархію всередині *vita activa*, поставивши найнижчий з видів людської діяльності, діяльність праці, на найвище місце. Діяльність виявилася тепер не більш як функцією «виробничих відносин» людства, здійснюваних через працю). Це правда, що традиційна філософія лише вдавала, що оцінює дію як найвищий вид активності людини, віддаючи перевагу такій значно надійнішій активності як виробництво, так що ієрархія всередині *vita activa* навряд чи колись повністю артикулювалася. Ознакою політичного рангу філософії Канта можна вважати те, що давні проблеми, притаманні діяльності, були знову висунуті на передній план.

Проте, можливо, Кант не усвідомлював того факту, що діяльність не виправдовувала жодного з двох сподівань новітнього світу, здійснення яких можна було б від неї чекати. Якщо секуляризація нашого світу передбачає відродження давнього бажання досягти якогось земного безсмертя, тоді людська діяльність, а надто в її політичному аспекті, мабуть, є навдивовижу неадекватною вимогам новітньої епохи. З погляду мотивації, діяльність – це найменш цікаве та найбільш марне з усіх людських намагань: «Пристрасті, особисті цілі й задоволення егоїстичних бажань є... найнефективнішими спонуками дії»³⁵, а «факти відомої історії», взяті самі по собі, «не мають ані спільної основи, ані нерозривності, ані взаємозв'язку» (Віко). З другого боку, з погляду досягнень, дія одразу ж показує себе більш марною й розчаровує більше, аніж виготовлення та виробництво предметів. Людські діяння, окрім тих випадків, коли вони зберігаються в пам'яті, є найбільш марними й тлінними речами на землі; вони навряд чи живуть довше за саму діяльність і, безперечно, самі по собі ніколи не можуть претендувати на ту тривалість існування, яка доступна навіть предметові вжитку, коли він переживає того, хто його виготовив, не кажучи вже про твори мистецтва, які промовляють до нас протягом сторіч. Людська дія,

перенесена в павутиння взаємовідносин, в якому сплітаються багато часто-густо протилежних цілей, майже ніколи не виконує свого первісного наміру; ніяка дія ніколи не визначається її автором із такою самою щасливою переконаністю, з якою частка роботи будь-якого виду може бути визнана її виконавцем. Хоч би хто почав діяти, він повинен знати, що він розпочав щось таке, результат чого він ніколи не спроможний передбачити, бодай тому, що його власне діяння уже все змінило й зробило його навіть ще більш непередбачуваним. Саме це мав на увазі Кант, коли говорив про «прикру випадковість» (*trostlose Ungefäre*), яка так вражає нас в анналах політичної історії. «Дія: її витoki невідомі, її наслідки невідомі; тому чи має дія взагалі якусь цінність?»³⁶. Чи не мали давні філософи слушність й чи не було божевільням сподіватися, що у сфері людських справ може утворитися якийсь смисл?

Протягом тривалого часу здавалося, що ці неадекватності та труднощі всередині *vita activa* можна було б подолати, нехтуючи конкретні ознаки дії та наголошуючи на «значущості» історичного процесу в його цілісності, яка, схоже, надала сфері політики гідності й остаточно усунула з неї «безнадійну випадковість», значущості, необхідність якої є очевидною. Історія – оперта на відому тезу, що незалежно від того, наскільки випадковими можуть бути окремі дії з усіма їхніми конкретними особливостями, вони неминуче утворюють низку подій, даючи сюжет для оповіді, яка може бути змістовно викладеною в той момент, коли події відходять у минуле – набувають того великого виміру, в якому люди можуть «примиритися» з дійсністю (Гегель), дійсністю людських справ, тобто речей, які завдячують своє існування виключно людям. Крім того, оскільки історія в її новітній версії сприймалася передусім як процес, вона виявила особливу й натхненну спорідненість із дією, яка, на противагу всім іншим видам людської активності, полягає передовсім у тому, що започатковує процеси, – факт, із яким людський досвід був, звичайно, завжди знайомий, хоча намір філософії зробити з виробництва модель людської діяльності й перешкодив опрацюванню чіткої термінології та створенню точних описів. Саме поняття процесу, таке характерне для сучасної науки, як природничої, так і історичної, ймо-

вірно, має своїм джерелом цей фундаментальний досвід діяльності, що йому секуляризація надала такої ваги, якої він не знав від найдавніших сторіч грецької культури, ще навіть до виникнення *полісу*, й, безперечно, до перемоги сократівської школи. Історія в її новочасній версії змогла дійти згоди із цим досвідом; і хоча їй не вдалося врятувати саму політику від колишнього приниження, хоча окремі діяння та вчинки, що створюють сферу політики, власне кажучи, відійшли у небуття, вона принаймні нагородила літопис минулих подій тією часткою земного безсмертя, до якого, звичайно ж, прагне новітня доба, але якого її учасники вже не наважуються вимагати від нащадків.

Епілог

Сьогодні кантіанський та гегельянський шляхи до примирення з дійсністю через розуміння внутрішнього смислу всього історичного процесу виглядають настільки ж цілковито спростованими нашим досвідом, як і одночасна спроба прагматизму та утилітарності «творити історію» й накинута дійсності надуманий смисл та закон людини. Тоді як протягом усієї новітньої доби її проблеми переважно виникали з природничих наук і були наслідком досвіду, набутого завдяки спробам пізнати Всесвіт, у наш час це спростування відбувається у сферах як фізики, так і політики. Проблема в тому, що кожна аксіома, очевидно, надається до зв'язних умовиводів, і то до такої міри, що здається, ніби люди спроможні довести майже кожну гіпотезу, яку їм заманеться обрати, й не лише в галузі суто ментальних конструкцій, як наприклад, різноманітних загальних тлумачень історії, що всі однаково добре підкріплені фактами, а й у галузі природничих наук³⁹.

Що стосується останніх, то нам треба повернутися назад до вже цитованого раніше твердження Гайзенберга (с. 52), висновок з якого він сформулював колись у іншому контексті як такий парадокс: людина, коли вона намагається дізнатися про речі, які не є ані нею самою, ані не завдячують їй своє існування, не зустріне, у кінцевому підсумку, нічого іншого, крім себе самої, свого власного способу мислення та своєї власної манери діяти⁴⁰. Це вже не питання академічної об'єктивності. Воно

не може бути розв'язане через міркування того виду, що людина як істота, схильна запитувати, може, природно, отримувати лише відповіді на свої запитання. Якщо не йдеться ні про що інше, ми можемо вдовольнитися тим, що різні запитання, поставлені до тієї самої фізичної події, висвітлюють різні, хоч і об'єктивно однаково «реальні» аспекти одного явища, на зразок того, як стіл, навколо якого сидить кілька людей, бачиться кожним із них під іншим кутом, причому він не перестає бути для них усіх спільним об'єктом спостереження. Можна навіть уявити собі, що така собі теорія теорій, шось на зразок давньої *mathesis universalis*, могла б визначити, скільки ж може бути таких запитань або скільки «різного виду законів природи» можуть бути застосовані до того самого природного всесвіту без того, щоб між ними виникла суперечність.

Проблема стала б дещо серйознішою, якби з'ясувалося, що взагалі не існує такого запитання, яке не приводило до низки сумісних відповідей, – складність, яку ми помітили раніше, коли обговорювали різницю між моделлю та значенням. В цьому випадку сама відмінність між значущим та незначущим запитаннями може зникнути разом з абсолютною істиною, а логіка, з якою ми залишилися б, нагадувала б логіку притулку для божевільних або логіку тривіальних доказів існування Бога. Одначе по-справжньому підриває все новітнє уявлення про те, що значення міститься в процесі, взятому в цілому, якому окремі його ланки завдячують свою зрозумілість, те, що ми не тільки можемо це довести, в розумінні послідовного умовиводу, а й можемо взяти майже будь-яку гіпотезу й діяти згідно з нею, досягти справді послідовних результатів, які не тільки мають значення, а й *працюють*. Це означає цілком буквально, що все є можливим не тільки у сфері ідей, а й у самій дійсності.

У своїх дослідженнях тоталітаризму я намагалася показати, що це явище, з його навидовижу антиутилітарними характеристиками і його дивним нехтуванням фактичного, ґрунтується, в кінцевому підсумку, на переконанні, що все є можливим, а не тільки дозволеним, морально чи якимось інакше, як це було у випадку з нігілізмом на його

ранній стадії. Тоталітарні системи схильні демонструвати, що дія може ґрунтуватися на будь-якій гіпотезі і що в ході послідовно здійснюваної діяльності відповідна гіпотеза стає слухною, стає справжньою, фактичною реальністю. Припущення, яке лежить у основі послідовної діяльності, може бути як завгодно божевільним; воно завжди завершується створенням фактів, які стають тоді «об'єктивно» істинними. Те, що спершу було не чим іншим як гіпотезою, що мала бути підтверджена або спростована реальними фактами, в процесі послідовної діяльності завжди перетвориться на факт, який ніколи не буде спростований. Інакше кажучи, аксіома, з якої починається умовивід, не мусить бути, як у традиційній метафізиці та логіці, самоочевидною істиною; вона не мусить узагалі збігатися з фактами, наявними в об'єктивному світі на момент початку діяльності; процес діяльності, якщо він є послідовним, «світ», у якому вихідне припущення стає аксіоматичним і самоочевидним.

Моторозна сваволя, з якою ми стикаємося, коли вирішуємо розпочати діяльність такого роду і яка є точним аналогом несуперечного логічного процесу, є навіть очевиднішою в політиці, ніж у природній сфері. Але значно важче переконати людей, що це слухно й для історії минулого. Історик, озираючись назад на історичний процес, настільки звик відкривати там «об'єктивний» зміст, незалежний від цілей та переконань дійових осіб, що він, у своєму намаганні розпізнати деякі об'єктивні тенденції, схильний прогледіти те, що насправді сталося. Він прогледить, наприклад, специфічні ознаки сталінської тоталітарної диктатури, зосередивши свою увагу на індустріалізації радянської імперії або на здійсненні націоналістичних устремлінь традиційної російської зовнішньої політики.

В природничих науках речі не є істотно відмінними, проте вони видаються більш переконливими завдяки тому, що вони надто далекі від компетенції дилетанта та його впертого здорового глузду, який відмовляється бачити те, що є для нього незрозумілим. Тут також мислення в термінах процесу, з одного боку, і переконаність, з другого, що я знаю тільки те, що я зробив сам, призвело до повної втрати

смыслу, яка є неминучим наслідком відчуття, що я можу робити, що мені заманеться, а наслідком цього завжди буде деякий вид «сенсу». В обох випадках проблемою є те, що окремий епізод, спостережений факт чи поодинокі явище природи або зафіксоване діяння та історична подія перестають мати сенс без універсального процесу, в який вони, за припущенням, включені; проте в той момент, коли людина наближається до цього процесу, щоб позбутися довільного характеру окремого, аби досягти смыслу – порядку та необхідності, – її зусилля знецінюються відповідями, які вона одержує звідусіль: тут годяться будь-який порядок, будь-яка необхідність, будь-яке значення, що їх ти захочеш запровадити. Це є найочевиднішою з можливих демонстрацій того, що за таких умов не існує ані необхідності, ані смыслу. Це виглядає так, ніби «прикра випадковість» окремого нині вчепилася в нас і йде разом із нами якраз у ту сферу, до якої покоління наших попередників утікали, щоб її, «випадковості», позбутися. Вирішальним фактором цього досвіду як у природі, так і в історії є не моделі, за допомогою яких ми намагаємося щось «пояснити» і які в соціальних та історичних науках легше замінюють одна одну, бо всі вони можуть бути несуперечливо доведені швидше, ніж це відбувається в природознавчих науках, де проблеми є складнішими та менш доступними, й із цієї технічної причини, менш відкритими для іррелевантної сваволі безвідповідальних міркувань. Ці міркування, безумовно, мають абсолютно інше джерело, але вони мають властивість затуманювати надзвичайно важливу проблему випадковості, яка переслідує нас сьогодні повсюди. Вирішальне значення має те, що сучасна технологія, яку ніхто не може звинуватити в тому, що вона недієздатна, ґрунтується на цих принципах, і що сучасна соціальна техніка, реальна сфера випробування якої – в тоталітарних країнах, має лише подолати певний відрізок часу, щоб набути здатність зробити для світу людських відносин та людських справ так само багато, як це було зроблено для світу людських виробів.

Новітня доба з її дедалі більшою відчуженістю від світу створила ситуацію, коли людина, хоч би куди вона пішла, зустрічає тільки саму

себе. Всі процеси на землі й у космосі відкриваються нам як створені людиною або такі, що потенційно можуть бути створені нею. Ці процеси, після того, як вони поглинули, так би мовити, стабільну об'єктивність даного, в кінцевому підсумку, зробили незначущим єдиний загальний процес, що спершу мислився як такий, котрий наділить їх смислом і діятиме, так би мовити, як вічна система «час – простір», у яку всі вони можуть влитися й у такий спосіб позбутися взаємних конфліктів та виключності. Ось що сталося з нашим поняттям історії, так само як це сталося з нашим поняттям природи. В ситуації радикальної відчуженості від світу ані історія, ані природа взагалі не є збагненними. Ця подвійна втрата світу – втрата природи і втрата людських творінь у широкому розумінні, яке включає в себе всю історію, – залишила після себе суспільство людей, які, без спільного світу, що водночас об'єднував би їх і роз'єднував, або живуть у безнадійній самоті, або спресовані в одну масу. Бо масове суспільство – це не більш, ніж різновид організованого життя, який автоматично встановлюється в середовищі людських істот, які ще підтримують стосунки одна з одною, але вже втратили світ, колись спільний для них усіх.

ЩО ТАКЕ АВТОРИТЕТ?

I

Щоб уникнути непорозуміння, було б, можливо, доречніше спитати в заголовку: «Чим був – і чим не є – авторитет?» Бо я стою на тому, що нас спонукало й дало нам право порушити це питання якраз зникнення авторитету в новітньому світі. Оскільки ми більше не можемо спертися на якийсь загальнодоступний автентичний і безсумнівний досвід, сам цей термін затьмарений суперечностями та плутаниною. Мабуть, мало що в його природі є самоочевидним або навіть доступним розумінню кожного, хіба якийсь політолог ще зможе пригадати, що це поняття було колись фундаментальним у політичній теорії, або більшість із нас погодиться, що розвиток новочасного світу в нашому сторіччі супроводжувався постійною кризою авторитету, яка з часом дедалі поширювалася та поглиблювалася.

Ця криза, така очевидна від початку сторіччя, є політичною за своїм походженням та природою. Піднесення політичного руху спрямоване на заміщення партійної системи, а розвиток нової тоталітарної форми правління відбувався на тлі більш або менш загального, більш або менш драматичного занепаду всіх традиційних авторитетів. Цей занепад ніде не був прямим результатом діяльності самих режимів або рухів; виглядає радше так, ніби тоталітаризм у формі як рухів, так і режимів, був найбільше спроможний використати на свою перевагу загальну політичну та суспільну атмосферу, в якій партійна система втратила свій престиж, а авторитет влади більше не визнавався.

Найважливішим симптомом цієї кризи, що вказує на її глибину та серйозність, є те, що вона поширилася на такі неполітичні галузі, як дитяче виховання й освіта, де авторитет у його найширшому розумінні завжди був природною необхідністю, що вочевидь виникла і через природну причину – безпорадність дитини, – і з причин політичних – через необхідність забезпечення безперервного розвитку цивілізації, що утвердилася, а цього можна досягти лише в тому випадку, коли тих, хто є новоприбульцями через своє народження, знайомлять із уже усталеним світом, до якого вони завітали як чужинці. Завдяки її простому й елементарному характерові ця форма авторитету протягом усієї історії політичної думки правила за модель для величезного розмаїття форм правління, і той факт, що навіть ця дополітична влада, яка управляла стосунками між дорослими та дітьми, вчителями та учнями, не є більше в безпеці, свідчить про те, що всі перевірені часом метафори та моделі авторитарних стосунків втратили свою переконливість. Практично, як і теоретично, ми більше не можемо знати, чим є насправді авторитет.

У своїх подальших міркуваннях я виходжу з припущення, що відповідь на це запитання, можливо, не лежить у визначенні природи або суті «авторитету взагалі». Авторитет, який ми втратили у новітньому світі, не є таким «авторитетом узагалі», а є, скорше, його вельми специфічною формою, яка була притаманна всьому західному світові впродовж тривалого періоду часу. Тому я пропоную розглянути, чим був авторитет історично і якими були джерела його сили та значущості. А проте, з огляду на нинішню плутанину, мабуть, навіть такому обмеженому та пробному підходу мають передувати кілька зауважень щодо того, чим авторитет ніколи не був, аби уникнути бодай найпоширеніших непорозумінь і впевнитися, що ми аналізуємо й розглядаємо те саме явище, а не якусь низку взаємопов'язаних або не пов'язаних між собою проблем.

Оскільки авторитет завжди вимагає послуху, то його часто-густо помилково вважають різновидом сили або насильства. Тимчасом авторитет виключає застосування зовнішніх засобів примусу; коли

застосовується сила, це означає, що авторитет зазнав невдачі. З другого боку, авторитет несумісний з переконанням, яке передбачає рівність сторін і здійснюється через аргументацію. Коли людина вдається до аргументів, авторитет перебуває в стані бездіяльного очікування. Антиподом рівноправного порядку переконання є порядок авторитарний, який завжди є ієрархічним. Тож якщо ми хочемо дати авторитетові визначення, воно має відрізнити його як від примусу силою, так і від переконання за допомогою аргументів. (Авторитарні відносини між тим, хто командує, й тим, хто підкоряється, не ґрунтуються ні на здоровому глузді, ні на силі того, хто наказує; їх пов'язує лише сама ієрархія, чию слухність та легітимність обоє визнають і в якій обоє займають свої заздалегідь визначені сталі місця). Це питання має історичну важливість; один із аспектів нашого поняття авторитету є за своїм походженням платонічним, і коли Платон став міркувати, як організувати владні структури для управління громадськими справами в *полісі*, він знав, що він шукає альтернативу як звичайному грецькому засобові владнання внутрішніх справ, яким було переконання (*πείθειν*), так і звичайному засобові регулювання зовнішніх відносин, тобто силі й насильству (*βία*).

З погляду історії ми можемо сказати, що втрата авторитету є лише кінцевою, хоча й вирішальною, фазою розвитку, який протягом сторіч підривав передусім релігію та традицію. З-поміж них трьох – традиції, релігії та авторитету, – взаємозв'язок між якими ми обговоримо згодом, авторитет виявився найстабільнішим елементом. Проте із втратою авторитету загальний скепсис, притаманний новітній добі, поширився й на політичну сферу, в якій речі не тільки набувають радикальнішого вираження, а й тих специфічних характеристик, які властиві лише політиці. Те, що, можливо, раніше мало духовну значущість лише для небагатьох, тепер зробилося проблемою всіх і кожного. Тільки тепер, так би мовити, після факту, втрати традиції та релігії стали політичними подіями першого порядку.

Коли я сказала, що хотіла б обговорити не проблему «авторитету взагалі», а тільки вельми специфічне поняття авторитету, який був

однією з домінант у нашій історії, я хотіла натякнути на певні відмінності, які ми схильні нехтувати, коли надто широко оцінюємо сучасну кризу, і які мені, мабуть, легше буде пояснити, вдавшись до взаємопов'язаних понять традиції і релігії. Так, незаперечна втрата традиції в новочасному світі загалом не призвела до втрати минулого, бо традиція й минуле – це не одне й те саме, в чому прихильники традиції, з одного боку, й прихильники прогресу, з другого, хотіли б нас переконати, попри те, що перші осуджують, а другі вихваляють такий стан речей. Втративши традицію, ми втратили дороговказну нитку, яка впевнено вела нас крізь безкраї простори минулого, але ця нитка була також ланцюгом, що прив'язував кожне наступне покоління до певного аспекту цього минулого. Можливо, що тільки тепер минуле відкриється нам із несподіваного боку й розповість про речі, про які досі ніхто нічого не чув. Але годі заперечувати, що без надійно вкоріненої традиції (а ми втратили цю надійність кілька сторіч тому) весь вимір минулого теж опинився під загрозою. Нам загрожує втрата пам'яті, а така безпам'ятність – абсолютно незалежно від змісту того, що може бути втраченим, – означала б, із суто людського погляду, що ми позбавили себе одного з вимірів – виміру глибини людського існування. Бо пам'ять і глибина – це одне й те саме, або, точніше, людина може сягнути своїх глибин тільки через спогади.

Це майже те саме, що втратити релігію. З початком радикальної критики релігійних переконань у сімнадцятому та вісімнадцятому сторіччях для новітньої доби стало характерним сумніватися в релігійній істині, і це стосувалося як віруючих, так і атеїстів. Від Паскаля та (значно гостріше) від Кіркегора сумнів був перенесений у саму віру, й новітній віруючий мусив постійно боронити свої переконання від сумнівів; не християнська віра як така, а християнство (і, звичайно, юдаїзм) були міцно обплутані в новітню епоху парадоксами та абсурдами. І якщо є щось таке, що спроможне пережити абсурди, – можливо, філософія, – то релігія на це, безперечно, не здатна. Правда, ця втрата довіри до догматів офіційної релігії не обов'язково передбачає втрату чи навіть кризу віри, бо релігія й віра, або вірування й віра – це

аж ніяк не одне й те саме. Тільки вірування, але не віра, має внутрішню спорідненість із сумнівом і постійно йому підвладне. Та хто може заперечити, що й віра, яка впродовж стількох сторіч була надійно захищена релігією, її віруваннями та догматами, опинилася в серйозній небезпеці внаслідок процесу, який нині є тільки кризою інституційної релігії?

Кілька подібних оцінок здаються мені необхідними перед розглядом питання про сучасну втрату авторитету. Авторитет, оскільки він спирається на фундамент минулого як на свій непорушний наріжний камінь, надає світові незмінності й тривалості, якої саме й потребують людські істоти, бо вони смертні – найнетривкіші і найприреченіші істоти з усіх нам відомих. Його втрата рівноцінна втраті підвалин світу, який після цього справді почав зміщуватися, змінюватися й трансформуватися з дедалі більшою швидкістю так, наче ми живемо й боремося з мінливим як Протей світом, де в будь-яку мить все, що існує, може зробитися майже чим завгодно іншим. Але втрата незмінності й надійності світу (що в політичному розумінні є ідентичним втраті авторитету) не призводить (принаймні не конче) до втрати людської спроможності до розбудови, збереження та догляду за цим світом, який може пережити нас і залишитися місцем, придатним для життя в ньому тих, хто після нас прийде.

Очевидно, що ці міркування та описи ґрунтуються на переконаності у важливості розпізнавання відмінностей. Підкреслення такого роду переконаності виглядає як невиправданий трюїзм, з огляду на той факт, що, принаймні, наскільки мені відомо, ніхто досі відкрито не стверджував, що відмінності – це нісенітниця. Здебільшого, проте, вчені в галузях політичних та суспільних наук у своїх дискусіях мовчки погоджуються між собою, що ми можемо нехтувати відмінності, виходячи з припущення, що все може бути, рано чи пізно, назване якимось інакше і що ці відмінності мають значення лише до тієї міри, до якої кожен з нас має право «визначити свої терміни». І все ж таки чи не вказує це дивовижне право, яке ми повинні визнавати, щойно починаємо стикатися з важливими проблемами, так ніби воно

справді схожим на право мати свою власну думку, на те, що такі назви, як «тиранія», «влада», «тоталітаризм», уже втратили своє звичайне значення або що ми перестали жити у спільному світі, де слова, якими ми спільно користуємося, мають незаперечну значущість, а отже, крім того, що ми буквально приречені жити в абсолютно безглуздому світі, ми ще й надаємо один одному право захищатися у власному смисловому світі й зажадати тільки, щоб кожен залишався вірним своїй власній особистій термінології? І якщо за таких обставин ми запевняємо себе, що ми все ще розуміємо одне одного, то ми маємо на увазі не те, що всі сукупно ми розуміємо світ, спільний для нас усіх, а що ми просто розуміємо логіку міркувань та доказів, тобто логіку процесу аргументації в його чистій формальності.

Хай там як, а намагання дотримуватися мовчазного припущення, що відмінності не мають великого значення, або, точніше, що в соціально-політично-історичній сфері, тобто у сфері людських проблем, речі не мають тієї відмінності, яку традиційна метафізика звичайно називає їхньою «іншістю» (*alteritas*), стало візитною карткою багатьох теорій у суспільних, політичних та історичних науках. Дві з цих останніх, як мені здається, заслуговують на окрему увагу, бо вони зачіпають предмет нашого обговорення в особливо значущий спосіб.

Перша стосується того, як, починаючи з дев'ятнадцятого сторіччя, ліберальні й консервативні письменники обходилися з проблемою авторитету та, як наслідок, зі спорідненою проблемою свободи у сфері політики. Загалом кажучи, для ліберальних теорій було цілком типовим починати з припущення, що «незмінність прогресу... в напрямі організованої й гарантованої свободи є характерним фактом новітньої історії»¹, й дивитися на кожне відхилення від цього курсу як на реакційний процес, що веде в протилежному напрямі. Тому вони не бачили принципових відмінностей між обмеженням свободи при авторитарних режимах, ліквідацією політичної свободи при тираніях та диктатурах і тотальним скасуванням усього спонтанного, тобто найзагальніших та найелементарніших виявів людської свободи, якого домагаються

лише тоталітарні режими за допомогою найрозмаїтіших методів тиску. Ліберальний письменник, якого цікавить радше історія та поступ свободи, ніж форми правління, бачить тут лиш різницю в градаціях і нехтує той факт, що авторитарний уряд, який обмежує свободу, залишається зв'язаним свободою, яку він обмежує, до такої міри, що може втратити свою сутність, якщо цілком її заборонить, тобто перетворитись на тиранію. Те саме можна сказати про різницю між легітимною й нелегітимною владою, з проблемою якої тісно пов'язані всі авторитарні уряди. Ліберальний письменник схильний не звертати на це особливої уваги через свою переконаність, що будь-яка влада породжує корупцію і що для забезпечення постійного прогресу бажано постійно обмежувати владу, хоч би яким було її джерело.

В основі ліберального отождолення тоталітаризму з авторитарністю та супутньої схильності бачити «тогалітарні» тенденції в кожному авторитарному обмеженні свободи лежить давніше змішування авторитету з тиранією, а легітимної влади – з насильством. Різницею між тиранією та авторитарним правлінням завжди було те, що тиран править, керуючись власною волею й власним інтересом, тоді як навіть найбільш драконівський авторитарний режим пов'язаний законом. Його дії контролюються кодексом, що був створений або взагалі не людьми, як у випадку із законом природи, або Божими Заповідями чи ідеями Платона, або, принаймні, не тими, кому на даний час належить влада. Джерелом авторитету за авторитарного режиму завжди виступає сила, яка є зовнішньою й верховною щодо його влади; саме з цього джерела, від цієї зовнішньої сили, яка перебуває за межами політичної сфери, влада черпає свій «авторитет», тобто свою легітимність, і саме перед нею вона є підзвітною.

Сучасні захисники авторитарності, які, навіть у ті короткі періоди, коли громадська думка створює сприятливий клімат для неоконсерватизму, добре усвідомлюють майже цілковиту безнадійність своєї справи, звичайно ж, схильні підкреслювати цю відмінність між тиранією та авторитарністю. Там, де ліберальний письменник бачить надійно гарантований поступ у напрямку свободи, тільки тимчасово

перерваний якимись темними силами минулого, консерватор бачить процес загибелі, який почався із занепаду авторитарності, так що свобода, після того як вона втратила запобіжні обмеження, що захищали її кордони, стала безпорадною, беззахисною і приреченою на руйнацію. (Навряд чи було б справедливо твердити, що лише ліберальна політична думка віддає перевагу насамперед свободі; навряд чи в нашій історії існувала школа політичної думки, яка не зосереджувала б свою увагу на ідеї свободи, хоч би як різнилося уявлення про свободу в різних авторів та залежно від політичних обставин. Єдиним істотним винятком, що не підпадає під будь-який висновок із цього твердження, є, на мою думку, політична філософія Томаса Гоббса, який, зрозуміло, був ким завгодно, тільки не консерватором). Тиранію й тоталітаризм тут знову ж таки ототожнюють, хіба що тепер тоталітарне правління якщо й не прямо прирівнюють до демократії, то розглядають як її майже неминучий результат, тобто результат зникнення всіх традиційно визнаних авторитетів. Проте відмінності між тиранією й диктатурою, з одного боку, й тоталітарним пануванням – з другого, є не менш помітними, ніж різниця між авторитарністю й тоталітаризмом.

Ці структурні відмінності стають очевидними відразу, як тільки ми полишимо загальні теорії й зосередимо свою увагу на апараті управління, на технічних аспектах урядування та організації держави. Задля стислості дозволюмо собі узагальнити технічно-структурні відмінності між авторитарним, тиранічним і тоталітарним режимами за допомогою трьох різних репрезентативних моделей. Як прообраз авторитарного режиму я пропоную обрати форму піраміди, яка добре відома в традиційній політичній думці. Піраміда справді дає надзвичайно точний образ урядової структури, джерело авторитету перебуває поза нею, але при цьому місце розташування влади в ній – це її вершина, з якої авторитет і влада фільтруються донизу в такий спосіб, що кожен наступний шар наділений якимсь авторитетом, але меншим, ніж у того, що розташований над ним, і саме завдяки цьому дбайливо відрегульованому процесові фільтрації всі шари, від вершини до основи, не тільки міцно з'єднані в одне ціле, а й взаємодіють подібно до перехресних променів,

що сходяться у фокусі вершини, а також у трансцендентній точці джерела верховного авторитету над нею. Щоправда, цей образ можна застосувати лише до християнського типу авторитарного правління, в тому вигляді, в якому воно склалося під постійним впливом церкви протягом середніх віків, коли точка фокусу над землею пірамідою давала необхідний орієнтир для християнського типу рівності, яка існувала, попри суто ієрархічну структуру життя на землі. Римське розуміння політичного авторитету, де його джерело в минулому, в заснуванні Рима та величі предків, привело до утворення інституційних структур, які вимагають зовсім іншого образу, – про це трохи далі (див. стор. 128). В кожному разі авторитарна форма правління з її ієрархічною структурою є найменш егалітарною з усіх форм; вона обрала своїми керівними принципами нерівноправність і несхожість.

Всі політичні теорії, присвячені тиранії, сходяться на тому, що вона належить саме до егалітарних форм правління; тиран – це правитель, який один володарює над усіма, а всі «пригноблені» ним є рівними, тобто однаково безпорадними. Якщо ми й тут застосуємо образ піраміди, вона матиме такий вигляд, що всі її шари, від вершини до основи, будуть зруйновані, а вершина ніби висітиме в повітрі, підперта тільки багнетами, що увійшли в прислів'я понад масою ізольованих, роз'єднаних та цілком рівноправних індивідів. Класична політична теорія мала звичай помішати тирана геть поза людством, називаючи його «вовком у людській шкурі» (Платон), позаяк він був один супроти всіх – це було правління однієї особи, яке ще Платон називав *μοναρχία* або тиранією, не роблячи різниці між різними формами царювання, або *βασιλεία*.

На противагу як тиранічним, так і авторитарним режимам адекватний образ тоталітарного правління та організації бачиться мені схожим на будову цибулі, в центрі якої, де є щось подібне до порожнини, перебуває вождь; хоч би що він робив – чи то створював державу у вигляді авторитарної ієрархії, чи гнобив своїх підданих як тиран – він робить це ізсередини, а не іззовні чи згори. Всі надзвичайно розмаїті елементи системи: авангард, усілякі професійні спілки-товариства, члени партії, партійна бюрократія, елітні органи та поліційні сили –

вас модіють у такий спосіб, що кожен із них утворює фасад в одному напрямку, а центр – у другому, тобто грає роль нормального зовнішнього світу для одного прошарку і роль носія радикального екстремізму – для іншого. Великою перевагою цієї системи є те, що вона забезпечує кожному зі своїх прошарків, навіть за умов тоталітарного правління, видимість нормального світу поряд з усвідомленням того, що існує певний, відмінний від нього й радикальніший за нього. Так, прихильники, які входять до авангарду і чий переконання відрізняються від переконань членів партії тільки глибиною, оточують увесь рух і забезпечують для зовнішнього світу, завдяки відсутності в них фанатизму та екстремізму, оманливу вітрину нормальності, водночас вони репрезентують нормальний світ для тоталітарного руху, члени якого починають вірити, що їхні переконання лише до певної міри відрізняються від переконань інших людей, а отже, вони можуть ніколи не довідатися про те, що існує прірва, яка відокремлює їхній власний світ від справжнього навколишнього світу. Структура цибулі робить систему організаційно ударостійкою проти фактологічності реального світу².

Та хоч лібералізм, як і консерватизм, виявляють свою неспроможність у той момент, коли ми намагаємося застосувати їхні теорії до політичних форм та інституцій, які існують фактично, навряд чи можна сумніватися, що їхні широкі твердження містять у собі чимало слушного. Лібералізм, як ми бачили, вимірює процес занепаду свободи, а консерватизм – процес занепаду авторитету; обидва вони називають сподіваний кінцевий результат тоталітаризмом і вбачають тоталітарні тенденції скрізь і повсюди. Безперечно, що обидва вони можуть підтвердити свої висновки цілком надійною, відмінною документацією. Хто стане заперечувати, що від початку нашого сторіччя не раз виникала серйозна загроза свободі й утворилася не одна тиранія, принаймні по закінченні Першої світової війни? Хто не погодиться, з другого боку, що зникнення практично всіх традиційно усталених авторитетів було однією з найпоказовіших характеристик новітнього світу? Схоже на те, що досить тільки спрямувати погляд на одне з цих двох явищ, аби обґрунтувати теорію поступу чи теорію загибелі

залежно від свого смаку або, як кажуть, відповідно до своєї «шкали цінностей». Якщо глянути на протилежні твердження консерваторів та лібералів неупередженим поглядом, то легко побачити, що істина розподіляється між ними порівну й що ми фактично маємо справу з одночасним регресом як свободи, так і авторитету в сучасному світі. Що стосується цих процесів, то можна навіть сказати, що численні коливання громадської думки, яка впродовж більш як ста п'ятдесяти років розгойдується з регулярними інтервалами від однієї крайності до протилежної, від ліберального настрою до консервативного і назад, то схиляючись у бік авторитарності, то – свободи, спричинили тільки подальше ослаблення обох цих напрямів думки, заплугуючи проблеми, затьмарюючи розмежувальну лінію між авторитарністю та свободою і руйнуючи, в кінцевому підсумку, політичне значення обох.

Як лібералізм, так і консерватизм народилися в цьому кліматі широкого розгойдування громадської думки, і вони зв'язані один з одним не тільки тому, що кожен просто втратив би саму свою сутність за відсутності свого опонента на арені теорії та ідеології, а й тому що обидва вони, передовсім, прагнуть відновлення, відновлення або свободи, або авторитарності, або взаємовідносин між обома, до їхнього традиційного стану. В цьому розумінні вони утворюють дві сторони однієї медалі, так само як їхня ідеологія прогресу або фатуму відповідає двом можливим напрямкам розвитку історичного процесу як такого: якщо ми припустимо, як припускають вони обидва, що існує така річ, як історичний процес у напрямі, який можна визначити, і з передбачуваним кінцем, цей процес, очевидно, може привести нас лише або в рай, або в пекло.

До того ж природі самого образу, в якому звичайно подається історія, тобто образу процесу, потоку або розвитку, властиво, що все, включене нею в себе, може змінитися на щось інше, що відмінності втрачають свою значущість, оскільки стають застарілими, – так би мовити, занурюються в історичний потік у той самий момент, коли з'являються. З цього погляду, лібералізм і консерватизм постають як політичні філософії, що відповідають набагато більш загальній і

широкій філософії історії дев'ятнадцятого сторіччя. За своєю формою й змістом вони є політичним виразом історичної свідомості останнього періоду новітньої доби. Їхня неспроможність відрізнати, теоретично обґрунтована поняттями історії та процесу, прогресу або фатуму, засвідчує прихід епохи, в якій певні поняття, що були очевидно різними для всіх попередніх сторіч, почали втрачати свою ясність та обґрунтованість через те, що вони втратили своє значення для суспільно-політичної дійсності, – водночас зберігши частку своєї значущості.

Іншою і більш недавньою теорією, яка неявно заперечує важливість визначення відмінностей, є, а надто в суспільних науках, майже універсальна функціоналізація всіх понять та ідей. Тут, як і в прикладі, наведеному раніше, лібералізм і консерватизм відрізняються не методом, поглядом та підходом, а лише наголосом та оцінкою. Відомий приклад – поширене нині у вільному світі переконання, що комунізм, попри його відвертий атеїзм, є новою «релігією», позаяк він виконує соціально, психологічно й «емоційно» ту саму функцію, яку у вільному світі традиційно виконувала й виконує релігія. Тобто суспільні науки мало цікавляться тим, що таке більшовизм як ідеологія або як форма правління, чи тим, що його ідеологи говорять про себе; це не становить інтересу для суспільних наук, і багато соціологів вважають, що вони можуть обійтися без вивчення того, що в історичних науках називається першоджерелами. Їхнім предметом є тільки функції, і те, що виконує ті самі функції, може, на їхній погляд, називатися однаково. Це так, ніби я маю право назвати закаблук своєї туфлі молотком на тій підставі, що я, як і багато інших жінок, користуюся ним для забивання цвяхів у стіну.

Можна, очевидно, зробити зовсім інший висновок із цих прирівнювань. Так, прихильник консерватизму став би запевняти, що закаблук – це все ж таки не молоток, і що вживання закаблука як замітника молотка доводить, що молотки вкрай необхідні. Іншими словами, той факт, що атеїзм може виконувати ту саму функцію, що й релігія, буде найліпшим доказом, що релігія необхідна, і рекомендацією повернутися до справжньої релігії як до єдиного засобу протистояти

«сресі». Цей аргумент, звісна річ, слабкий; якщо йдеться тільки про функцію і про те, як можна застосувати ту чи ту річ, прихильники «псевдорелігії» можуть навести такі самі вагомі аргументи на її користь, як і я на користь вживання свого закаблука, який також працює зовсім непогано. Ліберали ж, навпаки, розглядатимуть це явище як прикрий випадок зради справі секуляризму і запевнятимуть, що тільки «справжній секуляризм» може вилікувати нас від згубного впливу як псевдо-, так і справжньої релігії на політику. Проте ці суперечливі рекомендації вільному суспільству повернутися до справжньої релігії і стати більш релігійними або зректися офіційної релігії (а надто римо-католицької з її постійним протистоянням секуляризмові) навряд чи приховують злагоду між опонентами в одному питанні: коли щось виконує функцію релігії, то це «щось» – релігія.

Той самий аргумент часто-густо застосовують, коли йдеться про авторитет: якщо насильство виконує такі самі функції, що й авторитет, – а саме примушує людей підкорятися, – тоді насильство є авторитетом. Тут ми знову зустрічаємо тих, хто радить повернутись до авторитаризму (тому що, на їхню думку, тільки відновлення порядків жорсткої руки може владнати проблеми масового суспільства), і тих, хто вірить, що масове суспільство може зарадити собі так само, як і будь-яка інша суспільна структура. І знову ж таки, обидві сторони доходять згоди з одного істотного питання: авторитет – це те, що примушує людей підкорятися, хоч би чим воно було. Усі ті, хто називає сучасні диктатури «авторитарними» або помилково вважає тоталітаризм певним різновидом авторитарної структури, підсвідомо плутають насильство з авторитарністю, і до них належать ті консерватори, які пояснюють зростання кількості диктатур у нашому сторіччі потребою знайти замітник авторитету. Суть цього аргументу завжди в одному: все зіставляється з функціональним контекстом, і застосування насильства наводять як доказ, що будь-яке суспільство може існувати лише в межах авторитарної структури.

Небезпека таких прирівнювань, як мені здається, полягає не лише в змішуванні політичних проблем та в стиранні розмежувальної лінії,

яка відокремлює тоталітаризм від усіх інших видів правління. Я однаково не вірю в те, що атеїзм може замінити релігію або виконувати ті самі функції, що й вона, як і в те, що насильство може замінити авторитет. Але якщо ми скористасмося з рекомендацій консерваторів, які саме в цей момент мають добру нагоду бути почутими, я цілком переконана, що нам не важко буде знайти такі замітники, що ми застосуємо насильство і вдаватимемо, ніби ми відновили авторитет, або що наше повторне відкриття функціональної корисності релігії спонукає нас створити субстрат релігії, – так ніби наша цивілізація ще мало захарашена всіма видами псевдоречей та нісенітниць.

Порівняно з цими теоріями, відмінності між тиранічними, авторитарними й тоталітарними системами, що їх пропоную я, є не історичними, якщо розуміти під історією не історичний простір, у якому певні форми правління з'являлися як розпізнавані сутності, а історичний процес, у ході якого все може перетворюватися на щось інше; і вони також є антифункціональними тією мірою, якою саме зміст явища визначає в мене як природу політичного організму, так і його суспільні функції, а не навпаки. Висловлюючись політично, вони мають тенденцію припускати, що в сучасному світі авторитет зник майже цілком, причому не тільки у вільному світі, а й у так званих авторитарних системах, і що свобода, – тобто свобода руху людини, – перебуває під загрозою всюди, навіть у вільному суспільстві, але радикально вона ліквідована тільки в тоталітарних системах, а не при тиранії або диктатурі.

Саме в світлі цієї нинішньої ситуації я пропоную порушити такі питання: яким був політичний досвід, що відповідав поняттю авторитету і з якого він виник? Якою є природа суспільно-політичного світу, конституйованого авторитетом? Чи правда, що платонівсько-аристотелівське твердження, ніби кожна добре керована спільнота складається з тих, хто править, і тих, ким правлять, завжди відповідало істині до настання новітньої доби? Або, іншими словами, якого роду світ відійшов у небуття, після того як новітня епоха не тільки кинула виклик тій чи тій формі авторитету в різних сферах життя, а й створила умови, за яких поняття авторитету взагалі втратило свою чинність?

II

Авторитет як один із факторів (якщо не вирішальний) утворення людських спільнот існував не завжди, хоча він має свою досить довгу історію, а досвід, на якому це поняття ґрунтується, не конче набутий всіма політичними організаціями. Ці слово й поняття мають римське походження. Ані грецька мова, ані розмаїтий політичний досвід грецької історії не свідчать ані про наявність авторитету, ані про вид правління, ним передбачений³. Це явно видно з філософії Платона й Арістотеля, які зовсім різними засобами, але виходячи з однакового політичного досвіду, намагалися запровадити щось схоже на авторитет у громадському житті грецького *поліса*.

Існували два види правління, на які вони могли послатися і з досвіду яких вони опрацювали свою політичну філософію; один був їм відомий із досвіду в громадсько-політичній сфері, а другий – з приватної сфери грецького побуту та сімейного життя. Для *поліса* абсолютистське правління було відоме як тиранія, а головними характеристиками тирана було те, що він правив засобами чистого насильства, мусив захищатися від народу за допомогою особистої охорони й наполягав на тому, щоб його піддані дбали про свої приватні справи, а опікуватись громадською сферою залишили йому. Остання характеристика, на думку грецької опінії, означала, що він повністю зруйнував громадську сферу *поліса* («*поліс*, що належить одній особі, – це не *поліс*»⁴) – і таким чином позбавив громадян тієї політичної можливості, яку вони сприймали як саму сутність свободи. Інший політичний досвід ситуації, в якій виникала потреба керувати й підкорятися, міг бути набутий у війнах, коли небезпека й необхідність ухвалювати й виконувати рішення дуже швидко створюють очевидні умови для утвердження авторитету. Проте жодна з цих політичних моделей, либонь, не могла б стати засобом для досягнення цієї мети. Тиран залишався, як для Платона, так і для Арістотеля, «вовком у людській шкурі», а військовий командувач був надто очевидно пов'язаний із тимчасовістю надзвичайної ситуації, щоб міг стати прообразом якоїсь перманентної інституції.

Через цю відсутність значущого політичного досвіду, яким можна було б обґрунтувати претензії на авторитарне правління, як Платон, так і Арістотель, хоча й по-різному, були вимушені послатися на приклади людських стосунків, запозичені з грецького побуту й сімейного життя, де господар правив як «деспот» у безальтернативному пануванні над членами його родини й рабами, що обслуговували господарство. Деспот, на відміну від *βασιλεύς*, царя, що був паном над усіма господарями і як такий вважався *primus inter pares*, був, за своїм визначенням, наділений владою застосовувати примус. Але саме ця його характеристика й робила деспота непридатним для політичних цілей; його влада застосовувати примус була несумісною не тільки зі свободою для інших, а й з його власною свободою. Там, де він правив, існувала лише одна форма взаємин – взаємин між хазяїном і рабами. Але й володар, згідно з грецькою опінією (яка тоді ще перебувала в блаженному невіданні гегельянської діалектики), не був вільним у оточенні своїх рабів; його свобода полягала тільки в його праві покинути своє господарство й потрапити в товариство рівних йому, вільних людей. Таким чином, ані деспота, ані тирана, перший із яких завжди перебував у оточенні рабів, а другий – в оточенні своїх підданих, не можна було назвати вільними людьми.

Авторитет передбачає послух, при якому люди зберігають свою свободу, і Платон сподівався знайти такий вид послуху, коли, уже в похилому віці, він надав законам тієї якості, яка мала зробити їх незаперечними правителями всієї громадської сфери. Люди принаймні могли б мати ілюзію, що вони вільні, оскільки вони не залежали від інших людей. Проте верховенство цих законів явно мало радше деспотичний, ніж авторитарний характер, і найочевиднішою ознакою цього було те, що Платон сформулював їх у термінах приватних побутових справ, а не в термінах політичних, і заявив (можливо, переказуючи Піндарову фразу) *νόμος βασιλεύς πάντων* («законові підвладне все»); *νόμος δεσπότης τῶν ἄρχοντων, οἱ δὲ ἄρχοντες δοῦλοι τοῦ νόμου* («закон є деспотом для правителів, а правителі є рабами закону»)⁵. За Платоном, деспотизм, що брав свій початок у побуті, і знищення з ним

політичної сфери, як її розуміли в часи античності, залишилися утопією. Проте цікаво відзначити, що коли в останні сторіччя існування Римської імперії таке знищення стало реальним, щодо правителів держави стали застосовувати термін *dominus*, який у Римі (де родина також була «організована у вигляді монархії»)⁶, мав те саме значення, що й грецьке слово «деспот». Калігула був першим римським імператором, який погодився називатися *dominus*, тобто носити титул, «який до того Август і Тиберій відкидали як щось образливе й ганебне»⁷ саме тому, що він позначав деспотизм, невідомий в царині політики, але надто добре відомий в приватній, побутовій сфері.

Політичні філософії Платона й Арістотеля домінували над усією пізнішою політичною думкою, навіть коли їхні погляди накладалися на такий дуже відмінний досвід, як римський. Якщо ми хочемо не тільки осмислити актуальний політичний досвід, що стоїть за поняттям авторитету, – яке, принаймні в позитивному розумінні, є виключно римським, – а й зрозуміти авторитет так, як самі римляни вже розуміли його теоретично й зробили його частиною політичної традиції Заходу, ми маємо коротко торкнутися тих характеристик грецької політичної філософії, які так істотно вплинули на його формування.

Грецьке мислення ще ніколи не підходило так близько до поняття авторитету, як у Республіці Платона, де він зіставив реальність поліса з утопічним розумним правлінням, утіленим у особі царя-філософа. Мотив для встановлення верховенства розуму в галузі політики був виключно політичним, хоча наслідки передбачуваного перетворення розуму на засіб примусу були, може, не менш вирішальними для традиції західної філософії, ніж для традиції західної політики. Фатальну схожість між платонівським царем-філософом і грецьким тираном, як і потенційну шкоду політичній сфері від застосування такого правління, очевидно, добре розумів Арістотель⁸; але що таке поєднання розуму й правління криє в собі небезпеку також і для філософії, відзначив, наскільки мені відомо, лише Кант у своїй відповіді Платонові: «Не можна ані сподіватися, щоб царі філо-

софствували, а філософи ставали царями, ані бажати цього, бо перебування при владі неминуче спотворює вільне судження розуму»⁹ – хоча навіть ця відповідь не торкається коріння проблеми.

Причина, з якої Платон хотів, щоб філософи стали правителями міста, криється в конфлікті між філософом і *полісом*, або у ворожості полісу до філософії, ворожості, яка, певно, деякий час перебувала у сплячці, перш ніж виявила пряму загрозу для життя філософа, засудивши на смерть Сократа. В політичному розумінні філософія Платона віддзеркалює бунт філософів проти *поліса*. Філософ проголосив свої претензії на владу, але не так заради інтересів *поліса* й політики (хоча не можна заперечувати патріотичних мотивів Платона й не відрізнити його філософію від філософії його послідовників часів античності), як задля самої філософії та безпеки філософа.

Саме після смерті Сократа Платон почав менше цінувати засоби переконання як недостатні для керівництва людьми й шукати чогось придатного, щоб підпорядковувати їх без застосування надзвичайних засобів насильства. Дуже скоро він у своїх пошуках виявив, що істина, а саме та істина, яку ми називаємо самоочевидною, підпорядковує собі розум і що цей примус, хоч він і не потребує для своєї дієвості жодного насильства, є сильнішим за переконування та аргументи. Проте проблема примусу засобами розуму полягає в тому, що існує зовсім небагато тих, хто йому скоряється, отож тепер виникає нова проблема, а саме як забезпечити, щоб примусити ту більшість людей, яка, власне, і складає державу, визнавати однакову істину. Для цього, безперечно, треба знайти інші засоби примусу, і для цього, знову ж таки, треба уникнути примусу через насильство, щоб не зруйнувати політичне життя, як його розуміли греки¹⁰. Це і є центральна категорія політичної філософії Платона, яка й залишилася центральною категорією всіх спроб запровадження тиранії розуму. В «Республіці» ця проблема розв'язується через ключний міф про винагороди й покарання в загробному світі, міф, у який Платон ані сам не вірив, ані хотів, щоб у нього повірили філософи. Так само, як алегорія притчі про печеру всередині «Республіки» призначена для небагатьох або для філософа, міф про некло в її кінці

призначений для більшості, яка неспроможна осмислити філософську істину. В «Законах» Платон розглядає ту саму проблематику, але в протилежний спосіб; тут він пропонує замінець переконуванню, вступ до законів, у якому їхнє призначення та їхні цілі мають бути пояснені громадянам.

У своїх спробах знайти легітимне виправдання примусу Платон спочатку керувався багатьма моделями реальних взаємовідносин, таких як відносини між пастухом і його вівцями, між керманичем корабля і пасажирами, між лікарем і пацієнтом або між хазяїном і рабом. В усіх цих прикладах або фахове знання вселяє довіру, а тому для досягнення послуху не потрібні ані сила, ані умовляння, або керівник і підлеглий належать до двох абсолютно різних категорій істот, одна з яких уже за своїм визначенням підпорядкована другій, як у випадках із пастухом та його отарою або хазяїном і його рабами. Всі ці приклади запозичені з того, що для греків було приватною сферою життя, і вони наводяться раз по раз у всіх великих політичних діалогах – «Республіці», «Політиці» й «Законах». А проте очевидно, що стосунки між хазяїном і рабом мають особливий характер. Хазяїн, як видно з дискусії в «Політиці», знає, що треба робити, і віддає свої накази, тоді як раб виконує їх і підкоряється; отже, знати, що робити, і справді робити – це окремі функції, які взаємно виключають одна одну. В «Республіці» ці функції є політичними характеристиками двох різних класів людей. Переконливість цих прикладів полягає в природній нерівності, що розділяє керівників і керованих, що виступає найбільш наочно у прикладі з пастухом, де сам Платон приходиться до іронічного висновку, що жодна людина, а тільки Бог міг би ставитися до людей так, як пастух ставиться до своєї вівці. Хоча не випадає сумніватися, що сам Платон не був задоволений цими моделями з погляду його мети встановити «авторитет» філософа над *полісом*, він знову й знову повертається до них, тому що лише в цих прикладах різючої нерівності закон міг бути приведений у дію без захоплення влади й застосування насильства. Він шукав таких відносин, у яких складова примусу притаманна самим відносинам й існує до того, як віддано наказ; пацієнт стає підлеглим

авторитетові лікаря відтоді, як він захворів, а раб опиняється під командою хазяїна, відколи він став рабом.

Важливо пам'ятати ці приклади, щоб усвідомити, на який примус розуму, приведений у дію руками царя-філософа, сподівався Платон. Тут, щоправда, сила примусу міститься не в чийсь особі або в нерівності як такій, а в ідеях, що їх сповідує філософ. Ці ідеї можна використати як еталони для виміру людської поведінки, бо вони виходять за межі людських справ так само, як рулетка виходить і спереду, і ззаду за межі всіх речей, довжину яких вона може виміряти. У притчі про печеру в «Республіці» небосхил ідей нависає над печерою людського існування і завдяки цьому може правити для нього за еталон виміру. Але філософ, що покидає печеру задля чистого неба ідей, спочатку робить це не для того, щоб ознайомитися із цими еталонами й освоїти «ремесло вимірювання»¹¹, а для того, щоб споглянути справжню сутність буття – *βλέπειν εἰς τὸ ἀληθέστατον*. Тому авторитарна складова ідей, тобто якість, що наділяє їх спроможністю правити й підкоряти, загалом не є samozрозумілою. Ідеї стають еталонами виміру тільки після того, як філософ покинув простір під ясным небом ідей і повернувся в темну печеру людського існування. В цій частині своєї оповіді Платон торкається найглибших причин конфлікту між філософом і полісом¹². Він розповідає про втрату філософом орієнтації в людських справах, про сліпоту, що вражає очі, про тяжкий стан неспроможності розповісти про те, що він бачив, і про справжню небезпеку для його життя, яка при цьому виникла. Саме через ці труднощі філософ застосовує те, що він бачив, тобто ідеї як еталони виміру, і, зрештою, зі страху за своє життя використовує їх як знаряддя влади.

Для перетворення цих ідей на еталони виміру Платон удається до аналогії, запозиченої з практичного життя, де всіма мистецтвами та ремеслами також, виявляється, керують «ідеї», тобто «форми» об'єктів, візуалізовані внутрішнім зором ремісника, який потім відтворює їх через імітацію¹³. Ця аналогія дає йому змогу зрозуміти трансцендентний характер ідей у той самий спосіб, яким він осмислює трансцендентне існування моделі, яка перебуває поза процесом виробництва, яким вона

керує, і тому може, зрештою, стати еталоном його успіху або невдачі. Ідеї стають незрушними, «абсолютними» еталонами політичної та моральної поведінки та суджень у тому самому розумінні, в якому «ідея» ліжка є еталоном для виготовлення усіх окремо вироблених ліжок та судження про їхню придатність. Бо немає великої різниці між тим, щоб користуватись ідеями як моделями, і тим, щоб користуватись ними трохи грубшим способом – як мірою поведінки, і Арістотель в одному зі своїх найперших діалогів, написаному під прямим впливом Платона, вже порівнює «найдосконаліший закон», тобто закон, який найближче узгоджується з ідеєю, з «мірилом правди, праведності, моралі, кермом і компасом... найкращим з усіх приладів»¹⁴.

Тільки в такому контексті ідеї мають стосунок до розмаїтої множини конкретних речей у такий самий спосіб, як рулетка має стосунок до розмаїтої множини речей, що їх нею можна виміряти, або як закон розуму чи здорового глузду має стосунок до розмаїтої множини конкретних подій, які підпадають під нього. Цей аспект платонівської доктрини ідей справив величезний вплив на західну традицію і навіть Кант, хоча він мав дуже відмінне й значно глибше уявлення про людське судження, іноді згадував про цю спроможність до категоризації, як про його істотну функцію. Подібним чином істотна характеристика суто авторитарних форм правління, – що джерело їхнього авторитету, яке легітимізує застосування сили, має бути поза сферою влади і, подібно до закону природи або Божих заповідей, не має бути рукотворним, – простежується набагато раніше за політичну філософію Платона.

Водночас аналогія з виготовленням речей, мистецтвом і ремісництвом надає сприятливу нагоду виправдати вельми сумнівне використання прикладів та прецедентів, запозичених із видів діяльності, для яких потрібні фахові знання та професійне вміння. Тут поняття фахівця вперше вторгається у сферу політичної діяльності, й політика сприймають як достатньо компетентного фахівця, який може займатися людськими справами в тому самому розумінні, як столяр є компетентним у виготовленні меблів або лікар – у лікуванні хворих. Тісно пов'язаним із цим добором прикладів та аналогій є

елемент насильства, такий очевидний в утопічній республіці Платона, елемент, який робить вельми непереконливою його сильну занепокоєність щодо забезпечення добровільного послуху, тобто встановлення міцної основи для того, що ми від часів Риму називаємо авторитетом. Платон розв'язав свою дилему за допомогою досить багатослівних казок про загробний світ, який нагороджує й карає, в існування якого, як він сподівався, незаперечно вірила більшість і який, через це, він пропонував увазі меншості наприкінці майже всіх своїх політичних діалогів. З огляду на великий вплив цих казок, зумовлений уявленням про пекло в релігійній думці, досить важливо зауважити, що спочатку вони були створені для суто політичних цілей. У Платона вони є просто невинним знаряддям для забезпечення примусової покірності тих, хто не підкоряється лише аргументам розуму без реального застосування зовнішнього насильства.

Але більш істотним у нашому контексті є те, що елемент насильства неминуче присутній у всіх видах діяльності, присвячених виробленню, виготовленню та виробництву, тобто в тих, в яких людина безпосередньо контактує з природою, на відміну від таких видів активності, як дія та мова, спрямованих на людину. Виготовлення рукотворних виробів завжди передбачає певне насильство над природою: ми повинні вбити дерево, щоб одержати колоду, і вчинити насильство над цим матеріалом, щоб зробити стіл. У кількох прикладах, де Платон віддає небезпечну перевагу тиранічній формі правління, він доходить до цих крайнощів через свої власні аналогії. Це, очевидно, вельми спокусливо, коли він говорить про те, як засновувати нові спільноти, тому що їх створення можна легко уявити у світлі інших процесів «створення». Якщо республіка має бути створена кимось, хто є політичним еквівалентом ремісника або художника, відповідно до вимог *τέχνη* [ремесла] і законів та норм, чинних для цього особливого виду «мистецтва», тиран і справді перебуває в найкращому становищі для досягнення цієї мети¹⁵.

Ми бачили, що в притчі про печеру філософ залишає її в пошуках справжньої сутності буття, зовсім не думаючи про практичну користь

того, що він збирається шукати. Лише згодом, коли він знову опиняється у звичній темряві і невизначеності людських справ і зустрічається з ворожістю своїх співмешканців-людей, він починає думати про свою «істину» з погляду стандартів, які можна прикласти до поведінки інших людей. Ця розбіжність між ідеями як справжніми цінностями, вартими споглядання, і як еталонами виміру, що їх можна практично застосувати¹⁶, виражається в двох дуже різних ідеях, що репрезентують верховну ідею, ту, якій всі інші завдячують своє існування. Ми знаходимо в Платона або що ця верховна ідея є ідеєю прекрасного, як у «Симпозіоні», де вона є найвищим шаблем драбини, яка веде до істини¹⁷, та у «Федрі», де Платон говорить про «любителя мудрості й краси», ніби ці два поняття насправді є одним і тим самим, бо краса це те, що «сяє найяскравіше» (прекрасне – це *ἐκφανέστατον*, найочевидніше) і тому освітлює все інше¹⁸; або що верховною ідеєю є ідея добра, як у «Республіці»¹⁹. Очевидно, що вибір Платона ґрунтується на сучасному йому ідеалі *καλὸν κ'ἀγαθόν* [прекрасного і доброго], але вражає те, що цю ідею добра можна знайти лише в суто політичному контексті «Республіки». Якби ми розглянули початковий філософський досвід, що лежить в основі доктрини ідей (чого ми не можемо тут зробити), з'ясувалося б, що ідея прекрасного як верховна ідея відбиває цей досвід значно адекватніше, ніж ідея добра. Навіть у перших книгах «Республіки»²⁰ філософ визначений ще як любитель краси, не добра, і лише в шостій книзі вводиться ідея добра як верховна ідея. Бо початковою функцією ідей було не підпорядкувати чи якимось інакше владнати хаос людських справ, а «сліпучою ясністю» освітити їхню темряву. Як такі ідеї не мають нічого спільного з політикою, політичним досвідом і проблемами політичної діяльності, а належать виключно філософії, досвідові споглядання й пошуку «істинного буття речей». Саме керування, вимірювання, класифікація й регулювання цілком чужі досвідові, що лежить в основі доктрини ідей в її початковому розумінні. Очевидно, Платон був першим, хто зробив виняток для політичної «нерелевантності» свого нового вчення і хто намагався змінити доктрину ідей у такий спосіб, щоб вона стала

корисною для теорії політики. Але корисність може бути збереженою лише через ідею добра, оскільки «добро» у грецькому словнику завжди означає «добре для» або «годиться для». Якщо верховна ідея, до якої всі інші ідеї мають входити як складові, щоб узагалі бути ідеями, це ідея придатності, тоді ідеї є придатними за своїм визначенням, а в руках філософа, фахівця з ідей, вони можуть стати правилами й стандартами або, як згодом у «Законах», – законами. (Цією різницею можна знехтувати. Те, що в «Республіці» ще належить філософові, цареві-філософу, який виступає з особистими претензіями на владу, в «Законах» стало безособовою претензією розуму на панування). Реальним висновком із такої політичної інтерпретації доктрини ідей було б те, що ані людина, ані бог не є мірою всіх речей, а тільки саме добро – висновок, який не Платон, а Арістотель ясно виклав в одному зі своїх ранніх діалогів²¹.

Для наших цілей істотно пам'ятати, що елемент правління, у тому вигляді, в якому він відображений у нашому сучасному понятті авторитету, яке зазнало такого сильного впливу з боку платонівського мислення, може бути простежений у конфлікті між філософією й політикою, а не в якомусь специфічному політичному досвіді, тобто досвіді, набутому безпосередньо у сфері людських справ. Не можна зрозуміти Платона, не прийнявши до уваги як його періодично повторювані підкреслені наполягання на філософській байдужості до цієї сфери, яку він неодноразово закликав не сприймати надто серйозно, так і той факт, що сам він, на відміну від майже всіх філософів, які були після нього, все-таки сприймав людські справи настільки серйозно, що змінив саму серцевину свого мислення, аби зробити його прикладним до політики. І саме ця амбівалентність, а не хай там який формальний виклад його нової доктрини ідей, утворює справжній зміст притчі про печеру в «Республіці», яка, зрештою, розповідається в контексті суто політичного діалогу, присвяченого пошукові кращої форми правління. Саме в розпалі цих пошуків Платон розповідає свою притчу, яка виявляється оповіддю про долю філософа в цьому світі, так, ніби він намагався написати стислу біографію саме філософа. Отже, пошук найкращої форми правління є насправді пошуком найкращого правління за

участю філософів, тобто такого, коли філософи правлять державою, – не дуже дивне рішення для людей, що були свідками життя й смерті Сократа.

І все ж правління філософів мало бути обґрунтованим, а воно могло бути обґрунтованим лише в тому випадку, якби істина філософа була чинною саме для тієї сфери людських справ, яку філософ мусив покинути, щоб осмислити її. А що філософ є не ким іншим, як філософом, його пошук закінчується спогляданням найвищої істини, яка, оскільки вона освітлює абсолютно все, є також і найвищою красою; проте філософ є також людиною серед людей, смертним серед смертних, громадянином серед громадян, і тому він повинен узяти свою істину й перетворити її на сукупність правил, і внаслідок такого перетворення він може претендувати на те, щоб стати реальним правителем – царем-філософом. Життя громади в печері, над якою філософ встановив свою владу, характеризується не спогляданням, а *λέξις*, мовою, *πράξις*, дією; тому уявляється характерним, що в притчі про печеру Платон описує життя її мешканців так, ніби вони теж зацікавлені лише в тому, щоб спостерігати: спочатку образи на екрані, а потім речі як такі, в тьмяному світлі вогнища, аж доки, зрештою, ті, хто захоче бачити саму істину, муситимуть покинути звичний світ печери й податися на пошук нових пригод цілком самостійно.

Інакше кажучи, вся сфера людських справ бачиться з погляду філософії, коли припускається, що навіть тих, хто перебуває в печері людських справ, можна вважати людьми лише настільки, наскільки вони теж хочуть спостерігати, хоча вони й уведені в оману тінями та образами. А правління царя-філософа, тобто панування над людськими справами чогось такого, що перебуває поза їхньою власною сферою, обґрунтовується не тільки абсолютною перевагою спостереження над дією, споглядання над промовами та діяльністю, а й припущенням, що те, що робить людей людьми – це їхнє прагнення бачити. Відтак інтерес філософа збігається з інтересом людини *quia* людини; обоє вимагають, щоб людські справи, результати промов та дій, не набували власної гідності, а підкорялися владі чогось такого, що перебуває поза їхньою сферою.

III

Дихотомія між спогляданням істини в самотності й віддаленості та перебуванням у полоні людських взаємин та взаємозв'язків, стала для традиції політичної думки визначальною. Найвиразніше ця дихотомія представлена в притчі Платона про печеру, і тому спокусливо побачити її витoki у платонівській доктрині ідей. З історичного погляду, проте, вона залежала не від визнання цієї доктрини, а радше від позиції, яку Платон висловив тільки одного разу, майже мимохідь, у випадковому зауваженні, і на яке Арістотель згодом процитував майже дослівно у відомому реченні з «Метафізики», а саме, що початком всієї філософії є *θαυμάζειν*, надзвичайний подив, що все є таким, яким воно є. Більш за будь-що інше грецька «теорія» є продовженням, а грецька філософія – артикуляцією та концептуалізацією цього первісного подиву. Здатність до такого подиву є тією якістю, що відокремлює меншість від більшості, а вміння зберегти йому відданість – це та характеристика, яка відчужує цю меншість від людських справ. Тому Арістотель, не приймаючи платонівську доктрину ідей і навіть відмежовуючись від платонівської ідеальної держави, все-таки йде слідом за ним у головному, не тільки відокремлюючи «теоретичний спосіб життя» (*βίος θεωρητικός*) від життя, присвяченого людським справам (*βίος πολιτικός*), – першим, хто встановив ці способи життя в їхньому ієрархічному порядку, був Платон у його «Федрі», – а й сприймаючи ієрархічний порядок, передбачений цією доктриною, як щось самозрозуміле. Головним у нашому контексті є не тільки припущення, що думка панує над дією і диктує їй свої принципи, так що правила виконання останньої незмінно виводяться з досвіду першої, а й те, що через *βίος*, прирівнювання видів діяльності до способів життя, принципи правління запроваджуються також у середовищі людей. В історичному плані це стало своєрідним товарним знаком політичної філософії сократівської школи, а іронія такого розвитку подій полягає, либонь, у тому, що саме ця дихотомія між думкою й дією лякала Сократа, і саме цього він намагався не допустити в полісі.

Отже, саме в політичній філософії Арістотеля ми знаходимо другу спробу визначити поняття авторитету в термінах правителів і підлеглих; це було не менш важливо для розвитку традиції політичної думки, хоча Арістотель використав принципово інший підхід. Для нього розум не мав ані диктаторських, ані тиранічних властивостей, і не було такого царя-філософа, який міг би владнати людські справи раз і назавжди. Його аргумент на підтримку твердження, що «кожна держава складається з тих, хто править, і з тих, ким правлять», не походить від визнання переваги фахівця над дилетантом, і він надто добре усвідомлював різницю між діяльністю й виготовленням, щоб запозичувати приклади зі сфери виробництва. Арістотель, наскільки я можу бачити, був першим, хто звернувся, з метою опрацювати правила управління людськими справами, до «природи», яка «встановлює різницю... між молодшими й старшими, визначивши на долю одним підкорятися, а іншим – правити»²².

Простою цього аргументу є тим оманливішою, що впродовж сторіч повторювання він деградував до рівня банальності. Може, тому ми звичайно не помічаємо його кричущої суперечності із власним визначенням Арістотелем *поліса*, яке він дає також у «Політніці»: «Поліс -- це спільнота рівних, утворена в інтересах життя, яке потенційно є найкращим»²³. Очевидно, поняття правління в полісі було для самого Арістотеля настільки далеким від переконливого, що він, будучи одним із найпопулярніших і найменш самосуперечливих великих мислителів, не відчував себе особливо зв'язаним своїми власними аргументами. Тому ми не повинні дивуватися, читаючи на початку «Економіки» (псевдоарістотелівського трактату, написаного, проте, одним із його найближчих учнів), що істотна різниця між політичною спільнотою (*πόλις*) і приватним господарством (*οἰκία*) полягає в тому, що останнє являє собою «монархію», одноосібне правління, тоді як *поліс*, навпаки, «складається із багатьох правителів»²⁴. Щоб зрозуміти цю характеристику, ми мусимо пам'ятати, по-перше, що слова «монархія» й «тиранія» вживалися як синоніми й чітко протиставлялися «царській владі»; по-друге, що характер поліса як такого, що «складається з багатьох правителів» не

має нічого спільного з різноманітними формами правління, які зазвичай протиставляють правлінню одноосібному, – такими як олігархія, аристократія або демократія. «Багато правителів» у цьому контексті – це глави господарств, які утвердили себе вдома як «монархи», перш ніж об'єдналися, щоб утворити громадсько-політичну сферу міста-держави. Правління як таке й відмінність правителів від тих, ким вони правлять, належать до сфери, яка передувала політичній сфері (*поліса*), а відрізняє її від «економічної» сфери господарства те, що *поліс* ґрунтується на принципі рівності і не знає ніякої різниці між правителями і тими, ким вони правлять.

У цій відмінності між тим, що ми назвали б сьогодні приватною та громадською сферами, Арістотель тільки озвучив звичайну грецьку громадську думку, згідно з якою «кожен громадянин належить до двох порядків існування», тому що «поліс дає кожному індивідові... на додачу до приватного життя певний вид другого життя, його *bios politikos*»²⁵. (Останнє Арістотель називав «добрим життям» і наново визначив його зміст; тільки це нове визначення, а не сама диференціація, конфліктувало зі звичною грецькою опінією). Обидва порядки були формами людського співжиття, проте лише господарська спільнота опікувалася підтримкою життя як такого і дбала про фізичні потреби (*αἰσθητικὰ*), пов'язані з підтриманням індивідуального життя і гарантією виживання виду. В характерній відмінності від сучасного підходу, турбота про збереження життя як індивіда, так і виду, належала виключно до сфери приватного господарства, тоді як у *полісі* людина виступає *κατ' ἀριθμὸν*, як індивідуальна особистість, як ми сказали б сьогодні²⁶. Як живі істоти, що переймаються збереженням життя, люди мусять підпорядковувати свої дії необхідності. Необхідність треба задовольнити до того, як почнеться політичне «добре життя», а задоволена вона може бути лише через панування. Відтак свобода «добротою життя» спирається на панування необхідності.

Задоволення необхідності має, отже, за мету контролювання життєвих потреб, які підпорядковують собі людей і тримають їх під своєю

владою. Але політичне панування може здійснюватися тільки за умов контролю та насильства над іншими, тобто рабами, які беруть на себе тиск необхідності й цим полегшують обов'язки вільних людей. Вільна людина, громадянин *поліса*, не знає примусу з боку фізичної необхідності й не підкоряється пануванню інших людей. Вона не тільки не повинна бути рабом, вона повинна володіти й управляти рабами. Властива політичній сфері свобода починається після того, як усі елементарні потреби повсякденного життя долаються у сфері правління, так що панування й підлеглисть, командування й послух, правління й підкорення правлінню є передумовами для сформування політичної сфери саме тому, що вони в неї не входять.

Не може бути сумніву, що Арістотель, як і Платон до нього, мав на увазі ввести певний вид авторитету у розв'язання громадських справ життя *поліса*, причому, звісно, з найкращих політичних міркувань. Проте і йому довелося вдатися до такого собі проміжного тимчасового рішення, щоб обґрунтувати включення в політичну сферу відмінності між правителями й підлеглими, між тими, хто наказує, і тими, хто підкоряється. І він теж міг узяти свої приклади й моделі тільки з дополітичної сфери, з приватної галузі господарства й досвіду рабовласницької економіки. Це призвело до кричущої суперечності його тверджень, оскільки він прикладає до діяльності й життя в *полісі* такі стандарти, що, як він пояснює десь-інде, є чинними лише для поведінки й життя в господарській спільноті. Непослідовність його підходу очевидна, навіть якщо розглянемо лише відомий приклад зі згаданої раніше «Політики», в якій класифікація на правителів і підлеглих виводиться з природної різниці між молодшими й старшими. Бо цей приклад сам по собі є абсолютно непридатний для обґрунтування аргументації Арістотеля. Відносини між старими й молодими є, по суті, виховними, а виховання не може претендувати на щось більше, ніж підготовку майбутніх правителів правителями теперішніми. Якщо тут і йдеться про правління, воно є цілком відмінним від політичної форми правління, і не тільки тому, що воно обмежене в часі й намірах, а й тому, що йдеться про стосунки між

людьми, потенційно рівними. А проте заміна правління вихованням мала дуже далекосяжні наслідки. На цій підставі правителі вдавали з себе вихователів, а вихователі звинувачувалися в здійсненні правління. Тоді, як і тепер, ніщо не було більш сумнівним, аніж політична релевантність прикладів, запозичених зі сфери виховання. В політичній сфері ми завжди маємо справу з дорослими, які, власне кажучи, пройшли стадію виховання, а політика або право брати участь в управлінні громадськими справами починається точнісінько там, де закінчується виховання. (Виховання дорослих, індивідуальне чи спільне, може мати велике значення для формування особистості, її досконалого розвитку або більшого збагачення, але воно не має сенсу в політиці, крім тих випадків, коли його мета – засвоєння технічних навичок, необхідних для участі в громадських справах, яких, із певних причин, не набуто в молодості). У сфері виховання ми натомість завжди маємо справу з людьми, які не можуть бути допущені в політику й визнані рівними, бо вони лише готуються до цього. Приклад Арістотеля має, проте, велике значення, бо, справді, необхідність в «авторитеті» набагато очевидніша у сфері виховання та навчання дітей, ніж деінде. Ось чому для нашого сьогодення є таким характерним бажання викорішити навіть цю вкрай обмежену й політично нерелевантну форму авторитету.

В царині політики авторитет може набути виховного характеру лише тоді, коли ми погодимося з римлянами, що за всіх обставин предки подають приклад величі для кожного наступного покоління, що вони є *maiores* (величніші) за визначенням. Щоразу, коли модель виховання на основі авторитету, без цього фундаментального переконання, прикладалася до сфери політики (а це відбувалося досить часто й досі є головним пунктом консервативної аргументації), це робилося передусім для того, щоб приховати реальні або підперті палким бажанням претензії на владу й імітувати бажання виховувати, тоді як насправді це було прагненням панувати.

Грандіозна спроба грецької філософії опрацювати поняття авторитету, яке запобігло б руйнуванню *polis* і гарантувало безпеку

філософа, зазнала невдачі тому, що у сфері грецького політичного життя не знали авторитету, опертого на прямий політичний досвід. Тому всі прототипи, за допомогою яких наступні покоління навчалися розуміти, що таке авторитет, було запозичено з принципово неполітичного досвіду, що походив або зі сфери виробництва й ремесел, де мають бути фахівці і де придатність є найвищим критерієм, або з приватної господарської спільноти. Саме в цьому політично детермінованому аспекті філософія сократівської школи справила щонайбільший вплив на сучасну традицію. Навіть сьогодні ми вважаємо, що Арістотель визначав людину передовсім як політичну істоту, наділену мовою або розумом, тоді як він робив це тільки в політичному контексті, або що Платон виклав справжнє значення своєї доктрини ідей в «Республіці», тоді як, навпаки, він змінив його з політичних міркувань. Попри всю велич грецької політичної філософії, можна сумніватися, що вона втратила б свій утопічний характер, якби римляни, у своєму невтомному пошуку традиції й авторитету, не вирішили запозичити її й визнати як свій найвищий авторитет у всіх аспектах теорії й думки. Але вони були спроможні здійснити цю інтеграцію лише завдяки тому, що як авторитет, так і традиція вже відігравали вирішальну роль у політичному житті Римської республіки.

IV

В самому осередді римської політики від початку республіканської і фактично аж до кінця імперської ери панує переконаність у святості заснування, в тому розумінні, що, коли вже щось засноване, воно завжди залишається таким, що зобов'язує до чогось усі майбутні покоління. Займатися політикою означало, насамперед і передусім, берегти засноване місто Рим. Ось чому римляни не могли повторити подвиг заснування свого першого поліса в колоніальних поселеннях, зате вони спроogliлися розширити первісне заснування, аж поки вся Італія, а потім і весь західний світ не були приєднані до Рима й підпорядковані його управлінню, так ніби весь світ був не чим іншим, як римською провінцією. Від початку й до кінця римляни були прив'я-

зані до специфічної місцевості цього одного міста і, на відміну від греків, вони не могли сказати під час скрути й перенаселення: «Підіть і заснуйте нове місто, бо, хоч би де ви опинилися, ви завжди будете полісом». Не греки, а римляни були по-справжньому вкорінені у свій ґрунт, і повне значення слова *patria* одержало своє повне значення з римської історії. Заснування нового політичного організму – майже рутинний досвід для греків – стало для римлян основним, вирішальним, неповторним початком усієї їхньої історії, унікальною подією. А найпи- томішими римськими божествами були Янус, бог початку, з яким, так би мовити, ми досі починаємо наш рік, і Мінерва, богиня пам'яті.

Заснування Рима – *tanta molis erat Romanum condere gentem* [«такими великими були зусилля й праця, щоб утворився римський народ»], як підсумував Вергілій безсмертну тему «Енеїди», маючи на увазі, що всі, хто блукає і страждає, досягають кінця свого шляху й своєї мети *dum conderet urbem* [«коли засновують місто»] – це заснування й так само не-грецький досвід святості дому й домашнього вогнища, ніби, кажучи словами Гомера, дух Гектора пережив падіння Трої й віродився на італійському ґрунті, формують глибоко політичний зміст римської релігії. На противагу грекам, у яких благочестя залежало від безпосереднього одкровення присутності богів, тут релігія означала буквально *religare*²⁷: бути прив'язаним до минулого, бути зобов'язаним величезному, майже надлюдському й відтак легендарному зусиллю закладання підвалин, наріжного каменя, заснування вічного²⁸. Отже, бути релігійним означало бути прив'язаним до минулого, і тому Лівій, великий літописець минулих подій, міг сказати: «*Mihi vetustas res scribendi nescio quo pacto antiquus fit animus et quaendam religio tenet*» («Коли я записую ці давні події, я не знаю, у зв'язку з чим мій розум старіє, і якась *religio* тримає [мене]»)»²⁹. Отже, релігійна й політична діяльність могли розглядатися як майже ідентичні, а Цицерон міг сказати: «В жодній іншій сфері людська досконалість не підійшла так близько до шляхів богів (*numen*), як у заснуванні нових та збереженні вже заснованих спільнот»³⁰. Заснування зобов'язувало, і в цьому була його релігійна сила,

бо місто надавало також постійний притулок народним богам – знову ж таки на відміну від греків, чії боги захищали міста смертних і при нагоді оселялися в них, але мали свою власну домівку, далеку від людських осель, на горі Олімп.

Саме в цьому контексті спочатку з'явилися слово й поняття авторитету. Слово *auctoritas* походить від дієслова *augere* (підсилювати), а саме основи підсилює авторитет чи ті, хто наділений авторитетом. Наділеними авторитетом були старійшини, сенат, або *patres*, що отримували авторитет як спадщину або як традицію від тих, хто закладав основи всіх наступних речей, від предків, яких римляни називали через це *maiores*. Авторитет живих був завжди похідним, залежним від *auctores imperii Romani conditoresque*, як висловився Пліній, від авторитету засновників, яких уже не було серед живих. Коріння авторитету, на противагу владі (*potestas*), було в минулому, але це минуле було не менш представленим в актуальному житті міста, ніж влада й сила живих. Як сказав Енній, *moribus antiquis res stat Romana virisque*.

Щоб зрозуміти конкретніше, що означало бути авторитетом, варто відзначити, що слово *auctores* може бути вжитим як прямо протилежне терміну *artifices* (сьогоднішні будівничі й творці), і так само в тому випадку, коли слово *auctor* означало те саме, що й наше «автор». «Ким, – запитує Пліній на відкритті нового театру, – слід більше захоплюватись, виконавцем чи автором, винахідником чи винаходом?», – маючи на увазі, звичайно, друге з цих двох понять. Автор у цьому випадку є не будівничим, а тим, хто ініціював усе починання, а тому будівля значно більше пройнята його духом, аніж духом реального будівничого. На відміну від *artifex*, який лише збудував її, він є справжнім «автором» будівлі, тобто її засновником; через неї він став тим, хто дає силу місту.

Однак, відношення між *auctor* і *artifex* – це аж ніяк не відношення (за Платоном) між хазяїном, який віддає накази, та слугою, що їх виконує. Найвиразнішою характеристикою людей, наділених авторитетом, є те, що вони не мають влади. *Cum potestas in populo auctoritas in senatu sit*, «тоді як влада належить народові, авторитет належить сенату»³¹. Через те, що «авторитет», підсилення, якого сенат повинен додати політичному

рішенню, не є владою, він видається нам дивовижно невловним і невідчутним, навдивовижу схожим, у цьому розумінні, на судову гілку уряду, чию владу Монтеск'є назвав «чимось схожим на нуль» (*en quelque façon nulle*) і яка, проте, є найвищим авторитетом при конституційних урядах³². Момзен називав його «більш ніж порадою, але менш ніж наказом, порадою, якою не можна безкарно знехтувати», бо вважається, що «прагнення і дії народу, як і прагнення та дії дітей, не вільні від помилок і вад і тому потребують «підсилення» й підтримки з боку ради старійшин»³³. Авторитетний характер «підсилення» старійшинами полягає в тому, що воно є просто порадою, але не треба ані наказу, ані зовнішнього примусу, щоб її було почуто³⁴.

Сила авторитету, що зобов'язує, тісно поєднана з релігійною силою *ауспіків*, які, на відміну від грецьких оракулів, не натякали на об'єктивний хід майбутніх подій, а лише відкривали божественне схвалення чи несхвалення рішень, ухвалених людьми³⁵. Боги теж користуються в людей авторитетом, скорше ніж мають над ними владу; вони «підсилюють» і підтримують людські дії, але не керують ними. І так само, як «усі *ауспіки* (віщуни за польотом птахів.— *Ред.*) з'ясовували, що то був за великий знак, яким боги дарували Ромулу авторитет, щоб він заснував Рим»³⁶, так і весь авторитет походить від цього заснування, прирівнюючи кожне діяння до священного початку римської історії, додаючи, так би мовити, всю вагомість минулого до кожної окремої миттєвості. *Gravitas*, здатність нести в собі цю ношу, стала видатною рисою римського характеру, так само як сенат, представник усього авторитету республіки, міг функціонувати, за словами Плутарха (з «Життя Лікурґа»), як «центр ваги, подібний до баласту на кораблі, що утримує речі в точній рівновазі».

Отже, прецеденти, діяння предків і звичаї, що постали з них, завжди зобов'язували³⁷. Все, що трапилося, перетворювалося на приклад, а *auctoritas maiorum* зробилися ідентичними авторитетним моделям реальної поведінки, морально-політичним нормам як таким. Ось чому їй старість, на відміну від дорослого віку, відчувалася римлянами як така, що втілює саму кульмінацію людського життя, й

не так через нагромаджені мудрість та досвід, як через те, що стара людина була ближчою до предків і до минулого. На відміну від сучасного поняття зростання, коли ростуть у майбутнє, римляни відчували, що зростання спрямоване в минуле. Якби хтось захотів виразити цю позицію через ієрархічну структуру, встановлену авторитетом, і зобразити таку структуру в уже знайомому нам вигляді піраміди, то це виглядало б так, ніби вершина піраміди сягає не небесної височини над землею (або, як у християнстві, поза землею), а глибин земного минулого.

Саме в цьому первісно політичному контексті минуле було канонізоване традицією. Традиція зберігала минуле, передаючи від покоління до покоління заповіт предків, які першими засвідчили і створили священні основи, а потім підсилювали його своїм авторитетом упродовж віків. Поки ця традиція не уривалася, авторитет був непорушним; і діяти, не зважаючи на авторитет і традицію, без визнаних, перевірених часом стандартів і моделей, не звертаючись до мудрості отців-засновників, було немислимим. Поняття духовної традиції та авторитету у сфері думки й ідей виведені тут зі сфери політики і тому є за своєю суттю похідними – так само, як концепція Платона про роль розуму та ідей у політиці була виведена з філософської сфери й стала у сфері людських справ похідною. Проте історично важливим фактом є те, що римляни відчували потребу в отцях-засновниках і авторитетних прикладах також і в сфері думки та ідей, і тому вони сприйняли великих «предків» Греції як власних авторитетів у галузі теорії, філософії та поезії. Великі грецькі автори стали авторитетами для римлян, а не для греків. Те, як Платон та інші до й після нього ставилися до Гомера, «вихователя всієї Еллади», було б немислимим у Римі, не наважився б римський філософ і «підняти руку на свого [духовного] батька», як висловився про себе Платон (у «Софістах»), коли він порвав з ученням Парменіда.

Так само, як похідний характер застосування ідей у політиці не завадив платонівській політичній думці стати джерелом західної політичної теорії, так і похідний характер авторитету й традиції в духовних

питаннях не перешкодив їм стати визначальними характеристиками західної філософської думки на тривалий час нашої історії. В обох випадках політичні витoki й політичний досвід, які лежали в основі теорій, було забуто; був забутий і первісний конфлікт між політикою й філософією, між громадянином і філософом, як і, власне, досвід заснування, в якому знаходила своє легітимне джерело римська трійця з релігії, авторитету й традиції. Могуть цієї трійці полягала в силі авторитетного початку, силі, яка зобов'язувала й до якої «релігійні» узи прив'язували людей через традицію. Римська трійця не тільки пережила перетворення республіки на імперію, а й проникла всюди, де тільки *pax Romana* створював західну цивілізацію на підвалинах Риму.

Надзвичайна сила й витривалість римського духу – або надзвичайна надійність основоположних принципів створення політичних організмів – були піддані вирішальному випробуванню і блискуче проявили себе після падіння Римської імперії, коли римська політична й духовна спадщина перейшла до християнської церкви. Поставлена перед цим дуже реальним і суто світським завданням, церква стала настільки «римською» і так ретельно пристосувалася до римського мислення в питаннях політики, що це зробило смерть і воскресіння Христа наріжним каменем нових підвалин, на яких постала нова людська інституція величезної довговічності. Так, коли Константин Великий звернувся до церкви з проханням забезпечити імперії, що увійшла в стадію свого занепаду, протекцію «наймогутнішого Бога», церква, в остаточному підсумку, спромоглася подолати антиполітичні й антиінституційні тенденції в християнській вірі, які спричинили стільки труднощів у перші сторіччя і які так очевидно виражені в Новому Заповіті та в ранніх християнських творах, що здаються неподоланими. Перемога римського духу справді видається майже чудом; у кожному разі, лише завдяки їй церква стала спроможною «надати людям у лоні церкви відчуття громадянства, якого їм не могли більше запропонувати ані Рим, ані місцева влада»³⁸. Але так само, як політизація Платоном ідей змінила західну філософію й визначила філософське поняття розуму, так і політизація церкви

змінити християнську релігію. Основою церкви як спільноти вірних та суспільної інституції була відтепер не віра в воскресіння Христа (хоча ця віра залишилася її змістом) або юдейській послуш Божим Заповідям, а скорше визнання життя, народження, смерті й воскресіння Ісуса з Назарету історично засвідченою подією³⁹. Як свідки цієї події апостоли змогли стати «отцями-засновниками» Церкви, від яких вона черпатиме свій авторитет доти, доки передаватиме їхні свідчення через традицію від покоління до покоління. І виникає спокуса сказати, що тільки тоді, коли це трапалося, християнська віра стала «релігією» не тільки в постхристиянському розумінні, а й в античному; лише тоді, в усякому разі, цілий світ зміг – на відміну від просто груп віруючих, хоч би якими численними вони були – стати християнським. Римський дух спромігся пережити катастрофу Римської імперії, тому що його наймогутніші вороги – ті, хто наклав, так би мовити, прокляття на всю сферу земних громадських справ і поклявся жити не на видноті, – відкрили у своїй власній вірі щось таке, що могло також бути осмислене як подія земного характеру і перетворене на нове світське починання, до якого світ міг ще раз прив'язатися (*relegare*) в дивовижній мішанині нового й давнього релігійного благоговіння. Це перетворення було великою мірою здійснене Августином, єдиним великим філософом, що його будь-коли мали римляни. Бо центральна теза його філософії – *Sedis animi est in memoria* («місце душі – в пам'яті») – є саме тим концептуальним виразом суто римського досвіду, до якого самі римляни, надто захоплені грецькими філософією й поняттями, ніколи не дійшли.

Завдяки тому факту, що заснування міста Рима було повторене заснуванням католицької церкви, хоча, зрозуміло, з абсолютно різним змістом, римська трійця релігії, авторитету й традиції могла бути перейнятою за християнської ери. Найпомітнішою ознакою цієї спадкоємності є, можливо, те, що церква, коли вона вступила в стадію своєї великої політичної кар'єри у п'ятому сторіччі, одразу ж засвоїла римську відмінність між авторитетом і владою, претендуючи для себе на давній авторитет сенату й відмовляючись від влади, – яка в

Римській імперії більше не перебувала в руках народу, а була монополізована наблизеними до імператора, – на користь сильних світу цього. Так, наприкінці п'ятого сторіччя папа Геласій I міг написати імператору Анастасію I: «Є дві речі, які, в основному, правлять світом: святий авторитет папи й царська влада»⁴⁰. Результат безперервності римського духу в історії Заходу був двозначним. З одного боку, чудо незмінності повторилося ще раз; бо в межах структури нашої історії тривалість і безперервність церкви як громадської інституції можна порівняти лише з тисячею років римської історії в період античності. Проте відокремлення церкви від держави було далеким від однозначної секуляризації політичної сфери, а отже, не сприяло її піднесенню на рівень гідності класичного періоду, а це означало, що тепер політики, вперше після римлян, втратили свій авторитет і разом з ним ту складову, яка, принаймні в західній історії, наділяла політичні структури тривалістю, безперервністю й перманентністю.

Це правда, що римська політична думка на дуже ранній стадії свого розвитку почала використовувати поняття Платона, щоб зрозуміти й витлумачити суто римський політичний досвід. І все ж таки складається враження, що лише в християнську добу невидимі духовні еталони Платона, за допомогою яких мали вимірюватися й оцінюватися видимі, конкретні справи людей, цілком виявили свою ефективність. І саме ті частини християнської доктрини, які мали б зазнати великих труднощів у пристосуванні до римської політичної структури та асиміляції з нею (тобто дані через одкровення заповіді й істини справді трансцендентного авторитету, який, на відміну від платонівського, був не над сферою земних справ, а поза нею), – могли бути інтегровані в легенду римського Заснування через Платона. Одкровення Бога могли бути відтепер витлумачені в політичному плані як норми людської поведінки, а принцип політичних спільнот, інтуїтивно передбачуваний Платоном, був, нарешті, поданий у безпосередньому одкровенні, отож, за словами одного сучасного платонознавця, виглядало так, неначе рання платонівська «гіпотеза про існування невидимого еталона виміру була тепер підтверджена через

одкровення, яке повідомив людям сам еталон»⁴¹. До тієї міри, до якої католицька церква інкорпоровала грецьку філософію в структуру своїх доктрин і догматичних вірувань, вона сплвила римське політичне поняття авторитету, яке, звичайно ж, ґрунтувалося на започаткуванні основ у минулому, з грецьким поняттям трансцендентних еталонів виміру та правил. Загальні й трансцендентні стандарти, за якими могло бути підсумоване окреме та іманентне, стали тепер потрібними для будь-якого політичного ладу, стали моральними правилами всього міжлюдського спілкування й раціональними еталонами виміру для оцінки всіх індивідуальних суджень. Навряд чи знайдеться щось інше в галузі утвердження авторитету, що мало б далекоюжніші наслідки, ніж цей сплав.

Відтоді щоразу виявлялося (і цей факт свідчить про стійкість сплаву), що коли один із елементів римської трійці (релігія чи авторитет, чи традиція) піддавався сумніву або відкидався, ті двоє, що залишалися, переставали бути надійними. Так, Лютер помилявся, коли вважав, що його виклик світському авторитетові церкви і його заклик до вільного індивідуального судження залишив би традицію й релігію незайманими. Гоббс і теоретики від політики сімнадцятого сторіччя теж помилялися, сподіваючись, що авторитет і релігія можуть бути збережені без традиції. І нарешті, помилялися й гуманісти, вирішивши, що можна залишитись у межах непорушеної традиції західної цивілізації без релігії та без авторитету.

V

З політичного погляду найвагомим наслідком сплаву римських політичних інституцій із грецькими філософськими ідеями було те, що він уможливив інтерпретацію Церквою досить невизначених і суперечливих понять раннього християнства щодо життя в загробному світі у світлі платонівських політичних міфів, а відтак і піднесення до рівня догматичної переконливості ретельно опрацьованої системи загробних винагород і покарань за діла та злочини, за які не знайшлося адекватної відплати на землі. Це відбулося не раніше п'ятого сторіччя, коли ранні

вчення про спасіння всіх грішників, навіть самого сатани (як навчав Ориген і ще вірив Григорій Ніський), і духовне витлумачення пекельних мук як мук совісті (також за вченням Оригена) були проголошені єретичними; але це збіглося з падінням Риму, зникненням надійного секулярного ладу, запровадженням відповідальності церкви за секулярні справи і появою папства як світської влади. Зрозумілі простолюду й буквальні поняття про загробний світ із його винагородами та покараннями були, звичайно ж, розповсюджені й тоді, як і в часи античності, але первісна християнська версія цих вірувань, сумісна з «доброю новиною» та відпущенням гріхів, не погрожувала вічною карою й вічними муками, а на зпаки, розповідала про *descensus ad inferos*, про те, як Христос спустився у підземний світ, де він провів три дні між смертю та воскресінням, щоб знищити пекло, перемогти сатану й визволити душі мертвих грішників від смерті й покарання, так само, як він визволив душі живих.

На наш погляд, досить важко правильно оцінити політичне, нерелігійне походження доктрини пекла, оскільки церква дуже рано інкорпорувала її – в її платонівській версії – в структуру догматичних вірувань. Здається, однак, природним, що ця інкорпорація, у свою чергу, мала затьмарити розуміння самого Платона аж до прирівнювання його суто філософського вчення про безсмертя душі, призначеного для меншості, до його ж таки політичного вчення про загробний світ із покараннями та винагородами, вочевидь призначеного для більшості. Філософ переймається невидимим, яке може бути сприйняте душею, що сама є чимось невидимим (*ἀειδές*); а тому вона йде до Аїду, обителі невидимого (*Αἴδης*), після того, як смерть визволить невидиму частину людини з її тіла, органу сенсорного відчуття⁴². Це є причиною того, чому філософи, мабуть, завжди «досліджують смерть і вмирання» і чому філософія може бути також названа «вивченням смерті»⁴³. Тих, хто не має досвіду філософської істини за межами сенсорного відчуття, не можна, звичайно, переконати у безсмерті безтілесної душі; для них Платон винайшов кілька легенд, що завершують його політичні діалоги, здебільшого по тому, як сама аргументація не мала успіху, як у «Республіці», або виявлялося, що

Сократового опонента неможливо переконати, як у «Горгії»⁴⁴. З цих легенд найдосконаліше розробленим і найвпливовішим є міф, наведений у «Республіці». Протягом усього часу від Платона до секулярної перемоги християнства в п'ятому сторіччі, яка принесла з собою релігійну підтримку доктрини пекла (і відтоді вона стала такою прикметною ознакою християнського світу, що в політичних трактатах уже не було потреби спеціально згадувати її), навряд чи відбулося бодай одне принципове обговорення якихось політичних проблем, – якщо не рахувати Арістотеля, – що не завершувалося б імітацією платонівського міфу⁴⁵. І саме Платон, а не юдейські та ранньохристиянські теорії про посмертне життя, був справжнім предтечею детального дантівського опису; бо в Платона ми вперше знаходимо не просто поняття остаточного вироку про вічне життя або вічну смерть, а й географічне розташування пекла, чистилища й раю, як і жажливі конкретні відомості про різні градації тілесних покарань⁴⁶.

Суто політичний підтекст міфів Платона, що їх він розповідає в останній книзі «Республіки», як і в заключних розділах «Федона» та «Горгія», виглядає цілком однозначним. Відмінність між філософським переконанням у безсмерті душі й політично привабливим віруванням у загробне життя аналогічна відмінності в доктрині ідей між ідеєю прекрасного як верховною ідеєю філософа й ідеєю добра як верховною ідеєю політика. Проте якщо Платон, прикладаючи свою філософію ідей до сфери політики, якимось затушовував принципову різницю між ідеями прекрасного та ідеями добра, мовчки замінюючи у своїх обговореннях політики останні першими, те саме не можна сказати про відмінність між безсмертною, невидимою та безтілесною душею й загробним життям, в якому тіла, чутливі до болю, отримуватимуть своє покарання. Про політичний характер цих міфів найочевидніше свідчить те, що вони, оскільки вони передбачають тілесні покарання, вступають у кричущу суперечність із його (Платона) доктриною смертності тіла, і цю суперечність Платон, звичайно ж, добре усвідомлював⁴⁷. Більше того, коли він починає розповідати свої легенди, він удається до детальних застережень, запевняючи, що

все подальше не є правдою, а лише однією з тих версій, які найкраще можуть переконати більшість, «що це правда»⁴⁸. Зрештою, чи не випливає з достатньою очевидністю, а надто з «Республіки», що взагалі це поняття життя після смерті не може мати якогось сенсу для тих, хто зрозумів оповідь про печеру і знає, що справжнє пекло – це життя на землі?

У свосму описі загробного життя Платон, певна річ, покладався на народні вірування, можливо, на орфічну або піфагорейську традиції, так само як і церква, майже на тисячу років пізніше, могла вільно обирати, які з панівних вірувань та уявлень того часу вона хотіла б викласти як свої догми, а які оголосити єрессю. Відмінність Платона від його попередників, хоч би ким вони були, полягала в тому, що він перший усвідомив величезні політичні можливості, закладені в цих віруваннях, так само як відмінність між опрацьованими Августином вченнями про пекло, чистилище й рай і теоріями Оригена або Климента Александрійського була та, що Августин (а до нього, можливо, й Тертуліан) розумів, до якої міри ці доктрини можна використати як засоби залякування в цьому світі, абсолютно незалежно від їхньої теоретичної цінності щодо прогнозування майбутнього життя. Справді, ніщо не уявляється більш переконливим у цьому контексті, як те, що саме Платон винайшов слово «теологія», і це нове слово вживається знову ж таки в суто політичній дискусії, а саме в «Республіці», де відбувається діалог про заснування міст⁴⁹. Цей новий теологічний бог не є ані Богом живим, ані богом філософів, ані божеством поган; це політичний інструмент, «еталон еталонів»⁵⁰, тобто норма, згідно з якою мають засновуватися міста й укладатися правила поведінки для більшості. Теологія, крім того, навчає, як запроваджувати ці стандарти в абсолютному розумінні, навіть у тих випадках, коли людське правосуддя виявляється безпорадним, тобто у випадках злочинів, що залишилися безкарними, або в тих випадках, коли навіть смертна кара не є достатньою. Бо «головне» в загробному житті, як ясно вказував Платон, це те, щоб «за все погане, що люди заподіяли будь-кому, вони страждали вдсятеро більше»⁵¹. Безперечно, Платон не мав ані найменшого уявлення про теологію в

нашому розумінні, як про інтерпретацію Слова Божого, викладеного в священному тексті Біблії; теологія для нього була невід'ємною частиною «політичної науки» і зокрема тією частиною, що навчала меншість, як керувати більшістю.

Хоч би які інші історичні фактори впливали на опрацювання доктрини пекла, її застосовували впродовж усього античного періоду в політичних цілях в інтересах утримання меншістю влади над більшістю. Центральна теза завжди була одна й та сама: істина за самою своєю природою самоочевидна, а тому не може бути предметом дискусії чи доведення⁵². Отже, віра необхідна тим, хто не годен на власні очі побачити самоочевидне, невидиме й непоясненне. З позицій вчення Платона, меншість не може переконати більшість у тій чи тій істині, бо істина не може бути предметом переконування, а переконування – єдиний спосіб залагодження справ із більшістю. Проте більшість, захоплена безвідповідальними легендами поетів та оповідачів, можна переконати майже в чому завгодно; а найпридатнішими легендами для донесення до більшості істини меншості є казки про нагороди й покарання, які чекають нас після смерті; переконавши громадян в існуванні пекла, ми змусимо їх поводитися так, ніби вони пізнали істину.

Доки християнство не знало секулярних інтересів та відповідальності, воно залишало вірування та домисли щодо загробного життя цілком вільними, як це було в античності. Та коли суто релігійний розвиток нового світогляду підійшов до кінця і церква усвідомила необхідність і захотіла взяти на себе політичну відповідальність, з'ясувалося, що перед нею стоять проблеми, схожі на ті, які дали поштовх політичній філософії Платона. Знову виникло питання запровадження абсолютних стандартів у сфері, створеній людськими справами й відносинами, самою сутністю яких є, очевидно, відносність; і цій відносності відповідає той факт, що найгірше, що одна людина може заподіяти іншій, це вбити її, тобто примусити її вмерти, що рано чи пізно все одно з нею станеться. «Вдосконалення» засобів стримування, яке приніс із собою образ пекла, полягає якраз у тому, що покарання може означати більше, ніж «вічна смерть», яку ранне

християнство вважало адекватною відплатою за гріхи, а саме – вічні муки, порівняно з якими вічна смерть є спасінням.

Введення платонівського пекла в структуру християнських догматів віри зміцнило релігійний авторитет настільки, що тепер він міг сподіватися вийти переможцем у будь-якому поєдинку зі світською владою. Але ціна, заплачена за цю додаткову силу, була такою, що відтепер римське поняття авторитету було розмите, а елементів насильства було дозволено проникнути як у саму структуру західної релігійної думки, так і в церковну ієрархію. Наскільки високою була ця ціна, можна бачити з того більш ніж ганебного факту, що люди незаперечної величі – серед них і Тертуліан, і навіть Тома Аквінський – дали себе переконати, що однією з небесних насолод буде привілей спостерігати вище страшних мук у пеклі. Либонь, ніщо в усій історії розвитку християнства впродовж сторіч не було більш далеким і більш чужим духові й літері вчення Ісуса з Назарету, аніж ретельно опрацьований перелік майбутніх покарань та могутня влада примусу через страх, яка лише на останній стадії новітньої доби втратила свою суспільно-політичну значущість. Що ж до релігійної думки, то є справді жаклива іронія в тому, що «добра вість» Євангелії («життя – вічне») зрештою призвела до поширення у світі не радощів, а страху, не полегшила смерть людини, а зробила її ще страшнішою.

Хай там як, а є очевидним фактом, що найістотнішим наслідком секуляризації новітньої доби є також вилучення з громадського життя, разом із релігією, єдиного політичного елементу традиційної релігії – страху перед пеклом. Нам, хто був свідками, як у еру Гітлера й Сталіна виник абсолютно новий і безпрецедентний вид злочинності, що майже не зустрів опору у відповідних країнах, заповонивши всю сферу політики, аж ніяк не слід недооцінювати «переконливий» вплив такого страху на функціонування свідомості й совісті. І користь від цього досвіду, мабуть, тільки зросте, коли ми пригадаємо, що в самому розквіті доби Просвітництва діячі Французької революції, не менш ніж отці-засновники в Америці, намагалися зробити страх перед «помстою Божою», а відтак і віру в «в майбутній стан» невід'ємною частиною

нового політичного організму. Бо очевидною причиною того, що революціонери всіх народів мали так дивно виділятися в цьому розумінні на тлі загального клімату своєї епохи, було саме те, що внаслідок нового відокремлення церкви від держави вони скотилися до давніх категорій Платона. Коли вони попереджали проти усунення страху перед пеклом із громадського життя через те, що це, мовляв, може прокласти шлях до того, щоб «зробити вбивство як таке настільки ж малозначущим, як полювання на птахів, а знищення народу Рахілі – так само безвинним, як проковтнути крихітку від шматочка сиру»⁵³, їхні слова можуть звучати тепер для нас майже як апокаліптичне пророцтво; проте вони були, очевидно, висловлені не через якусь догматичну віру в «помсту Божу», а через недовіру до людської природи.

Отже, віра в майбутні нагороди та покарання, свідомо опрацьована як знаряддя політики Платоном і не менш свідомо засвоєна, в його августиніанській формі, Григорієм Великим, мала пережити всі інші релігійні й світські елементи, які склали поняття авторитету в західній історії. І не в середні віки, коли світське життя зробилося релігійним до такої міри, що релігія не могла слугувати знаряддям політики, а саме в новітню добу корисність релігії для секулярного авторитету була відкрита наново. Справжні мотиви цього повторного відкриття були дещо затьмарені різноманітними, більш або менш сумнівними союзами «престолу й вівтаря», коли королі, налякані перспективою революції, вважали, що «народові не можна дозволити втратити його релігії», тому що, як сказав Гайне, *Wer sich von seinem Gotte reisst, / wird endlich auch abtrünnig werden / von seinen irdischen Behörden* («Хто покине свого Бога, той і сам буде зраджений своїм володарем земним»). А суть була радше в тому, що революціонери самі проповідували віру в майбутнє життя, що навіть Робесп'єр, у кінцевому підсумку, звернувся з проханням до «Безсмертного Законодавця» дати дозвіл на революцію, що жодна з ранніх американських конституцій не шкодувала обіцянок щодо майбутніх нагород і покарань, що такі люди, як Джон Адамс, розглядали ці нагороди й покарання як «єдині тверді підвалини для моралі»⁵⁴.

Звичайно ж, не слід дивуватися, що всі ці спроби зберегти лише елемент насильства від майже обваленної будівлі релігії, авторитету й традиції та використати його як опору для нового, секулярного політичного ладу, виявилися марними. І край їм поклали аж ніяк не розвиток соціалізму чи марксистського вчення з його гаслом «релігія – опіум для народу». (Справжня релігія взагалі й християнська віра зокрема – з її постійним наголосом на особистості та її ролі в спасінні, що призвело до створення каталогу гріхів, більшого, ніж у будь-якій іншій релігії, – ніколи не може бути використана як транквілізатор. Сучасні ідеології, чи то політичні, чи то психологічні, чи соціальні значно краще вміють оберезти людську душу від болючого зіткнення з дійсністю, ніж відомі нам традиційні релігії. Супроти розмаїтих забобонів, притаманних двадцятому сторіччю, благочестиве смирення перед волею Божою виглядає як дитячий складаний ніжик у порівнянні з атомною зброєю). Переконаність у тому, що «добропорядна мораль» в громадянському суспільстві залежить, у кінцевому підсумку, від страху та надії на інше життя, ще могло здаватися політикам вісімнадцятого сторіччя не більш як виявом доброго здорового глузду; для політиків дев'ятнадцятого сторіччя вже здавалося просто скандальним, що, наприклад, англійські суди вважали за очевидне, «що присяга людини, яка не вірить у майбутнє життя, нічого не варта», і не лише з політичних причин, а й тому, що вважалося, що «тільки ті, хто вірує, застраховані від того, щоб брехати... зі страху перед пеклом»⁵⁵.

Просто кажучи, втрата віри в майбутнє життя є в політичному плані, але, безумовно, не в духовному, найістотнішою відмінністю між нашим сьогоденням і попередніми сторіччями. І ця втрата є остаточною. Бо незалежно від того, наскільки релігійним може знову стати наш світ, або наскільки справжньою є віра, яка ще в ньому існує, або як глибоко наші моральні цінності можуть бути закорінені в наших релігійних системах, страх перед пеклом більше не належить до мотивів, які могли б запобігти діям більшості чи стимулювати їх. Виглядає неминучим, що секулярність світу веде за собою відокремлення релігійної й політичної сфер життя; за таких обставин релігія

мусила втратити свій політичний елемент, так само як громадське життя мусило втратити релігійну санкцію на трансцендентний авторитет. У цій ситуації було б доречно згадати, що порада Платона стосовно того, як умовити більшість дотримуватись норм меншості, залишалася утопією до того, як була санкціонована релігією; її мета встановити правління меншості над більшістю була надто зрозумілою, щоб її не визнали корисною. З тієї самої причини вірування в майбутнє життя зів'яли в громадській сфері одразу ж, як тільки їхня політична корисність була очевидно продемонстрована самим фактом того, що лише вони, з усієї структури догматичних вірувань, були визнані такими, що заслуговують на збереження.

VI

Проте є одна річ, яка особливо вражає в цьому контексті: в той час як усі моделі, прототипи й приклади авторитетів – як такі, як образ політика, цілителя й лікаря, фахівця, керманіча, досвідченого вчителя, вихователя, мудрої людини (всі – грецького походження) – були дбайливо збережені й артикульовані, аж доки вони не перетворилися на пусті трюїзми, єдиний політичний досвід, що приніс авторитет як слово, як поняття і дійсність у нашу історію – а саме римський досвід шанування основ, – як, здається, цілком втрачений і забутий. Причому до такої міри, що в той момент, коли ми починаємо говорити й думати про авторитет, що є, зрештою, одним із центральних понять політичної думки, ми ніби опиняємося в лабіринті абстракцій, метафор і мовних зворотів, в якому все, що завгодно, можна прийняти за щось зовсім інше, тому що в нас немає нічого реального, ані в історії, ані в повсякденному досвіді, на що ми могли б одноставно вказати. Це, крім іншого, свідчить про те, що можна довести й інакше, а саме, що грецькі поняття, як тільки вони були канонізовані римлянами через традицію й авторитет, просто витіснили з історичної свідомості всі ті варіанти політичного досвіду, які не могли бути пристосовані до їхньої структури.

Однак це твердження не цілком слушне. В нашій політичній історії є один вид події, для якого поняття шанування основ є визначальним,

а в нашій історії думки – один політичний мислитель, у чийй творчості шанування основ є центральним, якщо не найголовнішим. Такими подіями є революції новітньої доби, а мислителем – Мак'явеллі, який стояв на порозі нашої епохи й, хоча він ніколи не вживав цього слова, першим відчув наступ революцій.

Унікальне місце Мак'явеллі в історії політичної думки має мало спільного з його часто схвалюваним, але ні в якому разі не незаперечним реалізмом, і він, безумовно, не був батьком політичної науки, тобто не виконував тієї ролі, що її йому часто-густо приписують. (Якщо під політичною наукою розуміють політичну теорію, то її батьком був передовсім Платон, а не Мак'явеллі. Якщо ж підкреслюється науковий характер політичної науки, то навряд чи можна вважати, що вона народилася до початку піднесення всієї новітньої науки, тобто до шістнадцятого й сімнадцятого сторіч. На мою думку, науковий характер мак'явеллівських теорій є часто дуже переоцінюють.) Його байдужість до міркувань морального плану й відсутність у нього упереджень досить вражають, але вони не зачіпають суті проблеми; вони більше сприяли його славі, ніж розумінню його праць, тому що більшість його читачів і тоді, й тепер були надто шоковані, щоб прочитати їх уважно. Коли він стверджує, що в громадсько-політичній сфері люди «повинні навчатись, як їм не бути занадто добрими»⁵⁶, він, зрозуміло, не має на увазі, що вони повинні навчитись, як стати лихими. Зрештою, навряд чи знайдеться якийсь інший політичний мислитель, що говорив із такою палкою зневагою про «методи, якими реально можна здобути владу, але не славу»⁵⁷. Правдою є тільки те, що він відкидав обидва поняття добра, які ми знаходимо в нашій традиції: грецьке поняття «добра задля...», або придатності, й християнське поняття абсолютної доброти, яка не належить цьому світові. Обидва поняття, на його думку, мають право на існування, але тільки в приватній сфері людського життя; в громадській сфері політики їм можна відвести не більше місця, аніж їхнім протилежностям, неспридатності або некомпетентності та злу. З другого боку, *virtù*, доблесть, яка за Мак'явеллі є суто політичною

людською якістю, не має ані морального підтексту, який має римське поняття *virtus*, ані якоїсь морально нейтральної переваги типу грецького ἀρετή. *Virtù* – це реакція людини на світ або, радше, на констеляцію *fortuna*, в якій світ розкривається, репрезентує й пропонує себе людині, її *virtù*. Немає *virtù* без *fortuna*, і немає *fortuna* без *virtù*; взаємодія між ними вказує на наявність гармонії між людиною й світом (які грають одне з одним, і виграють обоє), що є далекою й від мудрості державного діяча, й від переваг, моральних чи якихось інших, індивіда й від компетентності фахівців.

Досвід, набутий в боротьбі зі своєю епохою, навчив Мак'явеллі глибоко зневажати всі традиції, християнську й грецьку, в тому вигляді, в якому їх представляла, плекала й по-своєму тлумачила церква. Його зневага була адресована розбещеній церкві, що розбестила все політичне життя Італії; але ця розбещеність, твердив він, була неминучою, з огляду на християнський характер церкви. Але він був свідком не тільки розбещеності, а й спротиву проти неї, глибоко релігійного й щирого відродження, що випромінювалося від францисканців і домініканців, знайшовши свою кульмінацію у фанатизмі Савонароли, до якого він ставився з великою повагою. Повага до цих релігійних сил і зневага до церкви сукупно привели його до певних висновків про фундаментальні розбіжності між християнською вірою й політикою, які дивовижно нагадували про ситуацію перших сторіч нашої ери. Суть його аргументації була в тому, що будь-який контакт між релігією й політикою мусить розбестити їх обох і що нерозбещена церква, хоча й значно шанованіша, принесла б навіть більше шкоди для громадської сфери, аніж церква теперішня з її розбещеністю⁵⁸. Чого він не бачив, і, можливо, у свій час не міг бачити, то це римського впливу на католицьку церкву, який справді був значно менше помітним, ніж її християнський зміст та грецькі теоретичні підвалини.

Більшим за патріотизм і більшим за тогочасне відродження інтересу до античності було почуття, яке спонукало Мак'явеллі дослідити головні політичні здобутки римлян у їхньому первісному вигляді, однаково далекому як від християнського благочестя, так і від грецької

філософії. Велич його відкриття полягає в тому, що він не міг просто оживити концептуально артикульовану традицію або звернутися до неї, а мусив сам артикулювати той досвід, який римляни не концептуалізували, а радше виразили в термінах грецької філософії, спрощеної для цієї мети⁵⁹. Він бачив, що вся римська історія і ментальність визначалися досвідом шанування основ, і вважав за можливе повторення римського досвіду через заснування об'єднаної Італії, яке мало б стати таким самим священним наріжним каменем «вічного» політичного організму для італійського народу, яким було заснування вічного міста для тодішніх жителів Апеннін. Той факт, що він був обізнаний із процесом народження націй, що вже розпочався в той час, і відчував необхідність утворення нового політичного організму, до якого він застосував невідомий доти термін *lo stato* (державна), став підставою для того, щоб більшість цілком слушно назвала його батьком сучасної національної держави та поняття «державного інтересу». Ще більш дивує, хоч і є менш відомим, те, що Мак'явеллі й Робесп'єр часто говорять вочевидь однаковою мовою. Коли Робесп'єр виправдовує терор, «деспотизм свободи проти тиранії», це часом звучить так, ніби він повторює майже дослівно знамените твердження Мак'явеллі про необхідність застосування насильства для заснування нових політичних організмів і реформування тих, які заражені розбещеністю.

Ця схожість є тим разючішою, що як Мак'явеллі, так і Робесп'єр виходять у цьому аспекті за межі того, як самі римляни уявляли собі заснування та шанування основ. Звичайно ж, про зв'язок між шануванням основ і диктатурою можна довідатись від самих римлян, і Цицерон, наприклад, відкрито закликає Сципіона стати *dictator rei publicae constituendae*, встановити диктатуру, щоб відновити республіку⁶⁰. Як і римляни, Мак'явеллі та Робесп'єр відчували, що заснування було центральною політичною подією, єдиним великим діянням, яке започаткувало створення суспільно-політичної сфери і зробило політику можливою; але, на відміну від римлян, для яких це була подія минулого, вони вважали, що для досягнення цієї найвищої «мети» всі «засоби», і головним чином засоби насильства, будуть

виправданими. Вони розуміли акт заснування цілком у образах «виготовлення» (making); питання для них полягало буквально в тому, як «виготовити» об'єднану Італію чи Французьку республіку, і виправдання ними насильства керувалося й отримало свою внутрішню обґрунтованість за допомогою такої аргументації: «Ви не можете виготовити стіл, не зрубавши дерево, ви не можете спекти омлет, не розбивши яйця, ви не можете зробити республіку, не вбиваючи людей». В цьому плані (що стало фатальним для історії революцій) Мак'явеллі й Робесп'єр не були римлянами, а авторитетом, на якого вони могли б послатися, був радше Платон, що теж рекомендував тиранію як форму правління, при якій «зміни відбуваються найлегше і найшвидше»⁶¹.

Саме в цьому подвійному сенсі, – оскільки він повторно відкрив досвід заснування й переглянув його під кутом виправдання засобів (насильницьких) досягнення головної мети, – Мак'явеллі можна розглядати як праотця новітніх революцій, які загалом можна охарактеризувати, застосувавши відомий вислів Маркса, що Французька революція з'явилася на історичній сцені у римських шатах. Поки ми не визнаємо, що їх надихав римський пафос заснування, ані велич, ані трагедію західних революцій у новітню епоху не можна зрозуміти належним чином – я в цьому глибоко переконана. Бо, якщо я маю рацію, вважаючи, що криза в сьогоденному світі є передусім політичною і що горезвісний «занепад Заходу» є насамперед занепадом римської тріади, яка складається з релігії, традиції й авторитету, що призвело й до підриву суто римських підвалин політичної сфери, тоді революції новітнього часу виглядають як відчайдушні спроби полагодити ці підвалини, відновити розірвану нитку традиції й відбудувати через заснування нових політичних організмів те, що впродовж багатьох століть надавало людським справам певної гідності й величі.

З усіх цих спроб лише одна – Американська – революція була успішною: її отці-засновники, як, досить колоритно, ми все ще їх називаємо, заснували абсолютно нову державу не насильницьким, а конституційним шляхом. І ця держава витримала іспит часом, принаймні

до сьогоднішнього дня, попри той факт, що специфічні особливості сучасного світу ніде не зазнали таких екстремальних виявів у всіх неполітичних сферах життя більшою мірою, ніж у Сполучених Штатах.

Тут не місце для обговорення причин дивної стабільності їхньої політичної структури за умов шаленого наступу бурхливої й руйнівної соціальної нестабільності. Цілком очевидно, що відносно ненасильницький характер Американської революції, де насильство більш або менш обмежувалося регулярними воєнними діями, стало важливим фактором цього успіху. Можливо також, що отці-засновники, оскільки вони не брали участі у створенні національних держав у Європі, залишилися ближче до первісного римського духу. Ще важливішим було, мабуть, те, що акт заснування, а саме колонізація американського континенту, передувала Декларації Незалежності, тож оформлення Конституції, яке спиралося на договори й угоди, що вже існували, радше затвердило й легалізувало вже готову державу, аніж створило її заново⁶². Таким чином, діячі Американської революції не мусли докладати зусиль, щоб «започаткувати новий порядок речей»; тобто вони обійшлися без тієї акції, про яку Мак'явеллі якось сказав, що «немає нічого важкого для здійснення, нічого сумнівішого й небезпечнішого»⁶³. А Мак'явеллі напевно мусив знати, про що говорив. Бо він, так само як Робесп'єр і Ленін, і всі великі революціонери, попередником яких він був, нічого не бажав так палко, як започаткувати запровадження нового порядку речей.

Проте можливо, що революції, які ми звичайно розглядаємо як рішучий розрив із традицією, з'являються в нашому контексті як події, де вчинки людей усе-таки черпають свою наснагу і свою найбільшу силу з джерел тієї самої традиції. Вони здаються тим єдиним засобом порятунку, що його римсько-західна традиція передбачила на крайній випадок. Той факт, що не лише різні революції двадцятого сторіччя, а й усі революції після Французької зазнали невдачі, закінчившись або реставрацією, або тиранією, цілком очевидно вказує на те, що навіть цей останній засіб порятунку, передбачений традицією, став неадекватним. Авторитет, який ми колись знали, який виріс із римського досвіду заснування й шапування основ і сприймався у світлі грецької політичної

філософії, ніколи не поновлювався ані через революції, ані через значно менш перспективні засоби реставрації, і в останню чергу – через консервативні настрої і тенденції, які опановують час від часу громадську думку. Бо жити у сфері політики, коли немає ані авторитету, ані відповідної переконаності, що джерела авторитету перебувають поза сферою влади й поза тими, хто стоїть при владі, означає знову опинитися наодинці – без релігійної віри у священний початок і без захисту традиційних, а тому самоочевидних норм поведінки – з елементарними проблемами людського співжиття.

ЩО ТАКЕ СВОБОДА?

I

Порушувати питання «Що таке свобода?» здається починанням безнадійним. Так, ніби давні як світ суперечності й антиномії затаїлися й чатують на розум, щоб заштовхнути його в нерозв'язну логічну дилему, і байдуже, за який її кінець ви вхопилися – ви однаково не зможете збагнути, ані що таке свобода, ані що таке її протилежність, бо це те саме, що точно обчислити квадратуру круга. У найпростішій формі ці труднощі можуть бути представлені як суперечність між нашою свідомістю та нашою совістю, які кажуть нам, що ми вільні й водночас пов'язані певною відповідальністю, і нашим повсякденним досвідом у навколишньому світі, в якому ми орієнтуємося, керуючись принципом причинності. В усіх практичних, а надто в політичних питаннях ми виходимо з того, що свобода людини є самоочевидною істиною і що у згоді з цією аксіомою в людському суспільстві укладаються закони, ухвалюються рішення, виносяться судження. В усіх галузях наукової й теоретичної діяльності ми, навпаки, незаперечно визнаємо не менш самоочевидну істину, яка стверджує, що *nihil ex nihilo* і що *nihil sine causa*, тобто виходимо з припущення, що навіть «життя кожного з нас є, в кінцевому підсумку, однією з ланок причинного зв'язку», і якщо й справді десь у нас існує вільне в якомусь вищому розумінні наше *ego*, воно, безперечно, ніколи не позначає свою недвозначну присутність у феноменальному світі і тому ніколи не зможе стати предметом теоретичного з'ясування. Отже, свобода перетворюється на міраж у ту саму мить, коли психологія заглядає в те, що, на

загальну думку, є її заповітним тереном; бо «роль, яку сила відіграє в природі, як причина руху, має своїм відповідником у духовній сфері мотив як причину тієї чи тієї поведінки»¹. Справді-бо, відомий тест на каузальність – передбачення результату, коли всі причини відомі, – не може бути застосований до сфери людських справ; але ця практично повна непередбачуваність не є тестом свободи, вона означає тільки, що ми не в змозі знати всі причини, які вступають у гру, почасти через надто велику кількість причетних факторів, але також і тому, що людські мотиви, на відміну від природних сил, досі сховані від усіх спостерігачів, як від поглядів інших людей, так і від інтроспекції.

Найбільше прояснення в цьому темному питанні ми завдячуємо Канту та його інтуїції, що свобода не більш доступна внутрішнім відчуттям і в межах внутрішнього досвіду, аніж тим чуттям, за допомогою яких ми пізнаємо й розуміємо світ. Чи достатньо ефективно причинність діє в царстві природи та у всесвіті чи ні, вона, безперечно, є категорією розуму, чия функція – впорядковувати інформацію всіх відчуттів, незалежно від їхньої природи, а отже, й зробити досвід можливим. Таким чином, суперечність між практичною свободою й теоретичною несвободою при тому, що обидві є аксіоматичними у своїх відповідних сферах, стосується не тільки дихотомії між наукою та етикою, а й торкається повсякденного життєвого досвіду, в якому як етика, так і наука знаходять свої відповідні відправні точки. Не наукова теорія, а саме думка, в її донауковому й дофілософському розумінні, як здається, розчиняє в ніщо свободу, на яку оперта наша практична поведінка. Щоразу, коли я рефлектую з приводу того чи того здійсненого акту, виходячи з припущення, що я є вільним агентом, він (цей акт) здається таким, що відбувся під дією двох видів причинності: причинності внутрішньої мотивації, з одного боку, і каузального принципу, який керує зовнішнім світом, – з другого. Кант врятував свободу від цього подвійного насильства над нею, відзначивши межу між «чистою», або теоретичною, причиною і «практичною» причиною, центром якої є добра воля, причому важливо мати на увазі, що агент доброї волі, який

практично є вкрай важливим, ніколи не з'являється в реальному світі – ані в зовнішньому світі наших п'ятьох чуттів, ані у сфері внутрішніх відчуттів, якими я відчуваю себе. Таке розв'язання, протиставляючи диктат бажання розумінню причини, є досить дотепним і може навіть бути достатнім для встановлення законів моралі, чия логічна послідовність ніяким чином не є підпорядкованою законам природи. Але замало усунути найбільшу та найнебезпечнішу трудність, а саме, що думка в її теоретичній, та й дотеоретичній, формі призводить до зникнення свободи – безвідносно до того факту, що має справді здаватися дивним, коли дар волі, чия основна діяльність складається з диктату й управління, стає притулком для свободи.

Що стосується політики, тут проблема свободи є вирішальною, і жодна політична теорія не може дозволити собі залишитися байдужою до того факту, що ця проблема завела нас у «непроглядний ліс, у якому філософія заблукала»². Існують різні, часто суперечливі погляди на причину цієї непроглядності, а саме: що феномен свободи не з'являється у сфері думки взагалі, що ні свобода, ні її протилежність не зринають у діалозі особистості із самою собою, в ході якого виникають великі філософські й метафізичні питання, і що філософська традиція, чие походження з цього погляду ми розглянемо пізніше, викривила, замість прояснити, саму ідею свободи, якою вона впливає з людського досвіду, перенісши її з її первісної сфери – сфери політики і людських проблем узагалі – в царину духовну, у царину волі, де вона була б відкритою для дослідження. Спочатку, для попереднього обґрунтування такого підходу, слід відзначити, що історично проблема свободи була останньою з пошанованих часом великих метафізичних питань – таких як буття, ніщо, душа, природа, вічність тощо, – які стали темою загального філософського дослідження. Не існувало якогось інтересу до свободи протягом усієї історії великої філософії від досократиків до Плотіна, останнього античного філософа. І коли свобода вперше з'явилася в нашій філософській традиції, її прихід був зумовлений досвідом релігійного навернення, від апостола Павла до Святого Августина.

Сфера, в якій свобода завжди була відома не як проблема, звичайно ж, а як факт повсякденного життя, – це сфера політики. І навіть сьогодні, знаємо ми про це чи ні, питання політики в поєднанні з тим фактом, що людина – істота, наділена спроможністю діяти, повинні завжди братися до уваги, коли йдеться про проблему свободи; бо діяльність і політика, серед усіх явних і потенційних спроможностей людського життя, є єдиними сутностями, яких ми не можемо навіть осмислити, не припустивши, принаймні, що свобода існує, і ми навряд чи можемо заторкнути бодай одне політичне питання, не зачепивши, імпліцитно або експліцитно, проблему людської свободи. Свобода, крім того, є, власне кажучи, не тільки однією з проблем або одним із явищ, таких, як справедливість, або влада, або рівність; свобода, яка тільки зрідка – в часи криз або революцій – стає безпосередньою метою політичної діяльності, насправді є причиною того, що люди взагалі живуть спільно в політичній організації. Без неї політичне життя як таке не мало б сенсу. *Raison d'être** політики є свобода, а полем її досвіду є діяльність.

Ця свобода, яку ми вважаємо невід'ємною від будь-якої політичної теорії і яку змушені брати до уваги навіть ті, хто звеличує тиранію, цілком протилежна «внутрішній свободі», духовному притулку, в якому люди можуть сховатися від зовнішнього примусу й *почуватися* вільними. Це внутрішнє почуття не має зовнішнього вияву, і тому є політично іррелевантним. Хоч яким воно було законним і хоч би як красномовно описували його в пізній античності, в історичному плані воно є пізнім явищем, яке спочатку було результатом відчуження від світу, в якому життєвий досвід трансформувався у внутрішній досвід особистості. Досвід внутрішньої свободи є похідним у тому розумінні, що він завжди передбачає відхід від світу, позбавленого свободи, у світ внутрішній, куди ніхто інший не має доступу. Внутрішній простір, де людське «Я» знаходить схованку від світу, не треба плутати з серцем або розумом, які існують і функціонують тільки у взаємовідносинах із

* Сенсом існування(франц.).

зовнішнім світом. Не серце (heart) й не розум, а внутрішній простір як місце абсолютної свободи всередині людського «Я» був відкритий у часи пізньої античності тими, хто не знайшов для себе місця в світі, а отже, й тих умов, наявність яких від ранньої античності й майже до середини дев'ятнадцятого сторіччя вважалася необхідною для свободи.

Похідний характер цієї внутрішньої свободи або теорії, що «придатною для людської свободи сферою» є «духовна сфера свідомості»³, легше зрозуміти, якщо ми повернемося до її витоків. Не сучасний індивід із його бажанням розкритися, розвинути й вийти в простір, із його небезпідставними побоюваннями, щоб суспільство не привласнило найкращу частку його індивідуальності, з його виразним наголошенням «на важливості генія» та оригінальності, а популярні й популяризовані сектанти пізньої античності, яких поєднує з філософією, либонь, тільки ім'я, є репрезентативними в цьому аспекті. Так, найпереконливіші аргументи на користь абсолютної переваги внутрішньої свободи й сьогодні можна знайти в одному есе Епіктета, який починає з твердження, що вільним є той, хто живе, як йому заманеться, – визначення, яке дивовижно перегукується з одним реченням із «Політики» Арістотеля, де теза «Свобода означає робити те, що людині до вподоби» вкладена в уста тих, хто не знає, що таке свобода. Епікет далі намагається довести, що людина є вільною, якщо вона обмежує себе тим, на що здатна, якщо вона не виходить у ту сферу, де їй можуть перешкодити⁶. «Наука жити»⁷ полягає у знанні, як визначити грань між чужим світом, що над ним людина не владна, і власним «Я», яким ти можеш розпоряджатися так, як вважаєш зручним⁸.

В історичному плані цікаво відзначити, що появи проблеми свободи у філософії Августина передувала, таким чином, свідомо спроба відокремити свободу від політики, прийти до формули, згідно з якою на землі можна бути рабом і водночас залишатися вільним. Проте концептуально свобода Епіктета, яка полягає в тому, щоб бути вільним від власних бажань, є не чим іншим, як перестановкою широкоживаних античних політичних понять, а політичне тло, на якому було споруджено всю будівлю цієї загальнодоступної філософії, а саме –

очевидний занепад свободи у пізній Римській імперії, виявляло себе тоді все ще досить чітко через ту роль, яку відігравали в ньому такі поняття, як влада, панування та власність. Згідно з античним розумінням, людина могла звільнитися від необхідності тільки через владу над іншими людьми і могла бути вільною, тільки маючи свій власний притулок у цьому світі. Епіктет переніс ці зовнішні відносини у внутрішній світ людини, причому він відкрив, що ніяка влада не є тим абсолютним, якому підкоряється людина, і що внутрішній простір, у якому вона бореться і підпорядковує саму себе, є набагато більш її власним, тобто більш надійно захищає її проти втручання зовні, аніж хай там яка звичайна домівка.

Отже, попри той значний вплив, який концепція внутрішньої, неполітичної свободи справила на традицію думки, здається, можемо стверджувати, що людина нічого не знала б про внутрішню свободу, якби спочатку вона не пережила стан буття вільного як відчутну життєву реальність. Ми спершу пізнаємо свободу або її протилежність через наші взаємини з іншими, а не через взаємини із самим собою. До того, як вона стала атрибутом думки або якістю волі, свобода сприймалася як статус вільної людини, який дозволяв їй переміщуватись, покидати дім, йти у світ і знайомитися з іншими людьми через слово та дію. Цій свободі, вочевидь, передувало визволення: щоб бути вільною, людина повинна звільнити себе від життєвих потреб. Проте статус свободи не наставав автоматично після акту визволення. Для свободи, на додачу до просто визволення, потрібне товариство інших людей, які були б у такому самому стані, а щоб їх зустріти, потрібний загальний суспільний простір – тобто політично організований світ, у який кожна вільна людина може інтегруватися через слово та дію.

Очевидно, що не для всякої форми людських взаємин і не для всякого виду спільноти характерна свобода. Там, де люди живуть спільно, але не створюють політичної структури – як, скажімо, в племінних суспільствах або в родинах, – факторами, що керують її діями та поведінкою, є не свобода, а повсякденні потреби життя і

турбота про його збереження. Крім того, всюди, де створений людьми світ не став театром діяльності та мови, – як у тих деспотично керованих суспільствах, що заганяють своїх підданих у вузькі рамки їхніх осель і в такий спосіб запобігають створенню громадської сфери, – свобода не є життєвою реальністю. Без політично гарантованої громадської сфери свобода не має достатньо життєвого простору для своєї появи. Точніше, вона ще може оселитися в серцях людей як бажання чи воля, чи надія, чи прагнення; але людське серце є, як ми знаємо, вельми темним місцем і хоч би що відбувалося в його сутінках, його навряд чи можна спостерегти. Свобода як наочний факт і політика збігаються між собою й відносяться одна до одної як дві сторони тієї самої проблеми.

Але саме цю тотожність політики і свободи ми не можемо вважати за щось очевидне у світлі нашого сучасного політичного досвіду. Виникнення тоталітаризму, його претензії на підпорядкування всіх сфер життя вимогам політики та притаманне йому послідовне невизнання громадянських прав, передусім права на приватне життя і права на свободу від політики, примушує нас засумніватися не тільки в тотожності політики та свободи, а й у їхній сумісності. Ми схильні вірити, що свобода починається там, де політика закінчується, бо ми бачили, що свобода зникала відразу, коли так звані політичні міркування переважали над усім іншим. Чи не слід після цього визнати слушним ліберальне кредо «Що менше політики, то більше свободи»? Чи не правда, що чим менший простір зайнято політикою, тим більша зона залишається для свободи? Чи не вимірюємо ми ступінь свободи в будь-якій конкретній громаді розмірами вільного простору, який вона відводить для суто неполітичної діяльності, вільного економічного підприємництва або свободи навчання, релігії, культурної та інтелектуальної діяльності? Чи не правда, що всі ми так чи інакше віримо, що політика сумісна зі свободою, тільки тоді, коли й оскільки вона гарантує можливу свободу *від* політики?

Таке розуміння політичної свободи як потенційної свободи від політики ми взяли не тільки зі свого найновішого досвіду; воно зіграло

велику роль в історії політичної теорії. У нас немає необхідності йти далі від політичних мислителів сімнадцятого і вісімнадцятого сторіч, які часто-густо просто ототожнювали політичну свободу з безпекою. Найвищою метою політики, «завданням уряду», було гарантувати людям безпеку; безпека, в свою чергу, робила свободу можливою, а слово «свобода» означало квінтесенцію діяльності, яка відбувалася за межами політичного поля. Навіть Монтеск'є, хоча він був не тільки відмінної, а й значно кращої думки про суть політики, ніж Гоббс або Спіноза, дозволяв собі зрідка ототожнювати політичну свободу з безпекою⁹. Піднесення політичних і соціальних наук у дев'ятнадцятому і двадцятому сторіччях навіть розширило розрив між свободою й політикою; бо урядове правління, яке від самого початку новітньої епохи ототожнювалося з усім політичним полем, тепер розглядалося як захисник не так свободи, як самого життя, інтересів суспільства та його членів. Безпека залишилася вирішальним критерієм, але тепер ішлося не про безпеку індивіда від «насильницької смерті» як у Гоббса (де умовою всіх різновидів свободи є свобода від страху), а про безпеку, яка мала дозволити безперешкодний розвиток процесу життя суспільства в цілому. Цей життєвий процес не пов'язаний зі свободою, а улягає своїй власній внутрішній необхідності; і він може бути названий вільним тільки в тому розумінні, в якому ми кажемо це про струмок, що вільно тече. Тут свобода не є навіть неполітичною метою політики, а й маргінальним феноменом, який створює певні кордони, що їх уряд не повинен переступати, якщо тільки на кін не поставлено саме життя та його безпосередні інтереси й потреби.

Отже, не лише ми, хто має власні вагомні підстави не довіряти політиці, коли йдеться про свободу, а й уся новітня епоха відокремлювала свободу від політики. Я могла б здійснити навіть глибший екскурс у минуле й потривожити давніші спогади і традиції. Доновітня світська концепція свободи, безперечно, занадто наполягала на відокремленні суб'єкта свободи від будь-якої безпосередньої участі в державному управлінні; народні воля і свобода полягали в тому, щоб управління ними здійснювалося за такими законами, за яких їхнє життя

та їхнє майно якнайбільшою мірою належало б їм самим: «Якщо правиш не задля інтересу, нема чого брати в цьому участь», як підсумував це Карл I у своїй промові з ешафоту. Зрештою, люди вимагали участі в державному управлінні або доступу до політичної сфери не через бажання здобути свободу, а через недовіру до тих, хто володарював над їхнім життям і майном. Більше того, християнська концепція політичної свободи розвинулася з упереджень та ненависті раних християн до громадського світу як такого, проблем якого вони хотіли позбутися, щоб бути вільними. А цій християнській свободі в ім'я спасіння передувало, як ми вже бачили вище, філософське утримання від політики як передумова для найвищого та найвільнішого життєвого шляху, *vita contemplativa*^{*}.

Та всупереч величезному тиску цієї традиції й, можливо, ще переконливішим намаганням нашого власного досвіду, які діють у одному напрямі відокремлення свободи від політики, я думаю, читач може мені повірити, що він прочитав лишень давній трюїзм, коли я сказала, що *raison d'être* політики є свобода і що ця свобода знаходить своє вираження передусім у дії. Далі я висловлю, власне, лише кілька думок на тему цього давнього трюїзму.

II

Свобода, у своєму відношенні до політики, не є феноменом волі. Ми маємо тут справу не з *liberum arbitrum*, свободою вибору, за якої ухвалюється рішення в результаті порівняння між двома даними речами, однією позитивною й однією негативною, причому вибір між якими є наперед визначений через мотивацію, справедливість якої, проте, треба спершу довести: «Коханця не спіймав, мені не жити./ А щоб зрадiti з сонця в вишині,/ Негідника повинен я схопити./ Часів ледачих насолоді – ні!»^{**} Тут, якщо продовжити Шекспіра, йдеться радше про свободу Брута: «Чи здійсниться, чи ми за це помremo», тобто

^{*} Споглядального життя (лат.).

^{**} Шекспір В. Ричард III, I, I.

свободу закликати когось до буття, якого раніше не існувало, на яке не було навіть указано як на об'єкт пізнання чи уяви і яке, отже, строго кажучи, не може бути відомим. Щоб бути вільною, дія має бути вільною від мотивації, з одного боку, і від поставленої мети як заздалегідь прогнозованого результату – з другого. При цьому не йдеться про те, що мотив і мета не є важливими факторами стосовно кожної окремої дії, але вони є її визначальними факторами, а діяльність є вільною тією мірою, якою вона здатна переступити через них. Дія, тією мірою, якою вона є детермінованою, керується майбутньою метою, бажаність якої інтелект усвідомлює ще до того, як воля її захоче, але інтелект апелює до волі, бо тільки воля диктує дію, якщо перефразувати характерний опис цього процесу, даний Дунсом Скотом¹⁰. Мета діяльності змінюється й залежить від життєвих обставин, що змінюються; визначення мети – це справа не свободи, а правильного чи хибного судження. Воля, що розглядається як окрема й особлива спроможність людини, йде слідом за судженням, тобто визначенням правильної мети, а потім керує діями, спрямованими на її досягнення. Вміння керувати, диктувати ту чи ту дію, є не справою свободи, а питанням сили чи слабкості.

Діяльність, тією мірою, якою вона є вільною, не підпорядкована ані інтелекту, ані диктату волі, – хоча вона потребує їх обох для досягнення будь-якої окремої мети, але виникає з чогось зовсім іншого, що його (йдучи за відомим аналізом форм державного правління, яке здійснив Монтеस्क'є) я назву першопричиною. Першопричини діють не зсередини особистості, на відміну від мотивів, – «моя власна потворність» або «мої прекрасні пропорції», а навіюються, можна сказати, іззовні; і вони є надто загальними, щоб накреслювати конкретну мету, хоча про кожну конкретну мету можна судити у світлі її першопричини, відразу ж, як тільки дія почалася. Бо, на відміну від судження інтелекту, яке передує дії, й наказу бажання, яке її ініціює, першопричина, що навіює дію, виявляє себе цілком тільки у виконанні самої дії; але тоді як переваги судження втрачають свою обґрунтованість, а сила керівної волі вичерпує себе в ході діяльності, що вони її спільно виконують, першопричина, яка

викликала її, нічого не втрачає в ході цього процесу ані у своїй силі, ані у своїй обґрунтованості. На відміну від обраної мети, першопричина дії може раз у раз повторно заявляти про себе, вона невичерпна і, на відміну від мотивів дії, обґрунтованість першопричини є універсальною, вона не прив'язана ані до якоїсь окремої особи, ані до якоїсь окремої групи. Однак виявлення першопричин відбувається тільки через дію, вони є доступними для спостереження іззовні, тільки доки дія триває, і не довше. Такими першопричинами є честь або слава, любов до рівності, що їх Монтеस्क'є називав доблестю або гідністю, або досконалістю – по-грецькому «*ἀεὶ ἀριστεύειν*» («завжди намагайся зробити все, що можеш, і бути найкращим з усіх»), але також і страх, недовіра або ненависть. Свобода або її протилежність з'являється на світ щоразу, коли такі першопричини актуалізовані; поява свободи, як і виявлення першопричин, збігається з виконанням дії. Люди є вільними – на відміну від їхнього володіння даром прагнути свободи – лише доти, доки вони діють, і ні до, ані після цього; бо *бути* вільним і діяти – це те саме.

Свобода як щось притаманне дії чи не найкраще ілюструється мак'явеллівською концепцією *virtù*, тобто тією високою якістю, якою людина реагує на можливості, що їх світ відкриває перед нею під маскою *fortuna*^{*}. Значення *virtù* найкраще передається словом «віртуозність», що означає майстерність, яку ми приписуємо виконавському мистецтву (на відміну від прикладного мистецтва), де досконалість міститься в самому виконанні, а не в кінцевому продукті, який живе довше, аніж та діяльність, що їй він завдячує свою появу, і стає незалежним від неї. Віртуозність мак'явеллівської *virtù* певним чином нагадує нам про той факт, хоча сам Мак'явеллі навряд чи про це знав, що греки завжди користувалися такими метафорами, як гра на флейті, балет, медицина і мореплавання, щоб відрізнити політику від інших видів діяльності, тобто вони позичали свої аналогії з таких мистецтв, де віртуозність виконання відіграє вирішальну роль.

* Вдача (лат.).

А що будь-яка акторська гра включає в себе елемент віртуозності і з огляду на те, що віртуозність є характерною ознакою виконавчої майстерності, політику часто називають мистецтвом. Це, зрозуміло, не точне визначення, а метафора, і ця метафора стає зовсім хибною, якщо ми припустимося досить поширеної помилки, коли державну або урядову діяльність вважають мистецтвом, таким собі шедевром колективної творчості. В розумінні прикладного мистецтва, яке втілює людську думку в щось відчутне й матеріальне до такої міри, що вироблена річ одержує власне, незалежне існування, політика є прямою протилежністю мистецтву – проте це аж ніяк не означає, що воно є наукою. Політичні інституції, незалежно від того, добре чи погано вони організовані, залежать у плані продовження свого існування від людей, що працюють; збереження цих інституцій досягається тими самими засобами, що їх породили. Незалежне існування результатів робить виробу мистецтва продуктами виробництва; повна залежність її подальшого існування від подальших дій робить державу продуктом діяльності.

І суть не в тому, чи митець є вільним у процесі своєї творчості, а в тому, що творчий процес не демонструється публічно й не призначений для виставлення на загальний огляд. Отже, елемент свободи, безумовно присутній у творчому мистецтві, залишається схованим; зрештою, на світ з'являється та обговорюється не вільний творчий процес, а витвір мистецтва, кінцевий продукт процесу. Виконавське мистецтво, навпаки, справді має сильну схожість із політикою. Митцям-виконавцям – танцюристам, драматичним акторам, музикантам та до них подібним – потрібна аудиторія, щоб продемонструвати свою віртуозність; так само й політичним діячам потрібна присутність інших, перед ким вони можуть виступити; і тим, і тим необхідний публічно організований простір для їхньої «праці», виконавська майстерність і тих, і тих залежить від присутності сторонніх осіб. Наявність такого простору для виступів не можна вважати гарантованим повсюди, де люди живуть разом у спільноті. Але грецький поліс був колись саме такою «формою державного правління», яка забезпечувала людям простір для виступів,

в якому вони могли грати свої ролі, такою собі сценою, на якій могла виступати й свобода.

Вживання слова «політичний» у розумінні грецького поліса є ані свавільним, ані надуманим. Не тільки етимологічно й не лише для освічених людей це слово, яке в усіх європейських мовах однаково походить від унікального в історії грецького міста-держави, відбиває громадський досвід спільноти, що вперше відкрила суть і сферу політики. Говорити про політику та її глибинні першопричини без посилання до певної міри на досвід грецької та римської античності справді важко й навіть облудно, і не з якихось інших причин, а саме тому, що люди ніколи, ані до, ані після, не були такої високої думки про політичну діяльність і не приписували їй так багато чеснот. Що ж до зв'язку між свободою та політикою, то існує додаткова причина для такого інтересу, бо тільки античні політичні громади були засновані спеціально для служіння потребам вільних людей – тих, котрі ніколи не були ані рабами та об'єктами примусу з боку інших, ані трудівниками, чие життя цілком підпорядковувалося задоволенню повсякденних потреб. Тож якщо ми розуміємо політику як щось похідне від поняття поліса, її метою, або *raison d'être* [сєнс існування], має бути утворення і збереження простору, де свобода може виступати як віртуозність. Це та сфера, в якій свобода є земною реальністю, відчутною в словах, які можна почути, в діях, що їх можна побачити, та в подіях, про які можна говорити, які можна запам'ятати і перетворити на легенди ще до того, як вони увійдуть до великої книги людської історії. Хоч би що не відбулося на цій арені для виступів, воно є політичне за своїм визначенням, навіть коли воно не є безпосереднім продуктом дії. Те, що відбувається поза цією ареною, наприклад, великі діяння варварських імперій, може вражати уяву й заслуговувати на збереження в людській пам'яті, але воно не є політичним у точному розумінні.

Будь-яка спроба вивести поняття свободи з досвіду, пережитого у сфері політики, звучить дивно й неприродно, тому що над усіма нашими теоріями з цих питань домінує уявлення, що свобода є

атрибутом волі й думки, значно більшою мірою, аніж дії. І цей пріоритет впливає не лише з уявлення, що кожній дії психологічно має передувати пізнавальний акт інтелекту й наказ волі виконати ухвалене інтелектом рішення, але й із того (і можливо, навіть насамперед), що, як ми вважаємо, «повне визволення не сумісне з існуванням суспільства», а тому свобода може бути цілком терпимою тільки поза сферою людських справ. Цей поширений аргумент не передбачає (хоча, може, це й правильно), що саме природі думки властиво вимагати більше свободи, ніж будь-якому іншому виду людської діяльності, а передбачає радше те, що мислення наодинці з собою не є небезпечним, отож стримувати слід лише дію: «Ніхто не думає, що дії мають бути так само вільними, як і опінії»¹¹. Це твердження, зрозуміло, є одним із фундаментальних догматів лібералізму, який, усупереч своїй назві, зробив свій внесок у вигнання поняття свободи з політичної сфери. Бо політика, згідно з цією самою філософією, повинна турбуватися майже виключно про підтримання життя та охорону його інтересів. Тому, коли питання про життя поставлене на карту, вся діяльність, за визначенням, має бути підпорядкована необхідності, і реальною сферою турбот про життєві потреби стає грандіозна сфера соціально-економічного життя, яка досі розширюється і чие домінування постійно затьмарює політичну арену від початку новітньої доби. Лише справи зовнішніх зносин, оскільки взаємини між націями все ще містять у собі і ворожнечу, і симпатії, які годі звести тільки до економічних факторів, як здається, досі залишаються у сфері чистої політики. Та навіть тут нині домінує тенденція розглядати проблеми міжнародного панування та суперництва, як такі, що впливають, у кінцевому підсумку, з економічних факторів та інтересів.

Та оскільки ми, всупереч усім теоріям та «ізмам», досі віримо, що вираз «Свобода – це *raison d'être* політики» є не більш як трюїзм, ми, попри нашу явно особливу стурбованість людським життям, усе ще вважаємо, що відвага – одна з найголовніших політичних чеснот, хоча – якби ми були послідовними, а ми такими, звісно, не є, – ми мусили б

беззастережно засудити відвагу як дурну й навіть порочну неповагу до життя та його інтересів, що, як вважають, є найвищими з-поміж цінностей. Відвага – високе слово, і я не маю на увазі сміливість у ситуаціях, коли охоче йдуть на ризик задля того, щоб зробити своє життя таким інтенсивним і наповненим, яким воно буває тільки перед лицем небезпеки та загибелі. Відчайдушність не менш цінує життя, ніж боягузтво. Відвага, яку ми все ще вважаємо чесною вкрай необхідною для політичної діяльності і яку Черчіл назвав одного разу «найпершою з людських якостей, бо це якість, без якої немає інших», не задовольняє наше особисте замилювання життям, це та якість, що її вимагає від нас сама природа громадського життя. Бо цей наш світ, позаяк він існував до нас і існуватиме після нас, просто не може дозволити собі перейматися передовсім індивідуальним життям та пов'язаними з ним інтересами; як така громадська сфера є найконтрастнішою з усіх можливих протилежністю нашому приватному життю, в межах якого, в ім'я захисту родини й дому, все служить і має служити справі безпеки життя. Відвага потрібна навіть для того, щоб покинути надійний притулок наших чотирьох стін та увійти до громадської сфери, і то не через якісь особливі загрози, що можуть там чигати на нас, а тому, що ми входимо у сферу, де турбота про життя втрачає свою чинність. Відвага звільняє людей від страху за власне життя в інтересах свободи світу. Відвага вкрай необхідна тому, що в політиці на карту поставлене не людське життя, а доля світу.

III

Очевидно, що поняття про взаємозалежність свободи й політики ввійшло у суперечність із соціальними теоріями новітньої доби. На жаль, із цього не випливає, що нам треба тільки повернутися до давніших, доновітніх традицій і теорій. Справді, найбільші труднощі в досягненні розуміння того, що таке свобода, виникають із того факту, що просте повернення до традиції (і особливо до тієї, яку ми маємо звичку називати великою традицією) нам не допоможе. Ані філософське поняття свободи, яким воно вперше сформувалося за часів

пізньої античності, коли свобода стала феноменом думки, за допомогою якого людина могла раціонально помістити себе поза реальним, ані християнське й новітнє уявлення про свободу волі не мають ніякого підґрунтя в політичному досвіді. Наша філософська традиція майже однастайна в твердженні, що свобода починається тоді, коли людина відходить від політичного життя, населеного багатьма, і що її переживають не в спілкуванні з іншими, а у взаємодії із самим собою – чи то у формі внутрішнього діалогу, який, від часів Сократа, ми називасмо мисленням, чи то у конфлікті із самим собою, внутрішньої суперечності між тим, що я міг би робити, і тим, що я справді роблю, чия вбивча діалектика відкрила спершу апостолу Павлу, а потім і Святому Августину невпевненість та безпорадність людського серця.

Християнська традиція стала справді вирішальним фактором для історії проблеми свободи. Ми майже автоматично ототожнюємо свободу зі свободою волі, тобто зі здатністю, фактично, невідомою класичній античності. Бо воля, як це відкрило християнство, загалом має так само мало спільного з добре відомими спроможностями бажати, мати намір і прагнути до чогось, що вона привабила до себе увагу тільки після того, як вона увійшла із ними в конфлікт. Якби свобода була не чим іншим, як феноменом волі, ми мусили б зробити висновок, що люди античного світу не знали свободи. Це, звісно, абсурд, але якби хтось захотів на цьому наполягати, він міг би послатися на аргумент, наведений мною вище, а саме, що ідея свободи не грала ніякої ролі у філософії до Святого Августина. Причиною такого разючого факту є те, що в греків, як і в римській античності, свобода була виключно політичним поняттям, справжньою квінтесенцією міст-держави та громадянства. Наша філософська традиція політичної думки, починаючи з Парменіда й Платона, сформувалася, безперечно, в протиставленні полісові та його громадянству. Спосіб життя, обраний філософом, мислився як протилежність *βίος πολιτικός*, політичному способу життя. Тому свобода, епіцентр політики, як це уявляли собі греки, була ідеєю, яка майже за своїм визначенням не могла ввійти до структури грецької філософії. Тільки коли ранні християни, й зокрема

апостол Павло, відкрили різновид свободи, який не мав стосунку до політики, поняття свободи змогло увійти в історію філософії. Свобода стала однією з основних проблем філософії, коли її уявили чимось таким, що виникає у взаємовідносинах між мною і моїм «Я», та поза стосунками між людьми. Свобода волі й просто свобода стали поняттями-синонімами¹², а присутність свободи переживалася в повній самотності, «де ніхто не міг перешкодити запеклій битві, в якій я сам із собою б'юся», смертельному конфлікту, що відбувається у «внутрішній оселі» душі й темному «закутні серця»¹³.

Класична античність була добре обізнана з феноменом самотності; вона дуже добре знала, що самотня людина – це не одна людина, а «дві в одній», що спілкування між мною і «моїм я» починаються відразу, як тільки стосунки між мною та близькими мені людьми урвалися, байдуже, з якої причини. На додаток до цього дуалізму, що є екзистенціальною умовою думки, класична філософія від часів Платона наполягала на дуалізмі тіла й душі, причому людська здатність до руху приписувалася душі, яка, за припущенням, рухала тіло, як і саму себе, причому думка Платона була схильна тлумачити цю здатність як верховенство душі над тілом. Проте августинівська самотність «запеклої битви» в самій душі була тоді абсолютно невідомою, бо битва, про яку йшлося, точилася не між раціональним розумом та пристрастю, між розумінням та θυμός [гнівом]¹⁴, тобто між двома людськими спроможностями, а це був конфлікт всередині самої волі. І ця роздвоєність усередині однієї спроможності була відома як характеристика думки, щось подібне до діалогу, який відбувається в мені. Інакше кажучи, самотність типу «двоє в одному», яка приводить у рух процес мислення, справляє точнісінько протилежний вплив на волю: вона паралізує та замикає її в самій собі; прагнути в самоті завжди є *velle* і *nolle*, бажати й не бажати водночас.

Ефект паралічу, який воля, мабуть, здійснює на саму себе, уявляється тим дивовижнішим, що сама її очевидна суть полягає в тому, щоб наказувати та домагатися послуху. Тому здається неймовірним, що людина може наказувати собі, але не підкорятися; цю страхітливую

суперечність можна пояснити тільки одночасною присутністю таких собі «я хочу» і «я не хочу»¹⁵. Але це вже інтерпретація Августина; історичним фактом є те, що феномен волі первісно знайшов свій вираз у досвіді, який свідчив, що те, чого я б хотів, я не роблю; тобто, що існує така ситуація, як «я хочу, але не можу». Що було невідоме античності, то це не те, що є можливим «я знаю, але не хочу», а що «я хочу» та «я можу» – не одне й те саме, *non hoc est velle, quod posse*¹⁶. Бо «я хочу і я можу» було, звичайно, добре відоме людям античності. Нам треба тільки згадати, як часто Платон твердив, що тільки ті, хто знають, як управляти собою, мають право управляти іншими і бути вільними від обов'язку послуху. І справді, самоконтроль залишився однією із суто політичних чеснот, хай навіть тільки тому, що він є вельми прикметним феноменом віртуозності, в якому «я хочу» і «я можу» мають бути так добре настроєні, щоб вони практично збігалися.

Якби античні філософи знали про можливість конфлікту між «що я можу» та «що я хочу», вони, безперечно, зрозуміли б феномен свободи як внутрішню властивість «я можу», або визначили б її як збіг «я хочу» і «я можу»; вони, безперечно, не мислили б її як атрибут «я хочу» чи «я хотів би». Це твердження не є пустою спекуляцією; навіть Еврипідів конфлікт між розумом і θυμός, які обоє присутні в душі, є відносно пізнім явищем. Типовішою, а в нашому контексті й релевантішою, була переконаність, що пристрасть може засліпити людський розум, але з того моменту, як розум домігся, щоб його почули, немає такої пристрасті, яка перешкодила б людині зробити те, про що вона *знає*, що це правильно. Ця переконаність лежить також у основі сократівського вчення, що чеснота є видом знання, і наш подив із приводу того, що хтось міг подумати, що чеснота є «раціональною», що її можна вивчати і навчати, впливає радше з нашої обізнаності з тим, що воля може бути розламана в самій собі, може хотіти й не хотіти водночас, аніж із будь-якого глибокого розуміння уявної безпорадності розуму.

Інакше кажучи, воля, сила волі і воля до сили (до влади) є для нас майже ідентичними поняттями; осідок сили є для нас спроможністю

волі, яку людина пізнає й переживає у взаєминах із самою собою. І задля цієї сили волі ми вихолостили не тільки наші розумові та пізнавальні здібності, а й інші «практичніші» здібності теж. Але хіба не очевидно навіть для нас, що, як сказав Піндар: «Це велике горе: стояти осторонь справедливого й прекрасного, будучи усуненим необхідністю»?¹⁷ Необхідність, яка перешкоджає мені робити те, що я знаю й чого хочу, може виникати від світу, або від мого власного тіла, або від нестачі таланту, обдарованості і якостей, які даються людині при народженні і над якими вона має навряд чи більше влади, ніж над іншими обставинами; усі ці фактори, не виключаючи психологічного, впливають на людину іззовні, в тому, що стосується «я хочу» та «я знаю», тобто самого *eg*; силою, яка долає ці обставини, яка звільнює, так би мовити, прагнення і знання від їхнього закріплення необхідністю є «я можу». Свобода проходить тільки там, де «я хочу» і «я можу» збігаються.

Існує ще один спосіб перевірки нашого сучасного поняття свободи волі, яке походить із релігійної категорії і сформульоване мовою філософії, через порівняння його з давнішим, суто політичним досвідом свободи. У відродженні політичної думки, яке супроводжувало настання новітньої доби, ми можемо провести різницю між тими мислителями, яких справді можна назвати отцями політичної «науки», оскільки вони діяли на полі нових відкриттів, зроблених природничими науками (їхнім найяскравішим представником був Гоббс), і тими, хто, будучи відносно байдужим до цих типово новітніх досягнень, позадував до політичної думки античності, і то не з надто великої поваги до минулого, а просто внаслідок відокремлення церкви від держави, релігії від політики, і сприяв утворенню незалежного секулярного політичного простору, невідомого від часів падіння Римської імперії. Найвизначнішим представником цього політичного секуляризму був Монтеस्क'є, який, хоча й був байдужий до проблем суто філософської природи, глибоко усвідомлював неадекватність християнського та філософського понять свободи для цілей політики. Прагнучи знайти вихід, він провів чітку різницю між свободою філософською і свободою політичною, вважаючи

прикметною ознакою філософської свободи те, що філософія вимагає не більше свободи, ніж її потрібно для здійснення волі (*l'exercice de la volonte*), незалежно від обставин та досягнення мети, яку визначила воля. Політична свобода, навпаки, полягає в спроможності робити те, що ми повинні хотіти (*la liberte ne peut qu`a pouvoir faire ce que l`on doit vouloir* – наголос тут зроблено на *pouvoir* [могти])¹⁸. Для Монтеск'є, як і для мислителів античності, було очевидним, що агент більше не може називатися вільним, якщо він не має спроможності діяти – причому неістотно, якими обставинами це спричинено – внутрішніми чи зовнішніми.

Я обрала приклад самоконтролю, тому що він є для нас чітким виявом волі і сили волі. Греки більше, ніж будь-які інші народи думали про поміркованість та необхідність приборкувати «коней душі», а проте вони ніколи не сприймали волю як окрему якість, відмінну від інших людських спроможностей. Історично люди відкрили волю тоді, коли вони усвідомили свою безпорадність, а не могутність, коли вони сказали разом із апостолом Павлом: «Бо бажати властиво мені; але не знаю я, як здійснити те, що є добрим». Це та сама воля, на яку ремствує святий Августин, бо для неї «немає такого жахиття, якого вона б почасти не бажала, а почасти не відкидала»; і хоча він називає її «хворобою розуму», але й визнає, що ця хвороба, за своєю суттю, природна для розуму, наділеного волею: «Коли воля наказує, щоб була воля, вона наказує не комусь іншому, як собі самій... Якби воля була повною, вона не наказувала б собі бути, бо вже була б»¹⁹. Інакше кажучи, якщо людина взагалі наділена волею, завжди має бути так, немов у одній і тій самій людині присутні дві волі, які виборюють між собою право на владу над її розумом. Звідси випливає, що воля є і могутньою, і безпорадною, вільною і невільною.

Коли ми кажемо про безпорадність сили волі та про поставлені їй межі, ми думаємо звичайно про слабкість людини у її відношенні до навколишнього світу. Тому до певної міри важливо відзначити, що в цих ранніх твердженнях воля зазнає поразки не від якихось могутніх сил природи або обставин; боротьба, яку спричиняє її поява, не була

ані конфліктом одного з багатьма, ані суперечкою між тілом та духом. Навпаки, для Августина відношення духу до тіла було навіть яскравим прикладом тієї величезної сили, яка притаманна волі: «Дух наказує тілу, й тіло підкоряється негайно; дух наказує самому собі, й зустрічає опір»²⁰. Тіло репрезентує в цьому контексті зовнішній світ і воно аж ніяк не ідентичне людському «Я». Ще Епіктет вірив, що людина є абсолютним господарем усередині себе, у своїй «внутрішній оселі» (*interior domus*), де виникає конфлікт між людиною і нею самою, в якому воля зазнає поразки. Християнська сила волі була відкрита як орган самовизволення, але відразу ж була визнана недостатньою. Так, ніби «Я хочу» негайно паралізувало «Я можу», так, наче як тільки вони *захочуть* свободи, вони втрачають свою здатність *бути* вільними. В смертельному конфлікті з життєвими бажаннями й намірами, від яких, як припускалося, сила волі мала звільнити «Я», найбільше, чого хотіння могло досягти, було поневолення. Через безсилля волі, її неспроможність генерувати справжню силу, її постійні поразки в боротьбі з «Я», в якій сила «Я можу» вичерпується, воля до влади одразу перетворюється на «волю до поневолення». Я можу тільки натякнути тут на фатальні наслідки для політичної теорії такого прирівнювання свободи й людської спроможності до волі; це була одна з причин, чому ми навіть сьогодні майже автоматично прирівнюємо владу до гноблення або, принаймні, до панування над іншими.

Та хай там як, а те, що ми зазвичай розуміємо як волю й силу волі, виросло з цього конфлікту між «Я», що бажає, і «Я», яке діє, з досвіду «Я хочу, але не можу», а це означає, що «Я хочу», незалежно від того, чого я хочу, залишається підпорядкованим «Я», вдаряє по ньому, підганяє його, підбурює його або руйнується ним. Хоч би як далеко зайшла «воля до влади», і навіть якби хтось, опанований нею, почав завойовувати весь світ, «Я хочу» ніколи не зможе позбутися «Я»; воно завжди залишається прикутим до нього та й залежним від нього. Ця залежність від «Я» відрізняє «Я хочу» від «Я думаю», яке також сновигає між мною і мною, але в чиему діалозі «Я» не є об'єктом діяльності думки. Той факт, що «Я хочу» стало так сильно жадати

влади, що просто воля і воля до влади стали практично тотожними, зумовлений, мабуть, тим, що з самого початку воно було пережите у свому безсиллі. Принаймні тиранія, єдина форма правління, що постає з «Я хочу», завдячує свою жадібну жорстокість егоїзмові, що зовсім відсутній в утопічних тираніях розуму, за допомогою яких філософи хотіли стримувати людей і які вони осмислювали за моделлю «Я думаю».

Я вже казала, що філософи вперше почали виявляти інтерес до проблем свободи, коли свобода вже не переживалася в діях та у взаєминах з іншими, а в бажанні та взаєминах із власним «Я»; одне слово, свобода стала свободою волі. Відтоді свобода завжди була першорядною філософською проблемою; і саме як така вона була застосована у сфері політики, а отже, стала й політичною проблемою. Через перехід філософії від дії до волі до влади, від свободи як стану існування, що виявляється в діяльності, до *liberum arbitrium* ідеалом свободи перестала бути віртуозність у тому розумінні, яке ми вже відзначали, і ним стала суверенність, ідеал свободи волі, тобто бугтя, незалежне від інших, а в кінцевому підсумку, панівне над ними. Філософське походження нашого сьогоденного політичного поняття свободи ясно простежується ще у політичних авторів вісімнадцятого сторіччя, коли, наприклад, Томас Пейн наполягав, що «аби бути вільним, досить, щоб людина цього захотіла», гасло, яке Лафайєт використав стосовно національної держави: «*Pour qu'une nation soit libre, il suffit qu'elle veuille l'être*»^{*}.

Очевидно, що ці слова перегукуються з політичною філософією Жана Жака Руссо, який залишається найпослідовнішим виразником теорії суверенності, яку він вивів безпосередньо з волі, для того, щоб осмислити політичну владу у вузьких рамках індивідуальної волі до влади. Він заперечував Монтеस्क'є, твердячи, що влада має бути суверенною, тобто неподільною, тому що «розділену волю уявити не можна». Він не боявся наслідків такого екстремального індивідуалізму і вважав, що в ідеальній

* Щоб народ став вільним, досить того, щоб він цього захотів (франц.).

державі «громадяни не спілкуються одне з одним», а для того, щоб уникнути утворення фракцій, «кожен громадянин має думати тільки свої власні думки». Насправді теорія Руссо піддається спростуванню з тієї очевидної причини, що «абсурдним для волі є прив'язувати себе до майбутнього»²²; спільнота, заснована на цій суверенній волі, була б побудована навіть не на піску, а на пливуні. Вся політична діяльність і тепер, і завжди здійснювалася в межах ретельно розробленої конструкції з прив'язок та зобов'язань перед майбутнім – таких, як закони й конституції, угоди й союзи – усі з яких, у кінцевому підсумку, впливають зі здатності обіцяти й дотримуватися обіцянок перед істотною невизначеністю майбутнього. Крім того, держава, в якій немає спілкування між громадянами і де кожен думає тільки свою власну думу, є тиранією за визначенням. Те, що спроможність волі й волі до влади в собі й через себе не пов'язана з будь-якими іншими спроможностями, є по суті не політичною та навіть антиполітичною спроможністю, ніде не видно так добре, як у абсурді, до якого докотився Руссо, та в дивовижній безтурботності, з якою він його приймав.

З політичного погляду це ототожнення свободи з суверенністю є, може, найшкідливішим та найнебезпечнішим наслідком філософського прирівнювання свободи до свободи волі. Бо це веде або до заперечення людської свободи (зокрема, якщо визнається, що хоч би якими люди були, вони ніколи не суверенні), або до інтуїтивного розуміння, що свобода однієї людини, або групи, або політичного організму може бути куплена тільки ціною свободи, тобто суверенності, усіх інших. В концептуальних рамках традиційної філософії справді дуже важко зрозуміти, як свобода й несуверенність можуть існувати разом, або, якщо виразити це інакше, яким чином свободу можна надати людям за умов несуверенності. Фактично було б так само нереалістично заперечувати свободу, виходячи з факту несуверенності людей, як і небезпечно вважати, що можна бути вільним – як індивідові, так і групі, – тільки якщо вони суверенні. Горезвісна суверенність політичних організацій завжди була ілюзією і, крім того, вона може підтримуватися тільки інструментами насильства, тобто,

по суті, неполітичними засобами. За нормальних людських умов, які визначаються тим фактом, що не людина, а люди живуть на землі, свобода й суверенність настільки мало ідентичні, що вони навіть не можуть існувати одночасно. Там, де люди хочуть бути суверенними як індивіди або як організовані групи, вони мусять підкоритися гніту волі, чи буде це воля індивідуальна, якій я підпорядковую себе, чи то «загальна воля» організованої групи. Якщо люди хочуть бути вільними, вони повинні зрестися якраз суверенності.

IV

Оскільки вся проблема свободи виникає для нас на обрії християнської традиції, з одного боку, і первісно аполітичної філософської традиції – з другого, нам важко уявити собі, щоб існувала свобода, яка є не атрибутом волі, а співучасником вчинку та дії. Тому повернімося ще раз до античності, а саме до її політичних та дофілософських традицій, і, звичайно ж, не задля власної ерудиції і навіть не задля продовження нашої традиції, а лише тому, що свобода, виражена в процесі діяльності, й ніде більше (хоча, зрозуміло, людство ніколи не втрачало цілком цього досвіду) ніколи згодом не артикулювалася з такою класичною ясністю.

Однаке з причин, про які ми згадували вище і які ми не можемо тут обговорювати, найважче збагнути цю артикуляцію якраз у філософських творах. Звичайно ж, ми зайшли б дуже далеко, якби спробували процідити адекватні поняття з корпусу нефілософської літератури, з поезії, драматургії, історичних та політичних творів, чийм жанром є перенесення досвіду у сферу прекрасного, яка не є сферою концептуальної думки. Та для наших цілей це не є необхідним. Бо хоч би що антична література, як грецька, так і римська, казала нам про ці речі, їхнє коріння слід шукати в тому дивовижному факті, що як у грецькій мові, так і в латині є два дієслова для позначення процесу, який ми називаємо «діяти». Цими двома грецькими термінами є *ἄρχειν* (починати, вести і, нарешті, правити) та *πράττειν* (довести до кінця). Відповідними латинськими дієсловами є *agere* (привести щось у рух) та *gerere*, яке важко перекласти і яке приблизно означає тривалість та

продовження дій, розпочатих у минулому, результатом яких є *res gestae*, діяння і події, які ми називаємо історичними. Обидва приклади свідчать про те, що дія відбувається на двох різних стадіях; її першою стадією є початок, із яким у світ приходить щось нове. Грецьке слово ἄρχην, яке покриває значення початку, лідерства, правління, тобто видатні якості вільної людини, описує сферу досвіду, в якій [поняття] «бути вільним» та спроможність розпочати щось нове збігаються. Свобода, як ми сказали б сьогодні, тут переживається спонтанно. Численні значення ἄρχην вказують на такі ситуації: тільки ті можуть починати щось нове, хто вже кимось править (наприклад, голови родин, які правлять рабами та домочадцями) і в такий спосіб звільнив себе для можливості вирушати в пошуках пригод у далекі краї або жити життям громадянина в полісі; в обох випадках ці люди вже не правили, але залишалися правителями серед правителів, обертаючись поміж рівних собі, чією допомогою вони заручаються як лідери, щоб розпочати щось нове, заснувати нову справу; бо тільки з допомогою інших зміг би ἄρχων, правитель, починальник та лідер, реально діяти, πράττειν, довести до кінця те, що він розпочав робити.

У латині поняття «бути вільним» та «розпочинати» теж взаємопов'язані, хоча й інакше. Римська свобода була спадщиною, яку засновники Рима заповіли римському народові; його свобода була прив'язана до починань, що їх зробили пращури, заснувавши місто, пращури, чії справи нащадки мали завершити, наслідки чіїх діянь вони мали прийняти, закладені ними підвалини – «зміцнити». Все це разом є *res gestae** Римської республіки. Тому римська історіографія, – по суті, така ж політизована, як і грецька, – ніколи не вдовольнялася простим переказом великих діянь та подій; на відміну від Фукідіда або Геродота, римські історики завжди почували себе прив'язаними до початку римської історії, бо цей початок містив у собі автентичний елемент римської свободи і, отже, робив їхню історію політичною; хоч би до чого вони зверталися, вони починали *ab urbe condita*, від заснування міста, гаранта римської свободи.

* Керівний принцип (лат.).

Я вже згадувала, що античне поняття свободи не відіграло ніякої ролі в грецькій філософії саме через його виключно політичне походження. Римські автори, щоправда, час від часу повставали проти аполітичних тенденцій сократівської школи, але дивна нестача філософського таланту явно заважала їм винайти теоретичне поняття свободи, яке могло б бути адекватним їхньому власному досвідові та великим інститутам свободи Римської *res publica*^{*}. Якби історія ідей була такою послідовною, як це ввижається іноді історикам, ми мали б ще менше надії знайти якусь цінну політичну ідею свободи в Августина, великого християнського мислителя, який фактично впровадив Павлову свободу волі, разом із її двозначностями, в історію філософії. Проте в Августина ми знаходимо не тільки обговорення свободи як *liberum arbitrium* (а саме це обговорення стало вирішальним для всієї нашої традиції), а й цілком по-іншому осмислене поняття, яке характерним чином з'являється в його єдиному політичному трактаті, в «*De Civitate Dei*». В «Градї Божому» Августин, що цілком природно, веде розмову, виходячи більшою мірою зі специфічно римського досвіду, ніж у будь-яких інших творах, і свобода осягається тут не якась внутрішня людська схильність, а як характер людського існування на землі. Людина не володіє свободою настільки, щоб вона, або, радше, її поява у світі, могла бути прирівняна до появи свободи у всесвіті; людина вільна тому, що вона є початком і була створена такою після того, як був створений всесвіт: [*Initium*] *ut esset, creatus est homo, ante quem nemo fuit*²². З народженням кожної людини цей первісний початок знов підтверджується, оскільки в кожному такому випадку у світ, який вже існує, приходять щось нове, що існуватиме й по смерті кожного індивіда. Оскільки вона є початком, людина може розпочинати; бути людиною і бути вільною – це те саме. Бог створив людину, щоби ввести у світ спроможність початку, тобто – свободу.

Міцні аполітичні тенденції в ранньому християнстві є настільки відомі, що визначення християнського мислителя, який мав першим сформулювати філософське тлумачення стародавньої

* *Res publica* – республіка; буквально – справа спільноти (*лат.*).

політичної ідеї свободи, шокує нас як майже парадоксальне. Єдине пояснення, що спадає на думку, є те, що Августин був римлянином настільки ж, наскільки й християнином, і що в цій частині своєї праці він сформулював головний політичний досвід римської античності, тобто, що свобода *qua* початок знайшла свій вираз у акті заснування. Все ж я певна, що це враження значно змінилося б, якби висловлювання Ісуса з Назарета сприймалися серйозніше з погляду їх філософського підтексту. Ми знаходимо в цих частинах Нового Заповіту дивовижне розуміння свободи і, зокрема, влади (power), закладеної в людській свободі; проте людська спроможність, яка відповідає цій владі, що, за словами Євангелії, може гори пересувати – це не воля, а віра. Роботою віри, власне, її продуктом, є те, що євангелісти називають «чудесами», словом, яке має в Новому Заповіті багато значень, і є важким для розуміння. Ми можемо знехтувати ці труднощі й послатися лише на ті уривки, де чудеса є вочевидь не надприродними явищами, а тільки тим, чим усі чудеса, – як ті, що творяться людьми, не менше, як і ті, що творяться вищою силою, – мають бути, а саме: розривами в деякому природному ланцюгу подій, в якому автоматично виконуваному процесі, в контексті якого вони є чимось абсолютно несподіваним.

Звичайно ж, людське життя, що протікає на землі, оточене автоматичними процесами – природними процесами землі, які, у свою чергу, оточені космічними процесами, та й ми самі перебуваємо під дією подібних сил, оскільки й ми є частиною органічної природи. Крім того, наше політичне життя, хоча воно є сферою діяльності, теж відбувається всередині процесів, які ми називаємо історичними і які мають тенденцію стати автоматичними, подібно до природних або космічних процесів, хоча вони й спричинені людьми. Правда полягає в тому, що цей автоматизм закладений у всіх процесах, незалежно від їхнього походження, – ось чому жоден поодинокий акт, і жодна окрема подія ніколи не може раз і назавжди звільнити або спасти людину чи то народ, чи людство. Авто-

матичним процесам, яким підпорядкована людина, але всередині яких і супроти яких вона може утвердити себе через діяльність, властиво те, що вони можуть тільки зруйнувати людське життя. Започатковані людиною, історичні процеси стають автоматичними, вони не менш руйнівні, аніж природні життєві процеси, які втягують у себе наш організм і які по-своєму, тобто біологічно, несуть нас від буття до небуття, від народження до смерті. Історичним наукам надто добре відомі випадки закам'яніння та безнадійного занепаду цивілізацій, де фатальний кінець видається заздалегідь визначеним, як і у випадку біологічної необхідності, а оскільки такі історичні процеси стагнації можуть тривати й тривати впродовж сторіч, вони навіть займають чи не найбільше місце в аналах записаної історії; періоди свободи в історії людства завжди були відносно короткими.

Що зазвичай залишається незайманим у такі епохи закам'яніння та заздалегідь визначеного фатуму, то це якість тієї ж таки свободи, просто спроможність розпочинати, яка оживлює й надихає всі види людської діяльності і є прихованим джерелом створення всіх великих і прекрасних речей. Але доки це джерело залишається прихованим, свобода не є світовою, відчутною реальністю; тобто вона не є політичною. Оскільки джерело свободи залишається присутнім, навіть коли політичне життя вже закам'яніло, а політична діяльність уже не спроможна урвати автоматичні процеси, свободу легко можна хибно прийняти за суто неполітичне явище; за таких обставин свобода переживається не як форма буття зі своїм власним видом «доброчесності» та віртуозності, а як найвищий дар, що його з усіх земних істот начебто одержала тільки людина, дар, сліди та ознаки якого ми можемо знайти у майже всіх видах її діяльності, але який, проте, розвивається повністю тільки тоді, коли дія створює свій власний життєвий простір, де вона може вийти зі сховку і, так би мовити, відкрити своє обличчя.

Кожна дія, яку розглядають не під кутом агента, а під кутом процесу, в межах якого вона відбувається і чий автоматизм вона уриває, є «чудом» – тобто чимось неочікуваним. Коли правда, що дія й початок є, по суті, одним і тим самим, то спроможність творити чудо також

перебуває в діапазоні людських здібностей. Це здається більш дивним, ніж воно є насправді. Те, що воно вривається у світ як деяка «нескінченна неймовірність», закладено в самій природі кожного нового початку, а проте саме таке нескінченно неймовірне фактично складає саму тканину всього, що ми називасмо реальним. Все наше існування, зрештою, є часткою ланцюга чудес, таких, як прихід живого на землю, розвиток на ній органічного життя, еволюція людства з тваринних видів. Бо з погляду процесів, які відбуваються у всесвіті та в природі та їхньої статистично необмеженої ймовірності, утворення Землі з космічних процесів, утворення органічного життя з неорганічної матерії й, нарешті, еволюція людини з процесів органічного життя – все це є «нескінченними неймовірностями», які повсякденною мовою називаються «чудеса». Саме через цей елемент «чудесного», присутній у всіх реальних ситуаціях, кожна подія, хоч би як ми її чекали, зі страхом чи надією, вражає нас несподіванкою, як тільки вона відбувається. Вплив, який справляє на нас та чи та подія, ніколи не є цілком поясненим; її реальність завжди виходить за межі сподіваного. Досвід, який засвідчує чудесний характер подій, не є ані довільним, ані надуманим; він є, навпаки, цілком природним і дуже поширеним у повсякденному житті. Без цього всюдишного досвіду сфера, яку релігія відводить надприродним чудесам, була б майже незбагненою.

Я обрала приклад природних процесів, що уриваються якоюсь «нескінченною неймовірністю», аби показати, що те, що ми називаємо реальним, у повсякденному досвіді найчастіше виникає через збіги, які є дивнішими за будь-яку вигадку. Звичайно, цей приклад має свої обмеження й не може бути безпосередньо застосований до сфери людських проблем. Було б чистісіньким забобоном сподіватися на чудеса, на «нескінченно неймовірне», в контексті автоматичних історичних або політичних процесів, хоч навіть це не можна цілком виключити. Історія, на відміну від природи, наповнена подіями; в ній чудо випадку та нескінченно неймовірне трапляються так часто, що говорити про чудеса взагалі видається дивним. Але причиною такої частоти є просто те, що

історичні процеси формус й постійно уриває людська ініціатива, *initium*^{*}, якою є людина, доки вона діє. Отже, аж ніяк не є забобоном, а, навпаки, ознакою реалізму шукати непередбаченого й непрогнозованого, бути готовим та очікувати на «чудеса» в політичній сфері. І що більше відхиляється стрілка у бік катастрофи, то несподіванішою і чудеснішою буває дія в умовах свободи; бо автоматично приходить не порятунок, а катастрофа, яка через це й здається невідворотною.

Якщо дивитися об'єктивно, тобто ззовні, й не брати до уваги, що людина – це початок і починальник, то доведеться визнати, що ймовірність того, що завтра все буде так само, як було вчора, є завжди досить великою. Власне, не так великою, як дуже близькою до тієї, якою була ймовірність того, що *ніяка* Земля ніколи не утвориться з космічного простору, що *ніяке* життя не розвинеться з неорганічної матерії і що *ніяка* людина не виникне в результаті еволюції тваринного світу. Вирішальною відмінністю між «нескінченними неймовірностями», на яких ґрунтується наше земне життя, і загадковістю, притаманною подіям, які формують історичну реальність, є те, що у сфері людських проблем автор «чудес» нам відомий. Це люди створюють чудеса, – люди, які, успадкувавши подвійний дар свободи та дії, спроможні утворювати свою власну реальність.

* Початок (лат.).

КРИЗА ВИХОВАННЯ Й ОСВІТИ

I

Загальна криза, що повсюдно охопила сучасний світ і майже кожну сферу людської діяльності, по-різному проявляє себе в різних країнах, втягуючи в себе різні території та набуваючи різних форм. В Америці одним із її найхарактерніших і найразючіших аспектів є криза виховання, яка періодично повторюється й, принаймні протягом останнього десятиріччя, стала першорядною проблемою, про яку майже щодня пишуть газети. Звичайно ж, не треба надто багатої уяви, щоб помітити небезпеку постійної деградації складових стандартів усієї шкільної системи, а серйозність цієї проблеми по-справжньому вималювалася в ході численних спроб педагогічних інстанцій зупинити цей процес. Втім, якщо порівняти кризу у сфері освіти й виховання з політичними подіями, що відбулися в різних країнах протягом двадцятого сторіччя, з революційним безладом після Першої світової війни, з концтаборами й таборами знищення або навіть із тим глибоким занепадом, який, всупереч зовнішньому процвітанню, поширився, одначе, по всій Європі одразу ж після закінчення Другої світової війни, стане якось важко сприймати кризу освіти й виховання настільки серйозно, як вона на це заслугоує. Справді, спокусливо розглядати її як локальне явище, не пов'язане з найвизначнішими подіями сторіччя, спричинене певними особливостями життєвого укладу в Сполучених Штатах, якому навряд чи можна знайти відповідники в якійсь іншій частині світу.

Втім, якби це було правдою, криза нашої шкільної системи не стала б політичною проблемою, а представники влади, відповідальні за

сферу освіти й виховання, не були б настільки безпорадними, щоби вчасно не впоратися з нею. Звичайно ж, тут ідеться про щось значно більше, ніж про сакраментальне питання, чому Джонні не вмів читати. Але завжди є спокуса вірити, що перед нами специфічна проблема, обмежена історичними й національними межами, якими безпосередньо визначається її актуальність. Саме це і є тим переконанням, хибність якого була неодноразово доведена в наш час. Можна вважати загальним законом нашого сторіччя, що якимсь явищем, можливе в одній країні, в передбачуваному майбутньому може стати так само можливим майже в будь-якій іншій.

Окрім цих загальних причин, які могли б начебто виправдати інтерес дилетанта до проблем у галузях, де, з погляду фахівця, він нічого не тямить (і це, зрозуміло, стосується й мене відтоді, як я почала займатися кризою освіти й виховання, оскільки я не професійний педагог), є інша, навіть переконливіша причина, щоб я звернула увагу на критичну ситуацію, яка безпосередньо мене не торкається. Це зручна нагода, зумовлена фактом цієї кризи (що відсуває завісу та знищує упередження), – заглянути в саму суть проблеми, що тепер є оголеною, а суттю проблеми виховання є народжуваність, той факт, що людські істоти *народжуються* на світ. Зникнення упереджень просто означає, що загублено ті відповіді, на які ми завжди поклалися, навіть не усвідомлюючи, що вони справді були від самого початку відповідями на запитання. Криза знову повертає нас назад до запитань як таких і вимагає від нас або нових, або вже відомих відповідей, але в кожному разі прямих суджень. Криза стає катастрофою тільки тоді, коли ми підходимо до неї з уже готовим заздалегідь судженням, тобто з упередженням. Такий підхід не тільки загострює кризу, а й позбавляє нас відчуття реальності та можливості для роздумів над тим, що саме відбувається.

Та хоч би як чітко загальна проблема поставала перед нами як результат кризи, проте ніколи неможливо виділити з конкретних та специфічних обставин ті універсальні елементи, через які він реалізується. Хоча криза освіти й виховання, певно, відбувається в усьому

світі, характерно, що в найекстремальнішій формі вона проявила себе саме в Америці, а причина цього, мабуть, у тому, що тільки в Америці криза виховання й освіти справді стала політичним фактором. Бо в Америці освіта й виховання відіграють відмінну, а в політичному плані – незрівнянно важливішу роль, ніж у інших країнах. З технічного погляду, зрозуміло, пояснення полягає в тому, що Америка завжди була країною іммігрантів; очевидно, що сплавити воедино дуже різні етнічні групи – це ніколи повністю не вдавалося, але відбувалося й відбувається безперервно і значно успішніше, ніж можна було сподіватися, – надзвичайно важко, і цього можна досягти тільки через виховання, освіту та американізацію дітей іммігрантів. Оскільки для більшості цих дітей англійська мова не є їхньою рідною і її треба опановувати в школі, школи мають, очевидно, взяти на себе ті функції, що їх у національній державі звичайно здійснює сім'я.

Проте для нашої теми більш вирішальною є та роль, яку безперервна імміграція відіграє у формуванні політичної свідомості та способу мислення країни. Америка не просто колоніальна країна, якій для заселення земель потрібні іммігранти, вона також має зовсім іншу політичну структуру. Для Америки визначальним фактором завжди було гасло, надруковане на кожній доларовій банкноті: *Novus Ordo Seclorum*, Новий Світовий Порядок. Іммігранти, прибульці є для країни гарантами того, що вона репрезентує новий порядок. Сенсом цього нового порядку, цього утвердження нового світу замість старого, було і є виключення злиднів та гноблення. Але, водночас, привабливість цього нового порядку полягає в тому факті, що із самого початку він не відокремлював себе від зовнішнього світу – на відміну від здійснюваних деінде спроб заснування утопій, – щоб протиставити йому іншу, досконалішу модель, його метою не були імперські зазіхання, не претендував він і на те, щоб його проповідували як Євангелію іншим. Ставлення американців до зовнішнього світу характеризувалося від самого початку скорше тим, що республіка, яка повзялася ліквідувати злидні та рабство, радо приймала всіх бідних і гнаних Землі. Як сказав Джон Адамс у 1765 році (тобто ще до Декларації Незалежності), «Я завжди розглядаю заснування Америки

як реалізацію грандіозного задуму Провидіння, спрямованого на просвіту й визволення поневоленої частини людства в цілому світі». Це основний намір та основний закон, згідно з яким Америка розпочала своє історичне та політичне існування.

Надзвичайний ентузіазм до всього нового, що знаходить свій вияв майже в усіх аспектах американського повсякденного життя, та супутня віра в «нескінченну досконалість», – яку Токвіль визначав як кредо звичайної «неупередженої людини» і яка випередила майже на сто років такий самий розвиток у інших країнах світу, – в будь-якому випадку мали б привести принаймні до приділення більшої уваги та надання більшого значення прибульцям за народженням, тобто дітям, яких, коли вони виходили з віку дитинства і мали вступити в спільноту дорослих як молоді люди, греки називали просто *οι νεοί*, новими. Є, проте, один додатковий факт, який став вирішальним у зростанні значення освіти та виховання, а саме те, що цей пафос нового, виникнувши значно давніше, набув свого концептуального та політичного розвитку лише у вісімнадцятому сторіччі. З цього джерела спочатку виник педагогічний ідеал з присмаком руссоїзму і справді сформований під прямим впливом Руссо, згідно з яким освіта та й виховання перетворилися на знаряддя політики, а політична діяльність теж стала мислитись як форма виховання.

Та роль, що її відігравали освіта й виховання в усіх політичних утопіях від античних часів і дотепер, показує, наскільки природним здається починати розбудову нового світу з тими, хто є новим за своїм народженням і природою. В тому, що стосується політики, тут виникають, звичайно, серйозні непорозуміння: замість приєднатися до рівних собі, узявши на себе зусилля переконування та ризик невдачі, вдаються до диктаторського втручання, яке ґрунтується на припущенні про цілковиту перевагу дорослих, і намагаються створити нове як *fait accompli*^{*}, так, ніби це нове вже існувало. З цієї причини в Європі переконаність у тому, що треба починати з дітей, якщо ти

^{*} Здійснений факт (франц.).

хочеш створити нові умови, залишалася переважно монополією передусім революційних рухів тиранічного гатунку, які, прийшовши до влади, відбирали дітей у батьків і прищеплювали їм свою доктрину. Виховання не може відігравати якусь роль в політиці, бо в політиці ми повинні завжди мати справу з тими, хто вже вихований. Той, хто намагається виховувати дорослих, насправді хоче діяти як їхній опікун і відштофхувати їх від політичної діяльності. Оскільки ми не в змозі виховувати дорослих, слово «виховання» звучить недоречно в політиці; ми маємо справу з імітацією виховання, якщо його реальною метою є примус без застосування сили. Той, хто серйозно намагається створити новий політичний порядок через виховання, тобто не за допомогою сили та примусу і не через переконування, неодмінно прийде до жахливого платонівського висновку: необхідно видалити всіх старих людей із заснованої держави. Але навіть діти, з яких дорослі хочуть виховати громадян якогось утопічного завтра, по суті, не можуть зрозуміти їхньої майбутньої ролі в державі, бо, з погляду цих нових, хоч би що пропонував їм світ дорослих, воно завжди буде старшим за них. Самій природі людських стосунків властиво те, що кожне нове покоління зростає в середовищі старого світу, а тому підготовка нового покоління до життя в новому світі може означати лише, що хтось хоче вибити з рук новоприбульців їхній власний шанс у створенні нового.

Все це аж ніяк не стосується Америки, а тому тут так нелегко тлумачити ці питання. Політична роль, що її справді відіграють освіта й виховання в країні іммігрантів, той факт, що школа не тільки служить справі американізації дітей, а й впливає на їхніх батьків, і що тут реально допомагають забути про старий світ й увійти до нового, живить ілюзію про те, що новий світ розбудовується через виховання дітей. Звичайно ж, насправді ситуація є зовсім іншою. Світ, із яким знайомляться діти, навіть в Америці, є старим світом, тобто це той світ, що існував раніше, побудований живими й померлими, і він є новим тільки для тих, хто вперше входить у нього як іммігрант. Але ілюзія є тут сильнішою за реальність, тому що вона виникає

безпосередньо на ґрунті головного американського досвіду, досвіду, який говорить, що новий порядок справді може бути засновано і, більше того, засновано з повним усвідомленням історичної спадкоємності, бо вислів «Новий Світ» узяв своє значення від Старого Світу, який, буди чудовим за іншими показниками, був тут відкинтий, бо в ньому не знайшла розв'язання проблема злиднів і гноблення.

Що стосується самого виховання, то ілюзія, що виникає з пафосу нового, найсерйозніше дала відчутти свої наслідки тільки в нашому сторіччі. Передусім, вона зробила можливим появу того комплексу новітніх педагогічних теорій, що виникли в Центральній Європі й складаються з дивовижної мішанини розумного та нісенітниць, в ім'я здійснення, під прапором прогресивного виховання, найрадикальнішої революції в усій педагогічній системі. Те, що в Європі залишилося експериментом, було випробуване подекуди в окремих школах та закритих навчальних закладах, і лише потім поступово розширило свій вплив на певні верстви, в Америці близько двадцяти п'яти років тому повністю перекинуло, буквально за один день, усі традиції та всі усталені методи викладання й навчання. Я не стану заглиблюватися в деталі й залишу поза увагою приватні школи й зокрема систему римо-католицьких парафіяльних шкіл. Головне, що задля деяких теорій, добрих чи поганих, всі правила, які ґрунтуються на здоровому людському глузді, були відкинуті. Подібні заходи завжди призводять до великих і шкідливих наслідків, а надто в країні, яка такою мірою покладається на здоровий глузд у своєму політичному житті. Щоразу, коли у сфері політичних питань здоровий людський глузд зазнає невдачі або ж відмовляється від спроб знайти відповідь, ми маємо справу з кризою; бо подібний здоровий глузд – це той самий, за допомогою якого ми та наші п'ять чуттів пристосовуємося до єдиного світу, спільного для всіх нас, і за допомогою якого ми існуємо в ньому. Сьогоднішнє зникнення здорового глузду є найпевнішою ознакою сучасної кризи. За будь-якої кризи частка світу, щось спільне для нас усіх, виявляється зруйнованою. Брак здорового глузду, немов чарівна паличка, вказує на ту порожнину, що утворилася внаслідок такої руйнації.

Хай там як, а відповідь на запитання, чому Джонні не вмів читати, або на загальніше запитання, чому шкільні стандарти пересічної американської школи дуже відстають від стандартів пересічної школи практично в усіх європейських країнах, полягає, на жаль, не просто в тому, що ця країна молода і ще не засвоїла стандартів Старого Світу, а, навпаки, в тому, що в даній конкретній галузі ця країна є «найрозвиненішою» і найсучаснішою в цілому світі. І це слушно в подвійному розумінні: ніде більше педагогічні проблеми масового суспільства не набули такої актуальності і ніде більше найсучасніші теорії в галузі педагогіки не були сприйняті настільки некритично й раболіпно. Тому криза американської освіти, з одного боку, свідчить про банкрутство прогресивної педагогіки, а з другого – висуває проблему величезної складності, оскільки вона виникла за умов та у відповідь на вимоги масового суспільства.

У зв'язку з цим ми повинні взяти до уваги ще один більш загальний фактор, який, певна річ, не є причиною кризи, але який значною мірою посилив її, а саме – унікальну роль, яку відіграє в американському суспільстві поняття рівності. Воно означає значно більше, ніж рівність перед законом, більше, ніж нівелювання класових відмінностей, і навіть більше, ніж те, що вміщено у виразі «рівність можливостей», хоча все назване має дуже велике значення в цьому контексті, бо, з погляду американців, право на освіту є одним з невід'ємних громадянських прав. Останнє з трьох було вирішальним для всієї структури американських середніх шкіл, у якій середні школи в європейському розумінні існують тільки як виняток. Оскільки навчання в школі є обов'язковим до шістнадцятирічного віку, кожна дитина повинна ходити до середньої школи, й, отже, середня школа є, по суті, продовженням початкової. Ця вада, притаманна середній школі, призводить до того, що підготовка до навчання в коледжі має бути покладена на самі коледжі, внаслідок чого їхні навчальні плани завжди хронічно перевантажені, що негативно впливає на якість здійснюваної ними роботи.

На перший погляд, можна, мабуть, подумати, що причина такої аномалії криється в самій природі масового суспільства, в якому освіта більше не є привілеєм заможних класів. Але погляд у бік Англії, де, як

усім відомо, середня освіта також стала віднедавна доступною для всіх верств населення, показує, що справа не в цьому. Бо там одинадцятирічних учнів після закінчення початкової школи піддають жорстким іспитам, через які відсівають усіх, за винятком якихось десяти відсотків, визнаних придатними для одержання вищої освіти. Суворість такої селекції навіть в Англії сприймається не без протестів; в Америці вона була б просто неможливою. Метою англійської системи є «меритократія»*, що також є утворенням олігархії, але цього разу не за багатством або високим походженням, а за рівнем таланту. Але це означає, хай навіть люди в Англії не повністю це усвідомлюють, що устроєм цієї країни, навіть за соціалістичного уряду, буде й надалі, як це було ще з незапам'ятних часів, не монархія й не демократія, а влада олігархії чи аристократії – за мовчазного припущення, що найобдарованіші є також найкращими, в чому аж ніяк не можна бути певним. В Америці такий майже фізичний розподіл дітей на обдарованих і не обдарованих вважався б нестерпним. Меритократія суперечить принципу рівності, рівноправної демократії не менш, ніж будь-яка інша форма олігархії.

Таким чином, те, що робить проблему педагогічної кризи в Америці такою особливо гострою – це політична ідеологія цієї країни, яка за самою своєю суттю передбачає боротьбу за рівність або стирання, наскільки це можливо, різниці між молодими й старими, між обдарованими й не обдарованими і, нарешті, між дітьми й дорослими, зокрема, між учнями та вчителями. Є очевидним, що досягти такої рівності реально можна тільки коштом авторитету вчителя й нехтуванням потреб обдарованих учнів. Проте настільки ж очевидно, принаймні для всіх тих, хто мав справу з американською педагогічною системою, що ці труднощі, закорінені в політичному характері країни, створюють також і значні переваги, не тільки в загальнонародському, а й у освітньому сенсі; та хай там як, а впливом цих загальних факторів не можна ані пояснити кризу, яку ми нині переживаємо, ані виправдати заходи, за допомогою яких ця криза була прискорена.

* Від англ. слова merit (заслуга) – тобто “панування людей, які цього заслуговують”. – *Ред.*

II

Ці руйнівні заходи можна схематично пов'язати з трьома фундаментальними припущеннями, кожне з яких досить добре відоме. *Перше* з них – що існує світ дитини й суспільство, сформоване дітьми, які є автономними й управляти якими повинні, наскільки це можливо, самі діти. Дорослі присутні там лише для того, щоб допомагати їм у цьому управлінні. Отже, авторитет, який вказує окремій дитині, що їй слід, а чого не слід робити, пов'язується з колективом самих дітей, – і це створює, разом з іншими наслідками, ситуацію, в якій дорослий безпорадний перед окремою дитиною і не перебуває з нею в контакті. Він може тільки дозволити їй робити те, що вона хоче, і тільки намагатися вжити якихось заходів, щоб не сталось найгіршого. Реальні й нормальні стосунки між дітьми та дорослими, які ґрунтуються на тому, що на світі одночасно живуть разом люди всякого віку, внаслідок цього руйнуються. Тобто суттю першого фундаментального припущення є те, що воно бере до уваги тільки колектив, а не окрему дитину.

Що ж до дитини, яка перебуває в колективі, їй у ньому, звичайно, набагато гірше, ніж без нього. Бо влада колективу, навіть дитячого, є завжди значно жорстокішою й тиранічнішою, аніж навіть найсуворіша влада окремої особи. Якщо подивитися на це з погляду окремої дитини, її шанси збунтуватися або діяти на власний розсуд практично дорівнюють нулю; вона вже не перебуває в стані поєдинку, хай навіть вельми нерівного, з особою, яка має, зрозуміло, абсолютну перевагу над нею, але в протистоянні з якою вона може, проте, розраховувати на підтримку інших дітей, своїх однолітків; вона перебуває радше в становищі, безнадійному за самим своїм визначенням, коли меншість одинака протистоїть абсолютній більшості всіх інших. Не так багато дорослих людей змогли б витримати подібну ситуацію, навіть якщо вона не підтримується зовнішніми засобами примусу; що ж до дітей, вони просто безпорадні в такому становищі.

Таким чином, будиши звільненою від влади дорослих, дитина не тільки не стає звільненою, а й потрапляє під значно жакливішу і справді

тиранічну владу – тиранію більшості. В будь-якому разі результатом є те, що діти виявляються, так би мовити, вигнаними зі світу дорослих. Вони тепер або покинуті напризволяще, або залежать від тиранії свого власного колективу, проти якого, через його чисельну перевагу, вони не можуть повставати, з яким, тому що вони діти, вони не можуть сперечатися і з якого вони не можуть втекти до якогось іншого світу, бо світ дорослих є для них зачиненим. Реакцією дітей на цей тиск є або конформізм, або дитяча злочинність, або й те, й те водночас.

Друге фундаментальне припущення, яке стало предметом розгляду у зв'язку з теперішньою кризою, стосується викладання. Під впливом сучасної психології й підпорядкована доктрині прагматизму, педагогіка розвинулася в науку викладання загалом, цілком абстрагуючись від того фактичного матеріалу, який викладається. Вчитель, як вважали, – це людина, яка просто може чогось навчати; його фахове вміння полягає у викладанні, а не у володінні якимось спеціальним предметом. Такий напрям думок, як ми скоро побачимо, природним чином дуже тісно пов'язаний з одним фундаментальним припущенням щодо викладання. Крім того, за останні десятиріччя він спричинився до вельми прикрого нехтування опанування вчителями їхніх конкретних предметів, а надто в державних середніх школах. Оскільки вчителю не треба знати свій власний предмет, часто-густо трапляється так, що він випереджає свій клас у знаннях навряд чи більше, ніж на одну годину. А це, у свою чергу, означає не тільки те, що учні фактично залишаються сам-на-сам зі своїми власними можливостями, а й що найлегітимніше джерело авторитету вчителя як особи, що, хоч би як ми на неї не дивилися, все-таки знає більше від нас і може зробити більше, ніж ми, втрачає свою ефективність. Внаслідок чого неавторитарному вчителю, який волів би утримуватись від будь-яких методів примусу, бо він може покластися на свій авторитет, не знаходиться більше місця.

Однак ця згубна роль, яку педагогіка й вчительські коледжі відіграють у теперішній кризі, стала можливою тільки завдяки сучасній теорії навчання. Це було, якщо спростити, логічним засто-

суванням *третього* фундаментального припущення в нашому контексті, припущення, якого новітній світ дотримувався протягом сторіч і яке знайшло своє концептуальне втілення у прагматизмі. Це фундаментальне припущення полягає в тому, що ви можете знати й розуміти тільки те, що ви зробили самі, і його застосування до сфери освіти й виховання є настільки ж примітивним, як і очевидним: замінити, наскільки це можливо, процес навчання діяльністю. Причиною того, що опануванню вчителем його конкретного предмета не надавалося належного значення, було бажання примусити його постійно здійснювати викладацьку діяльність у такий спосіб, щоб він не намагався, як то кажуть, передавати «мертві знання», а, навпаки, демонстрував би, як вони «виробляються». Свідомою метою було не навчати знань, а впроваджувати навички, і в результаті інститут навчання перетворився на систему професійних закладів, які настільки ж успішно навчали того, як управляти автомобілем, або користуватися друкарською машинкою, або, що навіть більш важливо для «вміння» жити, як порозумітися з іншими людьми й набутти популярності, наскільки вони були неспроможні зробити так, щоб діти опанували необхідний мінімум знань, передбачених стандартною програмою.

Однак цей опис є неточним не тільки тому, що він містить явні перебільшення з метою підкреслити суть, а й тому, що не враховує, наскільки в цьому процесі було приділено спеціальну увагу стиранню, по можливості, відмінностей між грою і працею – на користь першої. Гра розглядалася як найбільш жива і найвідповідніша форма поведінки дитини в навколишньому світі, як єдиний вид діяльності, що спонтанно розвивається й цілком відповідає дитячому менталітету. Вже те, чого може навчити гра, виправдовує її спонтанність. Характерна для дитини активність, як вважалося, реалізується в грі; навчання в старому розумінні, через примус дитини до пасивної поведінки, примушує її відмовитися від власної ігрової ініціативи.

Тісний зв'язок між цими двома речами (заміною навчання діяльністю, а праці – грою) можна проілюструвати на прикладі викла-

дання мов: дитина має навчатися через розмову, тобто через діяльність, а не через вивчення граматики й синтаксису; інакше кажучи, вона повинна вивчити іноземну мову так само, як немовля вивчає свою рідну мову: немовби граючись і в безперервності простого існування. Окремо від питання, чи можливо це взагалі чи ні – так, можливо, до певної міри, але тільки в тому випадку, якщо хтось може утримувати дитину протягом усього дня в іншомовному середовищі – цілком очевидно, що така процедура передбачає свідому спробу утримувати старшу дитину якомога довше на рівні немовляти. Єдине, що має готувати дитину до життя в світі дорослих, – поступове прищеплення звички до праці, а не до гри, – відкинуто на користь автономії світу дитинства.

Хоч би яким був зв'язок між дією та знанням і хоч би якою була обґрунтованість цієї прагматичної формули, її застосування у сфері виховання, тобто до процесу навчання дитини, має тенденцію абсолютизувати світ дитинства так само, як і у випадку першого фундаментального припущення – як ми вже відзначали. Тут також, під приводом поваги до незалежності дитини, її відокремлюють від світу дорослих і утримують штучно у своєму власному світі, якщо його можна так назвати. Таке утримування дитини у своєму власному «світі» є штучним тому, що воно розриває природні стосунки між дорослими й дітьми, які складаються, окрім іншого, з навчання і вивчення, й водночас не враховує, що дитина – це людська істота, яка розвивається, і що дитинство є тимчасовою стадією, підготовкою до зрілого віку.

Теперішня криза в Америці походить від визнання деструктивності цих фундаментальних передумов та розпачливих спроб реформувати всю педагогічну систему, тобто перебудувати її повністю. Що насправді було зроблено в цьому відношенні (окрім планів величезного збільшення обсягу всілякого обладнання для вивчення фізичних наук і технологій), - це не виходить за межі звичайного відновлення колишніх засад: викладання знову ґрунтуватиметься на авторитеті; ігри під час уроків будуть припинені, а серйозна праця знову запроваджена; акцент

буде перенесений із факультативних навичок на знання, передбачені програмою; і нарешті, ведуться навіть розмови про перегляд теперішніх програм із урахуванням потреб учителів, щоб вони самі мали змогу чогось навчитися, перш ніж з'явитися перед дітьми.

Ці реформи, які ще тільки обговорюються й відповідають суто американським інтересам, мало торкаються нашої теми. Я не маю можливості обговорювати й більш технічне за своїм характером, а в далекій перспективі, може, навіть і важливіше питання, як змінити програми початкових та середніх шкіл в усіх країнах із тим, щоб повністю відобразити в них нові вимоги сучасного світу. Що є важливим для нашої аргументації, то це подвійність питання. По-перше, які аспекти новітнього світу та його кризи спричинилися до кризи виховання, тобто якими є дійсні причини того, що впродовж десятиріч те, що обговорювалося й здійснювалося, перебувало в такій кричущій суперечності зі здоровим глуздом? І по-друге: чого ми можемо навчитися з цієї кризи щодо суті виховання (не в тому розумінні, що кожен завжди може зробити висновки з помилок, яких не слід було робити, а радше міркуючи над роллю, яку відіграють освіта й виховання в кожній цивілізації, тобто над тими зобов'язаннями, що їх накладає існування дітей на кожне людське суспільство). Ми почнемо з другого питання.

III

Криза виховання в будь-якому випадку має дати поштовх до серйозної стурбованості, навіть якби вона не відбивала, як це має місце в теперішній ситуації, більш загальну кризу й нестабільність новітнього суспільства. Бо освіта й виховання належать до найелементарніших та найнеобхідніших видів діяльності людського суспільства, яке ніколи не залишається незмінним, а постійно оновлюється через народження, через прихід нових людських істот. Ці прибульці, до того ж, не є досконалыми, а перебувають у становленні. Таким чином, дитина як суб'єкт виховання постає перед педагогом у подвійному аспекті: вона нова в цьому незнайомому їй світі, й вона пере-

живає становлення, вона є новою людською істотою в процесі становлення. Цей подвійний стан аж ніяк не є самоочевидним і його не можна прикласти до тваринних форм життя; він відповідає подвійному відношенню, відношенню до світу, з одного боку, та відношенню до життя, з другого. Щодо стадії становлення, то дитина подібна до всіх живих істот; щодо життя та його розвитку дитина – це людська істота в процесі становлення, так само, як кошеня – це кіт, який переживає процес становлення. Але дитина є новачком тільки у своєму відношенні до світу, який існував до неї й існуватиме після її смерті й у якому вона проведе життя. Якби дитина була не новачком у цьому людському світі, а просто незавершеним людським створінням, виховання мало би бути тільки функцією життя і не складалося б з чогось іншого, окрім тієї турботи про збереження життя й того навчання та засвоєння звичок до виживання, що ми їх спостерігаємо у всіх тварин, які дбають про своїх малят.

Але батьки людини не тільки приводять її у світ через зачаття й пологи, а й знайомлять її з цим світом. Займаючись вихованням, вони беруть на себе подвійну відповідальність: за життя і розвиток дитини та за продовження існування світу. Ці дві відповідальності аж ніяк не збігаються; вони навіть можуть увійти в конфлікт одна з одною. Відповідальність за розвиток дитини обертається в певному розумінні проти світу: дитина потребує особливого захисту й турботи для того, щоб світ не заподіяв їй нічого поганого. Але й світ також потребує захисту від перевантаження та руйнування, які загрожують йому щоразу, коли на нього навалюється безліч нових людей із приходом кожного покоління.

Усе живе, а не тільки рослинний світ, постає з темряви, і хоч би яким сильним був його природний потяг до світла, воно, проте, потребує безпеки темряви, щоб узагалі вирости. Цілком імовірно, що саме з цієї причини діти видатних людей так часто погано закінчують. Слава проникає крізь чотири стіни, вторгається в їхнє особисте життя, приносячи з собою, а надто за нинішніх умов, сліпуче сяйво суспільної цікавості, яка затоплює все в особистому житті того, ким цікавляться,

тому в дитини не залишається схованки, де вона могла б спокійно зростати. Але таке саме руйнування реального життєвого простору відбувається при будь-яких спробах перетворити дітей на частку суспільного світу. В таких групах ровесників виникає тоді суспільне життя вельми своєрідного типу й, окрім того факту, що воно не є реальне і що вся спроба жити ним є оманною, існує ще згубний факт, що діти – тобто людські істоти, які переживають процес становлення, але ще не є досконалими, – змушені виставляти себе незахищеними під сліпуче проміння сцени суспільного життя.

Що новітня педагогіка, тією мірою якою вона намагається влаштувати окремий світ дітей, руйнує умови, необхідні для життєвого розвитку й зростання, це очевидно. Але дивує те, що шкода, заподіювана дитині, яка розвивається, є результатом діяльності новітньої педагогіки, бо ця ж таки педагогіка проголошувала, що її виключною метою є служіння дитині, й повставала проти методів минулого, які замало враховували внутрішню природу та потреби дитини. «Сторіччя дитини», якщо можна так висловитися, мало на меті емансипувати дитину й звільнити її від стандартів, запозичених зі світу дорослих. Як тоді могло статися, що найелементарніші умови життя, необхідні для зростання й розвитку дитини, були не помічені або просто знехтувані? Як могло статися, що дитину вкинули в атмосферу, яка більше, аніж будь-що, характеризує світ дорослих, тобто в суспільний світ, відразу після того, як дійшли висновку, що помилкою всіх попередніх педагогічних систем було те, що вони дивилися на дитину, як на маленького дорослого?

Причина такого дивовижного стану справ безпосередньо не має нічого спільного з вихованням; її можна відшукати радше в судженнях та упередженнях про природу особистого життя й суспільного світу та їхніх взаємовідносин, які були характерними для суспільства від початку новітнього часу і які педагоги, коли вони нарешті розпочали (відносно пізно) модернізацію виховання, сприйняли як самоочевидні припущення, не подумавши про ті наслідки для життя дитини, що неминуче мали виникнути. Особливістю сучасного суспільства, причому аж ніяк не самоочевидною, є те, що воно розглядає життя, тобто земне життя

індивіда, як і життя його родини, як найвище благо; і з цієї причини, на противагу всім попереднім сторіччям, воно звільнило це життя та всі види діяльності, що стосувалися його збереження й збагачення, від таємниці особистого і виставило його на світло суспільного загалу. Саме це становить реальний зміст емансипації робітників та жінок, не як особистостей, звичайно, а як елементів, що виконують необхідні функції в життєвому процесі суспільства.

Останніми, кого було втягнуто в цей процес емансипації, стали діти, а те, що означало дійсне звільнення для робітників і жінок (бо вони були не тільки робітники й жінки, а й особистості, які через це мали якісь претензії до суспільного світу, а саме – хотіли дивитись і бути побаченими, говорити і бути почутими), стало виявом байдужості і зради стосовно дітей, які перебувають ще на тій стадії, коли простий факт існування й зростання переважає фактор особистості. Що більше сучасне суспільство нехтує відмінність між приватним і публічним, між тим, що може процвітати тільки у схованці, і тим, що відчуває потребу привселюдно хизуватися перед усіма, тобто що більше воно вторгається в простір між особистою та публічною сферами, причому особисте стає в ньому публічним і навпаки, то складнішою стає ситуація для дітей, які за своєю природою потребують безпечної схованки, щоб дозрівати непотривоженими.

Хоч би якими серйозними були ці порушення умов для життєвого розвитку дітей, зрозуміло, що вони були цілком неумисними; головною метою всіх зусиль новітньої педагогічної системи був добробут дитини, – це факт, який, зрозуміло, не стає менш істинним, якщо навіть ті затрачені зусилля не завжди сприяли дитячому добробутові в такий спосіб, на який покладалися надії. Цілком інша ситуація у сфері педагогічних завдань, адресованих тепер уже не дитині, а молодій людині, прибульцеві й незнайомцю, що народився у світі, який вже існував і був йому незнайомий. Ці завдання, передовсім, але не виключно, входять до відповідальності шкіл; бо саме там навчають і навчаються; невдача в цій галузі є сьогодні найгострішою проблемою в Америці. Що ж за цим криється?

За нормальних умов дитина вперше знайомиться зі світом у школі. Але школа – це ні в якому разі не світ, і вона не повинна ним прикидатися; це радше інституція, місце для якої ми відводимо десь між приватним володінням (домівкою) і рештою світу, щоб зробити перехід від сім'ї до світу взагалі можливим. Відвідання школи при цьому вимагає не сім'я, а держава, тобто суспільний світ, а відтак для дитини школа, по суті, представляє світ, хоча насправді вона не є світом. На цій стадії виховання дорослі, безперечно, ще раз беруть на себе відповідальність за дитину, але відтепер це вже відповідальність не так за життєвий добробут малечі, яка підростає, як за те, що ми звичайно називаємо вільним розвитком притаманних людині якостей і талантів. А це, із загальноприйнятого і істотного для нас погляду, є унікальністю, що відрізняє кожну людську істоту від будь-якої іншої, якість, завдяки якій вона не тільки новоприбулець у цьому світі, а й щось таке, чого ніколи тут раніше не було.

Оскільки дитина ще не обізнана зі світом, її треба поступово знайомити з ним; оскільки вона є чимось новим, треба подбати про те, щоб це нове реалізувало себе в тому світі, яким він є. В будь-якому випадку, проте, педагоги виступають тут стосовно молодих як представники світу, за який вони мають узяти на себе відповідальність, хоча самі вони його не створювали, а може навіть хотіли б, потай чи відверто, щоб він був не таким, яким він є. Ця відповідальність не випадково накидається педагогам; вона зумовлена тим фактом, що дорослі знайомлять дітей зі світом, який постійно змінюється. Кожен, хто відмовляється приєднатися до спільної відповідальності за світ, не повинен мати дітей і йому не можна дозволити брати участь у їхньому вихованні.

В процесі виховання ця відповідальність за світ набуває форми авторитету. Авторитет педагога й кваліфікація вчителя – не одне й те саме. Хоча достатній ступінь кваліфікації є абсолютно необхідним для утворення авторитету, найвища з усіх можливих кваліфікацій сама по собі ніколи не породжує авторитету. Кваліфікація вчителя складається зі знання світу та вміння передати це знання іншим, але його авторитет

грунтується на прийнятій ним на себе відповідальності за світ. Наодинці з дитиною це виглядає так, ніби він є представником усіх дорослих, який показує на речі й пояснює їх дитині: «Оце і є наш світ».

Ми всі знаємо, як виглядають сьогодні справи з авторитетом. Хоч би як ми ставилися до цієї проблеми, очевидно, що в громадському та в політичному житті авторитет або взагалі не грає ніякої ролі (бо насильство й терор, запроваджені в тоталітарних країнах, не мають, зрозуміло, нічого спільного з авторитетом), або ця роль є вельми спірною. Але це просто означає, що, по суті, люди не бажають вимагати від будь-кого або довірити будь-кому прийняття відповідальності за все інше, бо завжди, коли існував справжній авторитет, він поєднувався з відповідальністю за стан справ у світі. І якщо ми усуваємо авторитет від політичного та громадського життя, це може означати, що відтепер рівна відповідальність за стан справ у світі вимагається від кожного. Але це може також означати, що претензії на володіння світом і намагання наказувати в ньому свідомо чи несвідомо відкидаються; ніхто не мусить тепер брати на себе відповідальність за світ, причому відповідальність за те, щоб віддавати накази, – не меншою мірою, ніж відповідальність за те, щоб підкорятися їм. Немає сумніву, що до сучасної втрати авторитету причетні обидві тенденції, які діють водночас і часто змішуються одна з одною.

На протилежність цьому, у сфері виховання-освіти може не бути такої двозначності щодо причин нинішньої втрати авторитету. Діти не можуть відкинути авторитету вихователя, так ніби вони зазнають гноблення з боку дорослої більшості, – хоча навіть такий абсурдний погляд на дітей як на пригноблену меншину, що потребує визволення, був випробуваний у сучасній практиці виховання. Авторитет був дискредитований дорослими, а це може означати тільки одне: що дорослі відмовилися взяти на себе відповідальність за той світ, у який вони привели дітей.

Існує, звичайно, зв'язок між втратою авторитету в громадському та політичному житті й в приватних неполітичних сферах сім'ї та школи. Що радикальнішою є недовіра до авторитету в громадській сфері, то

більшою, природно, стає ймовірність того, що приватна сфера не залишиться непорушеною. Є один додатковий фактор (і дуже можливо, що він є вирішальним), який полягає в тому, що з давніх-давен ми призвичаєні нашою традицією політичної думки розглядати авторитет батьків над дітьми, авторитет учителів над учнями як модель для зрозуміння політичного авторитету. Саме цій моделі, яка відома ще від часів Платона та Арістотеля, ми завдячуємо те, що поняття авторитету в політиці стало таким двозначним. Воно ґрунтується, передусім, на визнанні такої абсолютної переваги, яка ніколи не існує серед дорослих і яка, з погляду людської гідності, ніколи не повинна там існувати. По-друге, вона тотожна моделі дитячих ясел, а отже, ґрунтується на суто тимчасовій перевазі й тому починає суперечити самій собі, якщо прикласти її до стосунків, які не є тимчасовими за своєю природою, таких, як стосунки між правителями й тими, ким правлять. Отже, в самій природі проблеми (тобто як у природі теперішньої кризи авторитету, так і в природі традиційної політичної думки) криється те, що втрата авторитету, яка почалася в політичній сфері, неминуче закінчиться в приватній; й аж ніяк не випадково, що місце, де політичний авторитет було вперше підірвано (тобто Америка), стало тим місцем, де сучасна криза виховання відчувається найбільше.

Загальна втрата авторитету навряд чи могла б знайти радикальніше вираження, ніж через своє вторгнення в неполітичну сферу, в якій авторитет здається продиктованим самою природою й незалежним від усіх історичних змін та політичних умов. З другого боку, сучасна людина не могла б ясніше виразити своє невдоволення світом, свою відразу до всього суцього, яким воно тепер є, ніж через відмову взяти на себе, перед дітьми, відповідальність за все це. Це виглядає так, ніби батьки щодня кажуть: «У цьому світі навіть ми не почуваємося в безпеці у себе вдома; як поводитись у цьому світі, що треба знати, чого треба навчитися, – це для нас теж загадка. Спробуйте самі зробити все, що зможете; в усякому разі, ви не маєте права вимагати від нас звіту. Ми невинні, ми в тому, що стосується вас, умиваємо руки».

Такий напрям думок не має, зрозуміло, нічого спільного з тим революційним бажанням запровадити новий світовий порядок – *Novus Ordo Seclorum*, – яке надихало колись Америку; це радше симптом тієї сучасної відчуженості від світу, яку можна спостерігати всюди, але яка виявляє себе в особливо радикальній та розпачливій формі в умовах масового суспільства. Справді, новітні педагогічні експерименти, й не тільки в Америці, набули вельми революційних поз, і це, до певної міри, збільшило труднощі реальної оцінки ситуації й призвело до певної плутанини при обговоренні цієї проблеми, але ж «революційності» новітніх тенденцій у сфері виховання суперечить той очевидний факт, що доки Америка справді надихалася революційним духом, вона ніколи не мріяла про запровадження нового порядку в галузі освіти, а, навпаки, залишалася цілком консервативною в цих питаннях.

Щоб уникнути непорозуміння: мені здається, що консерватизм, у розумінні збереження, є самою суттю педагогічної діяльності, завдання якої – завжди щось плекати й щось захищати – дитину від світу, світ від дитини, нове від старого, старе від нового. Навіть усебічна відповідальність за долю світу, яку при цьому беруть на себе, має, зрозуміло, консервативний характер. Але це добре тільки для виховання чи, радше, для стосунків між дорослими й дітьми, а не для політики, де ми маємо справу зі стосунками між дорослими й рівними їм. У політиці таке консервативне ставлення (що сприймає світ таким, який він є, намагаючись лише зберегти статус-кво) може тільки спричинитися до руйнування, тому що світ, загалом і зокрема, неunikно підвладний руйніщій дії часу, якщо люди не будуть сповнені рішучості втручатися в його плін, щось змінювати, створювати щось нове. Слова Гамлета «Час розладнавсь. То хто ж мене прокляв, прирік на те, щоб я усе владнав?» є більш-менш слушними для кожного нового покоління, хоча з початку нашого сторіччя вони, либонь, набули значно більшої переконливості, ніж це було досі.

По суті, ми завжди готуємо дітей до життя у світі, який розладнався або розладнується, бо люди звичайно перебувають у ситуації, коли світ створюється руками смертних, щоб служити їм домівкою

протягом обмеженого часу. Оскільки світ створюється смертними, він зношується; а що він постійно змінює своїх мешканців, то ризикує стати так само смертним, як і вони. Для збереження світу за умов, коли вік його творців і мешканців є коротким, він має постійно оновлюватися. Отже, виховання слід спрямовувати на те, щоб таке оновлення ставало можливим, хоча, звичайно, його ніколи не можна гарантувати. Наші надії завжди пов'язані з тим новим, що приносить із собою кожне покоління; але саме тому, що ми можемо покладати свої надії тільки на це, ми все руйнуємо, коли намагаємось управляти новим, коли ми, старі, диктуємо, яким воно мусить бути. Саме задля того, що є нового та революційного в кожній дитині, виховання має бути консервативним; воно повинне зберігати цю новизну й включати її як щось нове в старий світ, котрий, хоч би як революційно він поведився, завжди є, з погляду наступного покоління, таким, що пережив себе і близький до руїни.

IV

Справжня трудність у сучасному вихованні полягає в тому, що, попри всі модні розмови про новий консерватизм, навіть того мінімуму консерватизму та консервативного мислення, без яких воно є просто неможливим, досягти в наш час надзвичайно важко. Для цього є дуже істотні причини. Криза у сфері виховання тісно пов'язана з кризою традиції, тобто з кризою нашого ставлення до сфери минулого. Вихователів доводиться особливо важко в умовах цієї кризи, оскільки бути посередником між старим і новим – це якраз його завдання, і саме його фах вимагає від нього глибокої поваги до минулого. Упродовж багатьох сторіч, тобто протягом усього спільного періоду римсько-християнської цивілізації йому не треба було плекати в собі цю особливу якість, бо повага до минулого була істотною складовою римського менталітету, яка з приходом християнства не змінилася й не закінчилася, а тільки перейшла на інші засади.

Самою суттю римського спрямування думок (хоча це й не так для кожної цивілізації або навіть для західної традиції, взятої в цілому) було

розглядати минуле як зразок для сучасного, а предків, у кожному окремому випадку, – як приклади і взірці для їхніх нащадків; а також вірити, що всяка велич виходить із того, що було, і тому найбільш завидним для людини віком є старість, бо чоловік старий, оскільки він уже майже предок, може бути іншим за приклад, як треба жити. Все це входить у суперечність не тільки з нашим світом і всією новітньою епохою, починаючи з Відродження, а й, наприклад, з давньогрецьким ставленням до життя. Коли Гете казав, що старіти означає «поступово відходити від світу видимостей», – це був вислів у душі стародавніх греків, для яких поняття «бути» і «здаватися» збігалися. Римська концепція полягає, натомість, у тому, що саме з постарінням і поступовим відходом від товариства смертних людина досягає найхарактернішої для неї форми буття, хоча щодо світу видимостей, вона перебуває в процесі зникнення; бо тільки тепер вона наближається до існування, в якому вона буде авторитетом для інших.

На незайманому підґрунті такої традиції, згідно з якою виховання має політичні функції (і це було унікальним явищем), справді відносно легко знаходити правильні рішення у сфері виховання, навіть не замислюючись бодай на мить над тим, що ж відбувається в дійсності, настільки специфічний ідеал педагогічних принципів відповідає основним етичним та моральним нормам суспільства в цілому. Виховувати, за словами Полібія, означало просто «показати тобі, що ти в усьому гідний своїх предків», і в цій справі педагог міг бути «партнером-суперником» і «партнером-співробітником», бо він також, хоча й стояв на вищому щаблі, проходив свій життєвий шлях, озираючись на минуле. Партнерство й авторитет є в цьому випадку дійсно не чим іншим, як двома сторонами однієї проблеми, а авторитет вчителя є міцно закоріненим у всебічному авторитеті минулого як такого. Сьогодні, проте, ми не перебуваємо в такому становищі; і немає особливого глузду в тому, щоб поводитися так, немовби ми все ще на правильному шляху, та тільки, так би мовити, випадково з нього зійшли, зберігаючи, проте, спроможність коли завгодно відшукати його знову. Це означає, що всюди, де ми масмо в сучасному світі кризу, ми не можемо ані просто йти далі, ані

просто повернутись назад. Таке повернення лише привело б нас до тієї самої ситуації, з якої постала криза. Воно просто означало б повторне діяння, – хоча, можливо, й у іншій формі, бо не існує межі для появи нісенітниць та надуманих понять під прикриттям останнього слова науки. З другого боку, проста бездумна настирливість, байдуже, чи штовхає вона в обійми кризи, чи залишається вірною рутині повсякденності, яка наївно вірить, що криза не захопить її приватну сферу життя, може, позаяк вона не рахується з плином часу, тільки призвести до руйнації; вона може, якщо бути точним, тільки побільшити відчуженість від світу, яка нам уже загрожує зусібіч. Говорячи про засади педагогіки, треба брати до уваги цей процес відчуження від світу; можна навіть припустити, що тут ми маємо справу з процесом автоматичним, не забуваючи тільки, що в спроможності людської думки та людської діяльності уривати й зупиняти такі процеси.

Проблема виховання в сучасному світі полягає в тому, що за своєю природою воно не може відмовитись ані від авторитету, ані від традиції, а проте мусить функціонувати у світі, який ані структурований авторитетом, ані об'єднаний традицією. Це, однак, означає, що не тільки вчителі та вихователі, а й усі ми, оскільки ми живемо в одному світі з нашими дітьми й нашою молоддю, повинні ставитися до них зовсім інакше, ніж ми ставимося один до одного. Ми повинні від усіх інших сфер, передовсім від сфери політики, політичного життя рішуче відокремити сферу виховання для того, щоб тільки до неї застосувати поняття авторитету й поваги до минулого, які годяться для неї, але не є головною цінністю й не можуть претендувати на те, щоб бути нею у світі дорослих.

На практиці першим наслідком цього принципу має бути усвідомлення, що функція школи – це навчати дітей, яким є світ, а не повчати їх, як їм жити. Оскільки світ старий, завжди старіший за них, то навчання буде неодмінно спрямоване в минуле, незалежно від того, скільки часу проведе з нами той, хто живе. По-друге, межа, яка має відокремити дітей та дорослих, означає, що не можна ані навчати дорослих, ані поводитися з дітьми так, наче вони дорослі; але ніколи не можна дозволити, щоб ця межа виросла в мур, який

відокремив би дітей від спільноти дорослих так, ніби вони не живуть у одному світі й ніби дитинство – це якась автономна людська держава, здатна існувати за своїми власними законами. Не можна визначити одним загальним правилом, де саме в кожному окремому випадку має полягати межа між дитинством і світом дорослих; лінія цієї межі часто-густо зміщується залежно від віку, від особливостей тієї чи тієї країни, її проводять по-різному у різних цивілізаціях, а також між різними індивідами. Але виховання, на відміну від навчання, мусить мати передбачуваний фінал. У нашій цивілізації цей фінал збігається, либонь, скорше із закінченням коледжу, ніж із закінченням вищої освіти, бо професійна підготовка в університетах або технічних навчальних закладах, хоча завжди має щось спільне з вихованням, є, проте, сама по собі певним видом спеціалізації. Вона більше не має на меті познайомити молоду людину зі світом в цілому, а радше з його окремим, обмеженим сегментом. Не можна виховувати без того, щоб водночас не навчати; виховання без навчання є пустим і тому дуже легко вироджується до рівня морально-емоційної риторики. Але можна легко викладати якісь науки без виховання, і можна вчитися до кінця своїх днів, а проте залишитись невихованим. Всі ці деталі, однак, слід залишити експертам та педагогам.

Що стосується нас усіх і тому не може бути віддане на розсуд вузькій педагогічній науці, то це відносини між дорослими й дітьми взагалі, або, якщо висловити це в більш загальних і точних термінах, наше ставлення до факту народжуваності: того факту, що ми всі приходимо у світ через народження і що світ постійно оновлюється через пологи. Виховання є поняттям, з приводу якого ми маємо вирішити, чи достатньо ми любимо світ, щоб узяти на себе відповідальність за нього і цим урятувати його від тієї руйнації, яка, без оновлення, без приходу нового й молодого, є неминучою. І виховання є також тією сферою, де ми вирішуємо, чи достатньо ми любимо своїх дітей, щоб ані не випхати їх із нашого світу й не залишити напризволяще, ані не позбавити їх шансів розпочати щось нове, щось не передбачене нами, а заздалегідь підготувати їх до необхідного оновлення нашого спільного світу.

КРИЗА КУЛЬТУРИ: її соціальне та політичне значення

I

Минуло вже більш як десять років відтоді, як ми стали свідками дедалі більшої стурбованості серед інтелектуалів із приводу відносно нового явища масової культури. Сам цей термін, вочевидь, походить від не набагато давнішого терміна «масове суспільство»; а мовчазним припущенням, яке лежить у основі всіх дискусій на цю тему, є те, що масова культура, логічно й неминуче, – це культура масового суспільства. Найвизначнішим фактом, що увінчує коротку історію обох термінів, які ще навіть кілька років тому вживалися з відтінком зневаги (виходячи з того, що масове суспільство – це спотворена форма суспільства, а вираз «масова культура» містить у собі суперечність) – це те, що нині вони набули респектабельності і стали предметом безлічі праць та дослідницьких проєктів, головною метою яких, за висловом Гарольда Розенберга, є «застосувати до кітчу інтелектуальні засоби виміру». Ця «інтелектуалізація кітчу» виправдовується на тій підставі, що масове суспільство, подобається це нам, чи ні, вочевидь, нікуди від нас не дінеться в передбачуваному майбутньому; а тому його «культуру», «популярну культуру [не можна] залишити на розсуд юрби»¹. Але питання в тому, чи те, що істинне для масового суспільства, буде істинним і для масової культури, або, іншими словами, чи будуть відносини між масовим суспільством і культурою, *mutatis mutandis* [з певними застереженнями], такими самими, як і відносини суспільства з попередньою культурою.

Питання про масову культуру висуває, передовсім, іншу, фундаментальнішу проблему – проблему вельми складних відносин між суспільством і культурою. Варто тільки згадати, до якої міри весь рух новітнього мистецтва почався з бурхливого бунту митців проти суспільства як такого (а не проти ще невідомого тоді масового суспільства), щоб зрозуміти, наскільки цей колишній зв'язок перестав бути бажаним, а отже, зрозуміти й легку тугу стількох критиків масової культури за золотою ерою суспільства, яке було б порядним і шляхетним. Ця туга сьогодні набагато поширеніша в Америці, ніж у Європі, з тієї простої причини, що Америка, хоча вона й чудово обізнана з варварським філістерством скоробагачків, лише здалеку знайома з таким самим настирливим культурним і освіченим філістерством європейського суспільства, де культура набула снобістської цінності, де вона стала справою набуття освітнього цензу, достатнього для суджень про культуру; цієї нестачею досвіду можна навіть пояснити, чому американські література й мистецтво почали раптом відігравати таку вирішальну роль у розвитку сучасного мистецтва і чому вони спромоглися зробити свій вплив відчутним у країнах, чий інтелектуальний та мистецький авангард розвинув у собі таку чітко виражену антиамериканську спрямованість. З цього, однак, випливає той сумний факт, що глибинний дискомфорт, який саме слово «культура» викликає, либонь, якраз у тих, хто є її найпершими представниками, може бути не поміченим або не осмисленим у його симптоматичній значущості.

І все ж, пройшла чи не пройшла та чи та окрема країна через усі стадії розвитку суспільства, який відбувався від початку новітньої доби, масове суспільство, вочевидь, виникає тоді, коли «маса населення інтегрується в суспільство»². А що суспільство, в розумінні «добропорядного суспільства», завжди включало в себе ті верстви населення, які були наділені не тільки добробутом, а й дозвіллям, тобто часом, що міг бути присвячений «культурі», поява масового суспільства справді означає зовсім новий етап, на якому маса населення настільки звільняється від тягаря фізично виснажливої праці, що в неї також з'являється достатньо часу для «культури». Отже, масове суспільство

й масова культура здаються справді взаємопов'язаними явищами, але їхнім загальним знаменником є не маса, а радше суспільство, в яке маси тепер також інтегруються. Історично, як і концептуально, масовому суспільству передувало просто суспільство, яке є не більш загальним поняттям, аніж суспільство масове; воно також може бути датоване й описане історично; воно, звичайно ж, давніше за масове суспільство, але не давніше за новітню добу. Фактично всі характеристики, відкриті на сьогодні психологією в масовій людині: її самотність (а самотність не є ані ізоляцією, ані відокремленістю, бо не пов'язана з умінням пристосуватися); її схильність збуджуватися й відразу до норм; її спроможність до споживання в поєднанні з нездатністю оцінювати або навіть розрізнити; а насамперед, її егоцентризм і та фатальна відчуженість від світу, яку від часів Руссо трактують як самовідчуженість, – всі ці характерні риси спершу сформувалися в добропорядному суспільстві, яке, в плані кількості, аж ніяк не було масовим.

Добропорядне суспільство, наскільки ми знаємо його з вісімнадцятого і дев'ятнадцятого сторіч, можливо, веде свій початок від європейських дворів епохи абсолютизму, особливо від придворного суспільства Людовіка XIV, який так добре знав, як звести французьке дворянство до політичної незначущості простими засобами скупчення його у Версалі, перетворення дворян на царедворців і розколу їх через інтриги, створення політичних угруповань та нескінченні плітки, що лихоманили все це постійне зібрання. Так, справжнім попередником роману, цієї цілком новітньої форми мистецтва, були не давні оповідки про авантюристів та рицарів, а радше «Мемуари» Сен-Симона, тоді як власне роман передбачив піднесення суспільних наук, як і психології, що досі приділяють головну увагу конфліктам між суспільством та «індивідом». Справжнім попередником новітньої масової людини є саме цей індивід, що був визначений і фактично відкритий тими, хто, подібно до Руссо у вісімнадцятому сторіччі або Джона Стюарта Мілла у дев'ятнадцятому, відкрито збунтувалися проти суспільства. Відтоді сюжет про конфлікт між суспільством та

його індивідами не раз повторювався як у дійсності, так і в художніх творах; новітній і більше не новітній індивід становить невід'ємну частку суспільства, у змаганні з яким він намагається утвердити себе і якому завжди віддає все, що має в собі найкращого.

Існує, однак, важлива відмінність між більш ранніми стадіями суспільства і масовим суспільством у плані ситуації з індивідом. Доки суспільство було обмежене певними класами населення, шанси індивіда вистояти проти його (суспільства. – *Ред.*) тиску були непогані; адже в межах населення тоді існував інший несуспільний прошарок, куди індивід міг утекти, й одна з причин, чому ці індивіди так часто приєднувалися до революційних партій, – це те, що вони відкривали в тих, хто не був прийнятий до суспільства, певні характеристики людяності, які в суспільстві стерлися. Це знову ж таки знайшло свій вияв у романі, в добре відомому вихвалюванні робітників та пролетарів, а також – більш тонко, – у тій ролі, що її було відведено гомосексуалам (приміром, у Пруста) або євреям, тобто тим групам, які ніколи не були повністю абсорбовані суспільством. Те, що революційний запал у дев'ятнадцятому й двадцятому сторіччях був набагато більше спрямований проти суспільства, аніж проти держав та урядів, зумовлено не тільки домінуванням соціального питання в розумінні подвійної категорії злиднів та експлуатації. Нам досить тільки перечитати свідчення часів Французької революції і згадати, як багато сама концепція *le peuple* набула додаткового змісту на ґрунті «широкого» обурення (як сказали б Руссо і навіть Робесп'єр) корупцією та лицемірством салонів, щоб зрозуміти, якою була справжня роль суспільства протягом дев'ятнадцятого сторіччя. Чимала частка розпачу індивідів за умов масового суспільства виникає внаслідок того, що згаданих шляхів для втечі тепер уже не існує, бо суспільство втягло в себе усі верстви населення.

Тут нас, однак, не обходить конфлікт між індивідом і суспільством, хоча важливо зауважити, що останнім індивідом, який залишається в масовому суспільстві, певно, є митець. Наш інтерес стосується культури, або, точніше, того, що відбувається з культурою за різних умов у су-

спільстві й у масовому суспільстві, й тому наша зацікавленість митцем обумовлена не так його суб'єктивним індивідуалізмом, як тим фактом, що він, у кінцевому підсумку, є автентичним виробником тих об'єктів, що їх залишає після себе кожна цивілізація як свою сутність і як тривале свідчення того духу, яким вона жила. Те, що саме творці найвищих досягнень культури, а саме творів мистецтва, виступають проти суспільства і що весь розвиток новітнього мистецтва (який разом із розвитком науки залишиться, либонь, найбільшим досягненням нашої епохи) мав розпочатися з цієї ворожнечі до суспільства й залишитися з нею до сьогодні, показує, що антагонізм між суспільством та культурою виник ще до розвитку масового суспільства.

Звинувачення, яке митець, на відміну від політичного революціонера, висунув проти суспільства, було досить чітко підсумоване наприкінці вісімнадцятого сторіччя одним словом, яке відтоді повторювалося й переповторювалося не одним поколінням. Це слово «філістерство». Його походження, дещо давніше за його специфічну функцію, не має тут великого значення; вперше його було вжито у німецькому студентському жаргоні для розрізнення *town from gown**, причому біблійна асоціація вказувала на те, що є небезпека потрапити в руки цього ворога, який має значно більші сили. Коли воно вперше було вжите як термін, – здається, німецьким письменником Клеменсом фон Brentано, який писав сатири на філістерів *vor, in und nach der Geschichte***, – воно позначило менталітет, за якого про все судять із погляду негайної користі та «матеріальної цінності», а тому зневажають ті малоцінні предмети та види діяльності, які пов'язані з культурою і мистецтвом. Все це звучить досить знайомо навіть сьогодні, і цікаво відзначити, що навіть такі найсучасніші жаргонні слова, як «square»***, можуть бути знайдені в ранньому памфлеті Brentано.

Якби справа на цьому й закінчилася, якби основний докір, адресований суспільству, обмежився браком у нього культури та інтересу до

* Міста від мантиї, тобто мішанина від ученого (*англ.*).

** Доісторичних, історичних і постісторичних (*нім.*).

*** Квадратний (*англ.*); також жаргонний термін, що позначає тупого обивателя.

мистецтва, то явище, яке ми тут досліджуємо, було б значно менш складним, ніж воно є насправді; з тієї ж таки причини було б зовсім незрозуміло, чому сучасне мистецтво повстало проти «культури» замість просто й відкрито обстоювати свої власні «культурні» інтереси. Суть проблеми полягає в тому, що той різновид філістерства, який пов'язувався лише з «некультурністю» та банальністю, дуже швидко поступився місцем іншому розвитку в тому напрямі, коли суспільство, навпаки, чи не занадто зацікавилось всіма цими так званими культурними цінностями. Суспільство почало монополізувати «культуру» для власних потреб, таких як суспільне становище й статус. Багато в чому цей розвиток був пов'язаний із соціально нижчим становищем європейських середніх класів, які знайшли себе – тільки-но в них з'явився необхідний добробут та дозвілля – у все запеклішій боротьбі проти аристократії та її зневаги до вульгарного добування грошей. У цій боротьбі за соціальний статус культура почала відігравати величезну роль як один з видів зброї, можливо, якнайліпше придатний для того, щоб просунутися нагору в соціальному плані та піднятися «в освіченості» з нижчого рівня, що, як вважалося, відповідає прозі життя, на більшу висоту, де немає місця суворій дійсності, а краса та духовність почувають себе як удома. Ця втеча від реальної дійсності через мистецтво й культуру важлива не тільки тому, що вона надала фізіономії освіченого філістера її найприкметніших рис, а й тому, що вона стала, мабуть, вирішальним фактором у повстанні митців проти їхніх щойно знайдених покровителів; вони відчули небезпеку бути вигнаними з реальної дійсності у сферу чистісінької балаканини, де все ними зроблене може втратити будь-яке значення. Було досить сумнівним компліментом досягти визнання з боку суспільства, яке зробилося настільки «делікатним», що, наприклад, під час ірландського картопляного голоду не захотіло принизити себе або ризикувати тим, що його асоціюють із прикрою дійсністю внаслідок застосування звичайного слова, а визнано за краще відтоді згадувати про цей поширений продукт харчування, кажучи «цей коренеплід». Даний анекдот вміщує в собі, як у горіховій шкаралупі, всю сутність культурного філістера³.

Без сумніву, те, про що йдеться тут, – це щось набагато більше, аніж психологічний стан митців; це об'єктивний статус культурного світу, який, тією мірою, якою він включає в себе матеріальні речі – книжки, картини, статуї, будівлі та музику, – дає змогу осмислити й наповнює свідченнями всю письмову історію країн, націй, а в кінцевому підсумку – й людства. Як такий, єдиний не соціальний і автентичний критерій для оцінки цих специфічних культурних об'єктів дає їхня відносна перманентність і навіть евентуальне безсмертя. Тільки те, що переживе віки, може потім претендувати на право називатися культурним об'єктом. Суттю цієї проблеми є те, що, як тільки безсмертна реліквія минулого стає об'єктом соціальної або індивідуальної витонченості та приписаного їй статусу, вона втрачає свою найважливішу та головну якість, а саме – здатність захопити читача або глядача і перенести його через віки. Саме слово «культура» стало підозрілим якраз через те, що воно вказує на ту «гонитву за досконалістю», яка для Метью Арнолда була тотожна спробам «наздогнати ніжність і світло». Великі твори мистецтва використовуються не за призначенням і в тому випадку, коли слугують цілям самоосвіти або самовдосконалення, а не тільки тоді, коли вживаються для якихось повсякденних потреб; мабуть, настільки ж корисним і законним є розглядати картину для того, щоб поповнити свої знання про певний відрізок історії, як і використати ту саму картину для того, щоб прикрити нею дірку в стіні. В обох випадках об'єкт мистецтва використовується для побічних цілей. У цьому немає нічого поганого, доки ми усвідомлюємо, що таке використання, виправдане воно чи ні, не прилучає нас до мистецтва. Проблема з освіченим філістером не в тому, що він читає класиків, а в тому, що він робить це під впливом таємного мотиву самовдосконалення, абсолютно не усвідомлюючи собі того, що Шекспір або Платон могли б розповісти йому й щось набагато важливіше, аніж про те, як стати освіченішим; проблема в тому, що він утікає у сферу «чистої поезії», аби заховатися там від дійсності, – приміром, від такої «прози життя», як нестача картоплі, – або дивитися на неї крізь вуаль «ніжності й світла».

Всі ми добре знаємо досить сумнівні твори мистецтва, що їх надихала й живила така ідеологія, одне слово, – кітч дев'ятнадцятого сторіччя, чий з історичного погляду такий цікавий брак відчуття форми й стилю тісно пов'язаний з відірваністю мистецтва від дійсності. Дивовижне відновлення образотворчого мистецтва в нашому сторіччі й, либонь, менш очевидне, але не менш реальне відновлення величі минулого почали утверджувати себе в той час, коли добропорядне суспільство втратило свою монополію носія культури разом зі своїм панівним становищем у кількісному складі населення. Що відбулося раніше і, до певної міри, відбувалося й далі, навіть після першої появи новітнього мистецтва, то це розпад культури, чийми «вічними пам'ятниками» є неокласичні, неоготичні та неоренесансні структури, розкидані й сьогодні по всій Європі. В процесі цього розпаду культура, навіть більше, ніж інші реалії, перетворилася на те, що люди почали називати «цінністю», тобто на такий собі суспільно корисний продукт, який міг перебувати в обігу і сплачуватися в обмін на всі види інших вартостей, суспільних та особистих.

Інакше кажучи, спочатку філістер зневажав об'єкти культури як непотрібні, але потім культурний філістер збагнув, що вони є своєрідною валютою, за яку він може купити собі вищий шабель у суспільстві або здобутися на вищу оцінку у власних очах, – тобто вищу, аніж, на його думку, він заслуговував за своїми природними якостями або за походженням. У цьому процесі культурні цінності розглядалися нарівні з будь-якими іншими і були тим же, чим завжди була цінність, – засобом обміну; а переходячи з рук у руки, вони зношувалися, як старі монети. Вони втратили ту властивість, яка первісно притаманна усім об'єктам культури, властивість приковувати нашу увагу і хвилювати нас. Коли це сталося, люди почали говорити про «девальвацію цінностей», а завершення всього процесу настало з «розпродажем цінностей» (*Ausverkauf der Werte*) протягом двадцятих і тридцятих років у Німеччині, сорокових і п'ятдесятих у Франції, коли пішли на спродаж не тільки культурні, а й моральні «цінності».

Відтоді культурне філістерство у Європі стало справою минулого, й хоча в «розпродажі цінностей» можна вбачати сумний фінал великої західної традиції, досі відкритим залишається питання, а чи не легше буде відкрити великих авторів минулого, не спираючись на жодну традицію, ніж викопувати їх із-під покидьків освіченого філістерства. І завдання зберегти минуле без допомоги традиції, а часто й усупереч традиційним нормам і тлумаченням, є одним для всієї західної цивілізації. В інтелектуальному плані, хоча й не в соціальному, Америка і Європа перебувають у однаковій ситуації: нитка традиції обірвана, і ми змушені відкривати минуле для себе, – тобто прочитувати його авторів так, немов їх досі ніхто не читав. При розв'язанні цього завдання масове суспільство є значно меншою для нас перешкодою, ніж добropорядне та освічене суспільство, і я підозрюю, що цей вид прочитання не був чимось незвичайним в Америці дев'ятнадцятого сторіччя саме тому, що ця країна була ще «незайманою пустелею», звідки намагалося втекти стільки американських письменників і митців. Те, що американська діяльність і поезія набули такого виразного і свого власного обличчя, якоюсь мірою пов'язано з цим фактом. Було б справді прикро, якби з дилем та безладу масової культури виникла абсолютно безпідставна й марна туга за станом справ, який нічим не кращий, а лише трохи старомодніший.

Можливо, головна різниця між суспільством і масовим суспільством полягає в тому, що суспільство хотіло мати культуру, цінувало і знецінювало її об'єкти, перетворюючи їх на матеріальні вигоди, застосовувало їх на добро й на шкоду, виходячи зі своїх егоїстичних потреб, але воно не «споживало» їх. Навіть у своїй найзношенішій формі ці речі залишалися речами і зберігали свій певний об'єктивний характер; бувало, вони перетворювалися майже на купу брухту, але не зникали. Масове суспільство, натомість, прагне не культури, а розваг, а ті продукти, що їх пропонує індустрія розваг, фактично споживаються суспільством точнісінько так само, як і інші товари широкого вжитку. Продукти, необхідні для розваг, слугують для задоволення життєвих інтересів суспільства, хоча можуть бути й не

такими необхідними для життя, як хліб та м'ясо. Вони слугують для того, щоб, як кажуть, допомогти згаяти час, а вільний час, який убивають, не є, строго кажучи, дозволлям, – тобто часом, протягом якого ми вільні від усіх турбот і видів діяльності, зумовлених життєвими інтересами, і тому вільні для світу та його культури; це радше залишок часу, який є ще біологічним за своєю природою, залишок від часу, відведеного для праці та сну. Вільний час, який мають заповнити розваги, – це прогалина в біологічно запрограмованому трудовому циклі – у «метаболізмі людини й природи», як казав Маркс.

За сучасних умов ця прогалина постійно збільшується; часу, який має бути заповнений розвагами, стає все більше й більше, проте величезне збільшення обсягу вільного часу не змінює природи часу. Розвага, як і праця та сон, стала невід'ємною частиною біологічного процесу життя. А біологічне життя, працюємо ми чи відпочиваємо, споживаємо щось чи пасивно одержуємо насолоду, завжди є метаболізмом, який годується речами, пожираючи їх. Вигоди, які пропонує нам індустрія розваг, не є «речами», об'єктами культури, переваги яких вимірюються їхньою властивістю підтримувати процес життя і перетворюватися на постійні складові світу, і їх не можна оцінювати, виходячи з цих стандартів; вони також не є цінностями, які існують для вживання та обміну; вони є продуктами споживання і мають бути використані, як і будь-які інші подібні продукти.

Panis et circenses [хліб і видовища] є справді чимось одним цілим; обидва вони потрібні для життя, для його збереження та відновлення, і обидва зникають у процесі життя, – тобто обидва мають постійно вироблятися знову і пропонуватися знову, щоб цей процес не урвався повністю. Стандарти, за якими обидва мають оцінюватися, – це свіжість і новизна, а та міра, до якої ми застосовуємо ці стандарти сьогодні для оцінки культурних, а також художніх об'єктів, речей, що, на загальну думку, залишаються у світі після того, як ми покинемо його, ясно вказує, наскільки потреба в розвагах стала загрожувати світові культури. Проте ця загроза насправді походить не від масового суспільства або індустрії розваг, що обслуговує його потреби. Навпа-

ки, масове суспільство, оскільки воно потребує не культури, а тільки розваг, є, мабуть, меншою загрозою для культури, аніж філістерство добропорядного суспільства; незважаючи на часто згадувану тривогу митців та інтелектуалів, – почасти через їхню нездатність проникнути в галасливу марноту масових розваг, – саме мистецтва й науки, на відміну від усіх видів політичної діяльності, процвітають і далі. В усякому разі, доки індустрія розваг виробляє свої власні продукти споживання, ми можемо не більше закинути їй за недовговічність її виробів, ніж ми можемо дорікнути кондитерові за те, що він виробляє продукт, який треба спожити негайно, бо інакше він зіпсується. Відмінною ознакою освіченого філістерства завжди була зневага до розваг і веселощів, бо від них немає ніякої «користі». Правда полягає в тому, що всі ми потребуємо розваг та веселощів у тій чи тій формі, бо всі ми є суб'єктами великого життєвого циклу, і було б чистісіньким лицемірством або соціальним снобізмом заперечувати, що нас можуть розважати та веселити ті самі речі, які розважають та звеселяють маси наших співвітчизників. Що ж до виживання культури, їй, безумовно, менше загрожують ті, хто присвячує своє дозвілля розвагам, ніж ті, хто заповнює його випадковими просвітницькими дурницями для поліпшення свого суспільного рангу. А якщо йдеться про високе мистецтво, то митцеві навряд чи важче протистояти масивній спокусі масової культури або уберегтися від галасу й омани, що вилітають із-під коліс масового суспільства, ніж уникнути складніших спокус та підступнішого галасу снобів від культури в добропорядному суспільстві.

На жаль, проблема не є такою простою. Індустрія розваг стикається з апетитами, що їм позаздрив би й Гаргантюа, а що її продукція швидко зникає у споживчому морі, то вона мусить пропонувати все нові й нові вироби. У цій ситуації ті, хто працює на засоби масової комунікації, копірсаються в усіх запасниках минулої та сучасної культури в сподіванні знайти там придатний для себе матеріал. Цей матеріал, крім того, не може бути запропонований таким, як він є; його треба переробити для надання йому розважальної форми, він має бути готовим для легкого споживання.

Ера масової культури настає тоді, коли масове суспільство захоплює об'єкти культури, і її небезпека полягає в тому, що життєвий процес суспільства (що, як і всі біологічні процеси, зажерливо втягує все доступне у свій метаболічний цикл) буквально споживає об'єкти культури, з'їдає їх та руйнує. Зрозуміло, я не маю на увазі масові видання. Коли книжки чи картини викидаються на ринок за низькими цінами і розпродуються у великій кількості, це не відбивається на природі об'єктів, про які йдеться. Але їхня природа зазнає впливу, коли ці об'єкти самі змінюються, – переписуються, скорочуються, адаптуються, зводяться на рівень кітчу в репродукціях або в сценаріях для кіно. Це означає не те, що культура стає доступною для мас, а те, що культура руйнується, аби стати придатною для розваг. Результатом цього є не розпад, а загнивання, і ті, хто активно сприяє цьому, – це не композитори з *Тін Пен Еллі*, а особливий вид інтелектуалів, часто добре начитаних і добре поінформованих, чия єдина функція – добирати, розповсюджувати та змінювати об'єкти культури, щоб переконати маси, що «Гамлет» може розважати так само, як і «Моя прекрасна леді», і при тому ще й прислужитися справі освіти. Є багато великих авторів минулого, які пережили сторіччя забуття й нехтування, але досі залишається відкритим питання, чи здатні вони будуть пережити розважальну версію того, про що вони хотіли сказати людству.

Культура належить до об'єктів і є феноменом світу; розваги належать людям і є феноменом життя. Об'єкт культури є ним до тієї міри, до якої він довговічний; його довговічність повністю протилежна функціональності, що є властивістю, яка знову й знову спричиняє зникнення об'єкта з феноменального світу, коли він використовується і стає повністю зношеним. Великим користувачем і споживачем об'єкта є життя суспільства в цілому. Життя індивідуентне до речового наповнення об'єкта; воно наполягає на тому, щоб кожна річ була функціональною, задовольняла певні потреби. Культура опиняється в небезпеці, коли всі життєві об'єкти та речі, вироблені тепер або в минулому, розглядаються як суто функціональні з погляду життєвих інтересів суспільства, немовби вони існують

тільки для задоволення певних потреб, і при такій функціоналізації майже немає сенсу ставити питання, якого порядку є ця потреба – нижчого чи вищого. Що мистецтво має бути функціональним, що собори задовольняють релігійні потреби суспільства, що картина народжується з потреби самовираження індивідуального митця, а дивляться на неї з бажання самовдосконалитися, – усі ці поняття настільки не пов'язані з мистецтвом і в історичному плані є такими новими, що виникає спокуса просто знехтувати їх як новітні забобони. Собори були збудовані *ad majorem gloriam Dei* [у славу Господа]; і хоч вони як будівлі, звичайно ж, використовуються для потреб громади, їхня вишукана краса ніколи не може бути пояснена цими потребами, що з таким самим успіхом можуть бути задоволені в будь-якому невибагливому приміщенні. Їхня краса виходить за межі всіляких потреб, і вона дозволила їм існувати протягом віків; але тоді як краса, краса храмів, як і краса будь-якого світського будинку, виходить за межі потреб та функцій, вона ніколи не виходить за межі світу, навіть якщо зміст виконаної праці є релігійним. Навпаки, саме краса релігійного мистецтва перетворює релігійний та потойбічний зміст і сутність на відчутну матеріальну дійсність; у цьому розумінні все мистецтво є секулярним, а особливістю релігійного мистецтва є лише те, що воно «секуляризує» – матеріалізує і трансформує в «об'єктивне», відчутне, світське за своїм характером, – те, що існувало досі за межами світу, причому байдуже, чи, дотримуючись традиційної релігії, ми відводимо цьому «за межами» місце у потойбічному майбутньому, чи йдемо за сучасними поясненнями й локалізуємо його в найглибших куточках людського серця.

Кожна річ, – чи то предмет ужитку, чи то споживчий товар, чи твір мистецтва, – має певну форму, в якій вона з'явилася на світ, і тільки до тієї міри, до якої вона має форму, можна казати, що це взагалі річ. Серед речей, яких немає в природі й вони є тільки рукотворними, ми розрізняємо корисні об'єкти і твори мистецтва, причому їм усім притаманна певна перманентність – від звичайної довговічності до потенційного безсмертя, коли йдеться про твори

мистецтва. Як такі, вони відрізняються, з одного боку, від споживчих товарів, чия довговічність у світі ледь перевищує час, потрібний для їхнього виготовлення, і, з другого, від продуктів діяльності, таких як події, вчинки й слова, які за своєю суттю є такими швидкоплинними, що навряд чи можуть пережити годину або день своєї появи на світ, якщо вони спершу не збережуться в людській пам'яті, яка організовує їх у розповіді, а потім зафіксує у своїй виробничій діяльності. З погляду простої тривалості, твори мистецтва, безперечно, переважають усі інші речі; оскільки вони довше живуть у світі, аніж будь-що інше, вони є найбільш «світовими» серед усіх речей. Крім того, лише вони є речами, що не мають жодних функцій у життєвому процесі суспільства; строго кажучи, вони виготовляються не для людини, а для світу, який, за своїм визначенням, є тривалішим за життєві відрізки смертних, за час приходу та відходу поколінь. Їх не тільки не споживають, як споживчі товари, а й не використовують, як предмети вжитку; вони умисне видалені з процесу споживання та вжитку й ізольовані від сфери людських життєвих інтересів. Це видалення може досягатися найрозмаїтішими засобами; і тільки там, де це зроблено, культура, в її специфічному розумінні, стає дійсністю.

Питання тут не в тому, чи є відданість земним інтересам, спроможність виробляти й створювати світ невід'ємною часткою людської «натури». Ми знаємо про існування народів “без світу”, як ми знаємо людей “поза світом”; для людського життя як такого світ потрібний лише остільки, оскільки йому потрібен дім на землі на час свого існування тут. Звичайно, будь-яка споруда, що її люди створюють, аби забезпечити собі притулок і звести дах над своїми головами – хай навіть це тільки шатра кочових племен, – може правити за дім на землі для тих, хто живе в цей час; але це аж ніяк не означає, що така діяльність створює світ, а тим більше – культуру. Земний дім стає світом, у власному розумінні світу, лише тоді, коли вся сукупність виготовлених речей організована так, що вона може чинити опір характерному для життя процесові споживання, здійснюваному людьми, що беруть у ньому участь, а отже,

переживає їх. Лише там, де це виживання є гарантованим, ми говоримо про культуру, і тільки там, де ми маємо справу з речами, які існують незалежно від усіх утилітарних та функціональних процесів і якість яких залишається незмінною, ми говоримо про твори мистецтва.

З цих міркувань відправною точкою в будь-якому обговоренні проблем культури має бути таке явище, як мистецтво. Тоді як речовинність усіх речей, що створюють наше оточення, полягає у наявності форми, в якій вони з'являються, лише твори мистецтва є такими, що виникли тільки задля їхньої зовнішності. Справжнім критерієм для судження про зовнішність є краса; якби ми захотіли судити про всі об'єкти, навіть про звичайнісінькі споживчі, виходячи лише з їхньої споживчої вартості, нехтуючи їхній зовнішній вигляд – тобто не враховуючи, є він гарним, потворним або чимось середнім, – нам довелося б ніколи не розплюшувати очей. Але для того, щоб ознайомитися із зовнішністю, ми повинні спершу мати досить свободи, щоб встановити певну дистанцію між нами та відповідним об'єктом, і що важливішим є саме зовнішній вигляд речі, то більшою має бути така відстань, щоб можна було їй дати справжню оцінку. Ця відстань не виникне, аж доки ми не зможемо забути про самих себе, про свій клопіт, свої інтереси та проблеми повсякденного життя, так, щоб ми не осмислювали те, чим захоплюємося, а сприймали його таким, як воно є, в його зовнішності. Таке ставлення незацікавленого задоволення (кажучи словами Канта, *uninteressiertes Wohlgefallen*) може бути пережите тільки після того, як усі потреби живого організму вже забезпечені, тобто людина звільнилася від життєвих турбот і може присвятити себе світові.

Проблемою суспільства на ранніх стадіях його існування було те, що його члени, якщо навіть їм щастило звільнитися від життєвих турбот, не могли позбутися турбот, пов'язаних із ними, їхнім статусом та їхнім становищем у суспільстві, турбот, які близько торкалися їхніх індивідуальних «Я», але не мали стосунку до матеріального світу та об'єктивної реальності, в якій вони перебували. Відносно нові проблеми масового суспільства є, може, навіть серйознішими, але не з вини самих мас, а через те, що це суспільство є суто споживацьким

суспільством, у якому дозвілля не використовується більше для самовдосконалення або підвищення свого соціального статусу, а для все більшого й більшого споживання та все більшої й більшої кількості розваг. А що вже не вистачає споживчих товарів для задоволення дедалі більших апетитів процесу життя, чия енергія, яка більше не витрачається на тяжку працю та задоволення потреб організму трудівника, тепер уся спрямована на споживання, то це виглядає так, ніби саме життя вийшло з берегів і допалося до тих речей, які ніколи не означали чогось для нього. Результатом є, звичайно ж, не масова культура, якої, власне, не існує, а масові розваги, що живляться коштом об'єктів світової культури. Повірити в те, що з часом і мірою того, як виховання принесе свої плоди, таке суспільство стане «культурнішим», означало б, на мою думку, припуститися фатальної помилки. Річ у тому, що споживацьке суспільство, мабуть, не може знати, що таке турбота про світ і про речі, які належать виключно до зовнішніх видимостей, бо його головне ставлення до всіх об'єктів, у основі якого лежить ідеологія споживання, несе руїну всьому, хоч би до чого воно торкнулося.

II

Я вже казала, що відправною точкою при обговоренні проблем культури має бути феномен мистецтва, оскільки твори мистецтва є передусім об'єктами культури. І все ж, хоча культура й мистецтво перебувають у тісному взаємозв'язку, вони, безумовно, не є одним і тим самим. Їхня відмінність не має істотного значення для питання про те, що відбувається з культурою в суспільстві та в масовому суспільстві; проте вона пов'язана з проблемою, що таке культура і в якому вона перебуває зв'язку зі сферою політики.

Культура як слово й поняття має давньоримське коріння. Слово «культура» походить від *colere* – обробляти, перебувати, піклуватися, доглядати, зберігати, – і первісно воно стосувалося відносин людини з природою в тому розумінні, що людина має обробляти природу, й доглядати за нею, поки вона стане придатною для проживання людини.

Як таке воно виражає ставлення дбайливого піклування і різко контрастує з будь-якими спробами підкорити природу пануванню людини⁴. Відтак воно може бути прикладне не лише до оранки землі, а й означати «культ» богів, тобто догляд за тим, що належить до їхньої «компетенції». Здається, першим, хто застосував це слово в контексті розмови про дух і розум, був Цицерон. Він казав про *excolere animum*, культивування розуму, і про *cultura animi* в тому самому розумінні, в якому ми навіть сьогодні говоримо про прилучений до культури розум, тільки що ми вже не знаємо про метафоричний зміст цього висловлювання⁵. Бо що стосується римського слововжитку, то головне в ньому – це постійне підкреслювання зв'язку між культурою та природою; культура спочатку означала агрокультуру, яку в Римі цінували дуже високо, протиставляючи її поезії та мистецтву виготовлення речей. Навіть цицеронівська *cultura animi*, результат філософських роздумів і, мабуть, винайдена, щоб перекласти грецьке *παιδεία*⁶, означає пряму протилежність виготовленню речей або творів мистецтва. Поняття про культуру вперше виникло у середовищі людей, які працювали на землі, а художні співзначення, які могли бути пов'язані з цією культурою, стосувалися напрочуд тісних взаємин латинян із природою, створення славетного італійського ландшафту. Римляни в мистецтві вбачали щось таке, що природно створюється разом із сільською місцевістю; вони ототожнювали його з доглянутою природою; а вся поезія, як вони вважали, вийшла з «пісні, яку співає собі листя в зеленій самоті лісів»⁷. Та, попри чудову поетичну форму, в якій подано цю думку, малоімовірно, що велике мистецтво справді виникло з цього. Навряд чи мистецтво народилося з менталітету рільників.

Високе римське мистецтво й поезія прийшли в життя під впливом спадщини греків, про яку римляни (але тільки не греки) вміли подбати і знали, як її зберегти. Причина того, чому немає грецького еквівалента римського поняття культури, полягає в тому, що прикладне мистецтво переважає в грецькій цивілізації. Тоді як римляни намагалися розглядати навіть мистецтво як вид агрокультури, греки навіть на агрокультуру дивились як на невід'ємну частину процесу виготовлення речей, як на щось таке, що належить до хитромудрих, винахідливих,

«технічних» знарядь, за допомогою яких людина, яка більше, ніж усе інше, спроможна вселяти страх, підкоряє природу і править нею. Те, що ми, все ще перебуваючи в полоні римської спадщини, вважаємо найприроднішим і найбільш мирним з усіх видів людської діяльності (оранка ґрунту), греки розуміли як навальний, відчайдушний наступ на невичерпну на багатства і щедру землю, яка рік у рік стає об'єктом втручання її насильства⁸. Греки не знали, що таке культура, бо вони не культивували природу, а радше виривали з лона Землі плоди, заховані там богами від людей (Гесіод); і цим насамперед можна пояснити те, що глибока повага римлян до свідчень минулого, якій ми завдячуємо не тільки збереження грецької спадщини, а й безперервність нашої традиції, грекам була геть невідома. Обидва поняття культури – як у розумінні перетворення природи на домівку для людей, так і в розумінні піклування про пам'ятки минулого, – навіть сьогодні визначають зміст і значення того, що ми маємо на увазі, коли говоримо про культуру.

Проте значення слова «культура» навряд чи вичерпується цими суто давньоримськими елементами. Навіть Цицеронівська *cultura animi* передбачає щось на зразок смакового відчуття і, загалом, чутливості до краси не в тих, хто виробляє гарні речі, тобто не в самих митців, а в тих, хто ними милується, в глядачів. І ця любов до краси була властива стародавнім грекам аж надміру. З цього погляду ми розуміємо під культурою ставлення до творів художників, музикантів, філософів тощо або, точніше, продиктований цивілізаціями стиль спілкування з цими найменш корисними і найбільш земними речами. Якщо ми розуміємо під культурою стиль спілкування людини із речами світу, ми можемо тоді спробувати осмислити грецьку культуру (на відміну від грецького мистецтва), пославшись на часто цитоване висловлювання, записане Фукидідом і приписуване Періклові, яке читається так: *φιλοκαλοῦμεν γὰρ μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἀνευ μαλακίας*⁹. Цю фразу, вкрай просту, майже неможливо, проте, перекласти. Те, що ми розуміємо як стани або якості, такі як любов до краси або любов до мудрості (що зветься філософією), описане тут

як певна діяльність, так, наче «любити красиві речі» є не менш діяльністю, ніж виробляти їх. Окрім того, наш переклад визначальних слів «точність мети» та «м'якотілість» не передає, що обидва поняття були суто політичними, «м'якотілість» – це варварська вада, а точність мети – чеснота людини, що знає, як їй діяти. Отож Перікл каже щось на зразок: «Ми любимо красу в межах політичного судження, і ми філософствуємо, не знаючи притаманної варварам вади м'якотілості».

Коли значення цих слів, яке так важко вилучити з оболонки буквального перекладу, нарешті до нас доходить, тут є чому дивуватися. По-перше, нам ясно кажуть, що саме громада (поліс), сфера політики ставить межі любові до мудрості та краси, а позаяк ми знаємо, що, на думку греків, поліс та «політика» (а не мистецькі досягнення) відрізняють їх від варварів, ми доходимо неминучого висновку, що ця відмінність була також «культурною» відмінністю, відмінністю в їхньому ставленні до «культурних» речей, до краси й мудрості, що їх можна любити лише в межах, визначених інститутом поліса. Інакше кажучи, це був різновид надвитонченості, такої собі збоченої чутливості, яка не вміла розпізнавати те, що належало світу варварів, – а не якась там проста нестача культури, як ми її розуміємо, чи та або та специфічна якість самих культурних речей. Навіть більш дивним, мабуть, є те, що нестача мужності, вада м'якотілості, яку ми схильні асоціювати з любов'ю до краси й естетичного, тут згадується як специфічна небезпека філософії; і знання того, як спрямувати свої зусилля або, як ми казали, як щось оцінити, знання, яке ми вважали б ознакою філософського підходу, бо саме філософія має знати, як спрямувати свої зусилля на пошуки істини, тут вважається необхідним для спілкування з прекрасним.

Чи можливо, щоб філософія у грецькому розумінні, – яка починається з *θαυμάζειν*, з «подиву», і закінчується (принаймні за Платоном та Арістотелем) мовчазним спогляданням якоїсь відкритої істини, – була більш спроможна привести до бездіяльності, ніж любов до прекрасного? Чи можливо, з другого боку, щоб любов до прекрасного залишалася чимось варварським, якщо вона не супроводжується *εὐτελέεια*, здатністю

до цілеспрямованого судження, проникливості та розбірливості, одне слово, тією дивовижною й погано визначеною спроможністю, яку ми зазвичай називасмо смаком? І, зрештою, чи можливо, щоб ця правильна любов до прекрасного, правильне спілкування з прекрасними речами – *cultura animi*, яка робить людину здатною піклуватись про земні речі і яку Цицерон, на протигагу грекам, приписував філософії, – мала щось спільного з політикою? Чи можливо, щоб смак було віднесено до здібностей політичних?

Щоб розібратися в проблемах, які випливають із цих питань, важливо мати на увазі, що культура й мистецтво – це не одне й те саме. Одна з можливостей не забувати про відмінність між ними – це згадати, як ті самі люди, що вихваляли любов до прекрасного та культуру розуму, плекали глибоку й давню недовіру до тих митців та ремісників, які справді створювали речі, що ними потім усі милувалися. У греків, але не в римлян, було своє слово для філістерства, і воно, хоч як це дивно, походить від слова, яке позначало митців та ремісників, *βάρβαρος*; бути філістером, людиною банальної духовності, означало тоді, як і сьогодні, виключно утилітарну ментальність, неспроможність думати й судити про річ, абстрагуючись від її функції або утилітарності. Проте сам митець, будучи *βάρβαρος*, аж ніяк не був захищеним від докорів у філістерстві; навпаки, філістерство розглядалося як вада, притаманна передусім тим, хто творив *τέχνη* [мистецтво], майстрам та митцям. У грецькому тлумаченні не було суперечності між вихвалянням *φλοκαλέϊν*, любові до прекрасного, і зневагою до тих, хто справді створював прекрасне. Недовіра та зневага до митців виникали з політичних міркувань: ремісництво, зокрема й виробництво творів мистецтва, не входило до політичної діяльності; воно навіть перебувало в опозиції до неї. Головною причиною недовіри до ремісництва в усіх його формах була утилітарність, притаманна самій його природі. Виробництво, а не діяльність чи мова, завжди передбачає наявність засобів і результатів; фактично категорія засобів і результатів виникла у сфері виробництва та ремісництва, де чітко запланований результат – кінцевий продукт – визначає та організує все, що застосовується в процесі: матеріал, інстру-

менти, саму діяльність і навіть осіб, які беруть у ній участь; усі вони стають лише засобами для досягнення результату й у цьому знаходять своє виправдання. Ремісники не можуть не дивитись на всі речі, як на засоби для досягнення свого результату або, в інших випадках, судити про все з погляду його специфічної корисності. Відтоді як такий погляд був узагальнений і поширився, крім ремісництва, на інші сфери, він став джерелом філістерської ментальності. І греки слушно боялися, що таке філістерство загрозус не лише політичній сфері, як це вочевидь має місце, бо філістер оцінює політичну діяльність за допомогою тих самих стандартів утилітарності, які придатні для ремісництва, вимагаючи, щоб така діяльність ставила собі за мету певний результат і щоб було дозволено застосування всіх засобів, які сприяли б досягненню цього результату; воно загрозус також сфері культури, бо призводить до девальвації речей як таких, якщо буде віддано перевагу тій ментальності, що їх породила, й вони знову оцінюватимуться за стандартом їхньої корисності, втративши при цьому притаманну їм внутрішню вартість і виродившись у чисті засоби. Інакше кажучи, найбільша загроза існуванню завершеної праці криється в самій ментальності, яка її породила. Звідси випливає, що стандарти й правила, яких обов'язково слід дотримуватися при спорудженні, створенні та оздоблюванні світу речей, у якому ми живемо, втрачають свою цінність і стають явно небезпечними, коли їх застосовують до цього вже завершеного світу.

Цим, безумовно, не вичерпується все, що стосується взаємин між політикою та мистецтвом. Рим на його ранній стадії був настільки впевнений у тому, що митці й поети граються в дитячі ігри, які несумісні з *gravitas*, поважністю та гідністю громадян Риму, що він просто придушував усі художні таланти, які могли б розквітнути в республіці до початку грецького впливу. Афіни, навпаки, ніколи не залагоджували конфлікт між політикою та мистецтвом однозначно на користь тієї чи тієї сторони, що може бути однією з причин надзвичайного розквіту художнього генія в стародавній Греції; натомість вони роздмухували цей конфлікт і не допускали, щоб обидві сфери навчалися мирно співіснувати одна з одною. Греки могли, так би мовити, сказати на одному диханні:

«Хто не бачив Зевса, якого створив Фідій в Олімпії, той жив даремно» і разом із тим: «Такі люди, як Фідій, не гідні бути громадянами». А Перікл у тій самій промові, в якій він уславив філософеїν та φιλοκαλεїν, активні взаємини між мудрістю і красою, хвалькувато заявив, що Афіни знатимуть, як поставити «Гомера й таких, як він» на своє місце, що слава афінських діянь буде такою великою, що місто обійдеться без професійних виробників слави, поетів та митців, хто опредмечує живий світ та живі діяння, змінюючи та перетворюючи їх на речі, достатньо тривкі, щоб віддзеркалити в собі велич та безсмертя слави.

Сьогодні ми маємо набагато більше підстав вважати, що сфера політики та активна участь у громадських справах сприяють виникненню філістерства й заважають розвинути культурному розумові, спроможному цінувати речі, виходячи з їхньої дійсної вартості, не звертаючи увагу на їхню функціональність та утилітарність. Одним із чинників такого зміщення акцентів є, звичайно, той факт що з причин, які лежать за межами даного обговорення, ментальність ремісництва проникла в політичну сферу так глибоко, що ми не маємо підстав сумніватися в тому, що політична діяльність, навіть більше, ніж виробництво, визначається категорією засобів і мети. Нинішня ситуація, проте, має ту перевагу, що виробники й художники мають змогу оприлюднити свій власний погляд на ці справи й висловити своє вороже ставлення до політиків. За цією ворожістю стоїть дещо значно більше, ніж змагання за популярність. Проблема в тому, що *homo faber* не перебуває в таких самих відносинах зі сферою громадського життя та її гласністю, як ті речі, що він виробляє, з їхнім зовнішнім виглядом, конфігурацією та формою. Щоб мати змогу постійно додавати нові речі до світу, який уже існує, він має ізолювати себе від публіки, бути захищеним і схованим від неї. Натомість по-справжньому політична активність, що складається з діяльності та промов, зовсім неможлива без присутності інших, без публіки, без простору, облаштованого для багатьох. Тому діяльність митців і ремісників минає в умовах, вельми відмінних від тих, які потрібні для діяльності політичної, і цілком зрозуміло, що художник, як тільки він починає висловлюватися на теми

політики, має відчувати ту саму недовіру до суто політичної сфери та її гласності, яку відчуває поліс до менталітету виробника та умов, за яких відбувається виробництво. Митець почувається тут украй дискомфортно, не в суспільстві, а в політиці, і його сумніви й недовіра до політичної діяльності є не менш законними, ніж недовіра політиків до менталітету *homo faber*. Тут виникає конфлікт між мистецтвом та політикою, і цей конфлікт не може і не мусить бути розв'язаний.

Проте суть проблеми полягає в тому, що цей конфлікт, який розділяє державних діячів та митців за родом їхніх занять, не має місця, коли ми переносимо нашу увагу з творців мистецтва на їхні твори, на самі речі, які мають знайти своє місце у світі. Ці речі, очевидно, мають спільну з політичними «виробами», словами й діяннями властивість потребувати певного публічного простору, в якому вони можуть з'являтися і бути побаченими; вони можуть виправдати своє власне буття, яким є їхня поява, тільки у світі, спільному для всіх; у сховку приватного життя та приватного володіння предмети мистецтва не можуть набути своєї власної, притаманної тільки їм цінності; їх треба, навпаки, захищати від власництва індивідів; причому не має значення, чи набув такий захист форми перебування у певних святилищах, у храмах чи церквах, чи їх виставляють у музеях або оголошують пам'ятками, хоча місце, куди ми їх поміщаємо, визначає нашу «культуру», тобто характер нашого спілкування з цими речами. Загалом кажучи, культура вказує на те, що громадська сфера, перетворена людьми дії на політично безпечну, надає свій простір для показу речей, сутність яких полягає в тому, щоб виставлятися на загальний огляд і бути прекрасними. Інакше кажучи, культура вказує на те, що мистецтво й політика, попри їхній конфлікт та їхнє напружене протистояння, взаємопов'язані і навіть взаємозалежні. Побачена на тлі політичного досвіду та політичної діяльності, які, полишені на самих себе, приходять і відходять, не залишаючи по собі сліду, краса є справжнім виявом нетлінності. Скороминуща велич слова й діяння може визнаватися світом лише до тієї міри, до якої вони вбирають в себе красу. Без краси, тобто без

променистої слави, через яку потенційне безсмертя стало видимим у людському світі, все людське життя було б непотрібне і не мало б ніякої величі.

Спільним елементом, що об'єднує мистецтво й політику, є те, що обоє вони є явищами громадського світу. Не що інше, як *cultura animi* послаблює конфлікт між художником та політиком, тобто розум, настільки розвинений і тренований, що йому можна довірити турботу про світ видимостей, чиїм критерієм є краса. Причиною, з якої Цицерон ототожнював цю культуру з філософською тренованістю розуму, було те, що для нього тільки філософи, любителі мудрості, сприймали речі як чисті «глядачі» без найменшого бажання здобути щось для себе, тому він мав підстави порівнювати філософів із тими людьми, які, відвідуючи великі ігрища та свята, не намагаються ані «зажити слави, здобувши якусь почесну відзнаку або нагороду», ані «мати вигоду через купівлю – продаж», їх приваблює тільки саме «видовище і вони лише пильно спостерігають за тим, що відбувається і як воно відбувається». Ці люди, як ми сказали б сьогодні, є абсолютно незацікавленими, і з цієї самої причини саме вони спроможні найкваліфікованіше судити про те, що бачать, але водночас вони є і були тими, кого найбільш захоплює видовище як таке. Цицерон називає їх *maxime ingenium*, найблагороднішою групою серед вільних людей; цю їхню манеру поведінки дивитися тільки для того, щоб побачити, він вважає найвільнішим, *liberalissimum*, з усіх занять¹⁰.

За браком кращого слова, яке означало б уміння класифікувати, розпізнати, оцінити елементи активної любові до прекрасного, – того *φίλοκαλεῖν ἢ μετ' εὐτελείας*, про яке говорив Перікл, – я застосовую слово «смак», а для того, щоб обґрунтувати цей термін і водночас виділити один вид діяльності, в якому, я вважаю, культура як така виражає себе, я б хотіла послатися на першу частину «Критики судження» Канта, що, як і «Критика естетичного судження», містить у собі, либонь, найзначущіші та найоригінальніші аспекти кантівської політичної філософії. В усякому разі, вона містить аналіз прекрасного насамперед із погляду глядача, який про нього судить, на що вказує навіть назва

твору, й при цьому автор бере за свою відправну точку феномен смаку, розуміючи його як активне ставлення до того, що є прекрасним.

Для того, щоб побачити здатність до судження в її власній перспективі і зрозуміти, що вона передбачає радше політичну, ніж суто теоретичну діяльність, ми мусимо бодай побіжно згадати про твір, у якому, як звичайно вважають, Кант викладає свою політичну філософію, а саме про «Критику практичного розуму», в якій ідеться про законотворчу здатність розуму. Принцип законотворчості, виражений у «категоричному імперативі», – «завжди дій так, щоб принцип твоєї діяльності міг стати загальним законом» – ґрунтується на необхідності раціонального мислення, щоб ти міг дійти згоди із самим собою. Злодій, наприклад, фактично входить у суперечність із собою, бо він не може бажати, щоб принцип ним сподіяного (крадіжка чужого майна) став загальним законом; такий закон відразу позбавив би його власних надбань. Цей принцип згоди із самим собою дуже давній; власне, він був відкритий Сократом, чия головна теза, сформульована Платоном, виражена в реченні: «Оскільки я один, для мене ліпше посваритися з цілим світом, ніж бути в незгоді із самим собою»¹¹. З цієї тези беруть свій початок як західна етика з її акцентом на необхідності бути в злагоді з власною совістю, так і західна логіка з її аксіоматикою суперечності.

У «Критиці судження» Кант наполягає, проте, на іншому способі мислення, для якого недосить бути в злагоді із самим собою, але який передбачає можливість «поставити себе на місце будь-кого іншого» і який він назвав через це «розширене мислення» (*eine erweiterte Denkungsart*)¹². Сила судження ґрунтується на потенційній згоді з іншими, а процес судження, який активізується, коли щось оцінюють, не є, на відміну від процесу чистого раціонального мислення, діалогом між моїм «Я» і мною, а виявляє себе завжди і насамперед, навіть якщо я міркую, перебуваючи на самоті із собою, у передбачуваному спілкуванні з іншими, що з ними я повинен у кінцевому підсумку дійти якоїсь згоди. З цієї потенційної згоди судження черпає свою специфічну обґрунтованість. Це означає, по-перше, що таке судження мусить звільнити себе від «суб'єктивних приватних умов», тобто від ідіосин-

крайі, яка природно визначає світогляд кожного індивіда в його приватному бутті і є цілком законною, доки відповідна думка висловлюється цілком приватно, але не годиться для майдану і втрачає усяку обґрунтованість у сфері громадського життя. А по-друге, це «розширене мислення», яке у формі судження знає, як йому подолати свої індивідуальні обмеження, не може функціонувати в суворій ізоляції або на самоті; йому потрібна присутність інших, «на чие місце» воно має себе поставити, чії перспективи воно хоче врахувати і без яких воно взагалі не може бути задіяне. Як логіка, щоб бути здоровою, залежить від присутності «Я», так і судження, щоби бути дійсним, залежить від присутності інших. Отже, судження володіє певною конкретною обґрунтованістю, але ніколи не буває універсально дійсним. Його дійсність ніколи не сягає далі, аніж дійсність суджень інших людей, на місце яких ставить себе той, хто формує судження. Судження, за Кантом, є дійсним «для кожної окремої персони, яка формує судження»¹³, але наголос у цьому реченні стоїть на «формує судження»; воно не дійсне для тих, хто не формує судження, як і для тих, хто не входить до громадської сфери, де з'являються об'єкти судження.

Те, що спроможність формувати судження є специфічною політичною здатністю в такому самому розумінні, як і в Канта, а саме здатністю бачити речі не тільки зі свого власного погляду, а й очима всіх тих, хто тут присутній, навіть те, що вміння сформувати судження може бути однією з фундаментальних здібностей людини як політичної істоти, оскільки воно дозволяє їй орієнтуватись у громадській сфері, у спільному світі, – ці інтуїтивні висновки є не менш давніми, аніж сам артикульований політичний досвід. Греки називали цю здатність *φρόνησις*, або проникливість, і вважали її головною чеснотою або перевагою державного діяча, на відміну від мудрості філософа¹⁴. Різниця між судженням, опертим на проникливість, і спекулятивною думкою полягає в тому, що перше корениться в так званому здоровому глузді, а друга постійно виходить за його межі. Здоровий глузд, який французи так багатозначно називають «добрим глуздом» (*le bon sens*), відкриває нам природу світу до тієї міри, до якої він є спільним світом;

ми завдячуємо йому той факт, що наші суто особисті та «суб'єктивні» п'ять відчуттів та їхні сенсорні сигнали можуть пристосуватися до не-суб'єктивного та «об'єктивного» світу, який є для нас спільним і який ми поділяємо з іншими. Судження є одним із важливих (якщо не найважливішим) видів діяльності, у процесі якої відбувається цей поділ-світу-з-іншими.

Що, однак, є цілком новим і навіть зовсім новим у пропозиціях Канта в «Критиці судження», то це те, що він відкрив зазначене явище у всій його величі саме тоді, коли досліджував феномен смаку, а отже, і єдиний з видів суджень, які, оскільки вони стосуються лише естетичних проблем, завжди вважалися такими, що перебувають за межами політичної сфери, як і сфери раціонального розуму. Кант був стривожений позірними свавільністю та суб'єктивністю принципу *de gustibus non disputandum est* [про смаки не сперечаються] (який, звичайно ж, цілком слушний у стосунку до індивідуальних ідіосинкразій), бо ця свавільність ображала його політичні, але не естетичні принципи. Кант, який, безперечно, не був аж надто чутливим до прекрасного, водночас глибоко усвідомлював громадське значення краси; і саме цим можна пояснити те, що він, усупереч наведеному вище затертому прислів'ю, наполягав, що судження, оперті на чийсь смак, відкриті для дискусії, бо «ми сподіваємося, що та сама втіха поділяється й іншими», і що про смак можна сперечатися, бо треба, щоб із ним «погодився ще хтось інший»¹⁵. Тому смак, оскільки він, як і будь-яке інше судження, апелює до здорового глузду, є прямою протилежністю «особистим відчуттям». В естетиці не менш, ніж у політичних судженнях, ухвалюється рішення, і хоча це рішення завжди позначене певною суб'єктивністю, з огляду на той простий факт, що кожна особа займає своє власне місце, з якого вона дивиться на світ і судить про нього, воно (рішення) впливає також з того, що світ як такий є об'єктивним фактом, чимось спільним для всіх його мешканців. Робота смаку вирішує, який має вигляд і як звучить цей світ, незалежно від його утилітарності та наших життєвих інтересів у ньому, що люди в ньому бачать і що вони в ньому чують. Смак

оцінює світ у його зовнішніх проявах та за його земними якостями; його інтерес до світу явно «неупереджений», і це означає, що ані життєві інтереси індивіда, ані моральні інтереси «я» не мають до цього стосунку. Для смакових суджень первинним є світ, а не людина, – ані життя людини, ані вона сама.

Смакові судження, крім того, часто вважають цілком свавільними, бо вони не вимагають чисісь згоди, в тому розумінні, в якому вимагають її очевидні факти або підтверджена аргументом істина. Як і політичні опінії, вони мають переконувати; особа, яка про щось судить (як дуже гарно висловився Кант), може тільки «домогатися згоди всіх інших», сподіваючись, зрештою, на порозуміння¹⁶. Це «домагання» або переконування точно відповідає тому, що греки називали *πειθεῖν*, промовою, яка переконує та умовляє і яку вони вважали типовою політичною формою спілкування людей між собою. Переконування керувало поведінкою громадян поліса, бо воно виключало фізичне насильство; але філософи знали, що воно також відрізнялося від іншої ненасильницької форми примусу, примусу істиною. Переконування в Арістотеля є протилежністю до *διאלέγεσθαι*, філософської форми говоріння, саме тому, що цей вид діалогу пов'язаний зі знанням та пошуком істини, отож вимагає наведення переконливих доказів. Культура й політика, відтак, належать до однієї сфери, бо йдеться не про знання чи істину, а радше про судження й рішення, про тверезий обмін думками про громадське життя та спільний світ, і про рішення щодо того, до яких дій удатися в цьому світі, а також на що відтепер звернути увагу й появи яких речей у ньому слід очікувати.

Класифікувати смак, основний вид культурної діяльності, як одну з політичних якостей людини видається настільки дивним, що я хотіла б додати до цих міркувань ще один, значно відоміший, але теоретично не досить досліджений факт. Всі ми дуже добре знаємо, як швидко люди впізнають одне одного і як однозначно можуть вони відчутти себе близькими одне до одного, коли відкривають схожість у тому, що їм подобається, а що ні. З погляду цього спільного досвіду здається, ніби смак не тільки вирішує, яким має бути світ, а й також які люди в ньому

належать одне одному. Якщо ми розглянемо цю проблему при належності в термінах політики, ми відчуємо спокусу подивитись на смак як на суто аристократичний принцип організації. Проте його політичне значення є, мабуть, далекосяжним і водночас глибшим. Щоразу, коли люди судять про речі у спільному для них світі, їхні судження торкаються більшого, аніж цих речей. Висловлюючи судження, людина до певної міри розкриває також і себе, що вона за особа, і це розкриття, що є мимовільним, буде тим відвертішим, чим більше людина звільняється від суто індивідуальної ідіосинкразії. Далі, саме у сфері діяльності та мови, тобто у сфері політики, ця особиста якість відкриває себе перед публікою, саме там людина показує радше «хто вона є», аніж виставляє на показ свої індивідуальні якості й таланти. У цьому розумінні сфера політики знову протиставляється сфері, в якій живуть і виконують свою роботу митець та ремісник і в якій, у кінцевому підсумку, цінується насамперед якість, таланти творця і значущість створених ним речей. Смак, проте, не просто оцінює якість. Навпаки, якість перебуває за межами оцінки, вона не менш очевидна, ніж істина, й не підлягає рішенням судження, не потребує переконування та пошуків згоди, хоча бувають такі часи художнього та мистецького занепаду, коли мало хто залишається чутливим до самоочевидності якості. Вияв смаку як діяльність по-справжньому культурного розуму – *cultura animi* – вступає у гру, тільки коли усвідомлення якості є широко розповсюдженим, а справді прекрасне легко впізнається; бо смак обирає між якостями, коли ухвалює свої рішення. Як такий, смак та його завжди чутливе судження про речі світу самі встановлюють межі нерозбірливій, непомірній любові до просто прекрасного; у сферу виробництва та якості він вносить особистий фактор, тобто надає їй гуманістичного значення. Смак звільняє світ прекрасного від варварства тим, що він не дозволяє йому [прекрасному] себе підкорити; він дбає про прекрасне суто по-своєму, «персонально», й у такий спосіб творить «культуру».

Гуманізм, як і культура, має, звісна річ, давньоримські корені; знову ж таки, в грецькій мові немає слова, що відповідало б латинському *humanitas*¹⁷. Тому не буде недоречним, якщо на закінчення цих нотаток

я оберу римський приклад, щоб показати, в якому розумінні смак є політичною здатністю, що справді гуманізує прекрасне й творить культуру. Існує дивне твердження Цицерона, яке звучить так, наче воно було умисне сформульоване на протипагу тодішньому відомому римському афоризмові: *Amicus Socrates, amicus Plato, sed magis aestimanda veritas*. Це давнє прислів'я, згодні ми з ним чи не згодні, певно, ображало римське розуміння *humanitas*, цілісності особи як особистості; бо людська цінність і персональний ранг разом із дружбою принесені тут у жертву пріоритетові абсолютної істини. В усякому разі, ніщо не могло бути більш далеким від ідеалу абсолютної, незаперечної істини, ніж те, що потім сказав Цицерон: *Errare mehercule malo cum Platone...quam cum istis (sc. Pythagoraeis) vera sentire* («Клянуся небом, я краще помилятимуся з Платоном, ніж розділю слушні погляди його опонентів»¹⁸). Англійський переклад затуманює певну двозначність цього тексту; це речення може також означати: «Краще вже мені заблукати з раціональністю Платона, ніж «відчути» (*sentire*) істину з ірраціональністю Піфагора», але таке тлумачення є малоімовірним у світлі відповіді, яка дається в цьому діалозі: «Я б не проти помилятися разом із такою людиною» (*Ego enim ipse cum eodem isto non invitus erraverim*), де наголос знову зроблено на особі, з якою помиляються. Отже, мабуть, цілком безпечно дотримуватися англійського перекладу – і тоді з цього речення чітко випливає: «Це справа смаку – віддати перевагу товариству Платона та товариству його думки, навіть якщо це заведе нас далеко від істини». Справді дуже сміливе, навіть обурливо сміливе твердження, а надто тому, що воно стосується істини; очевидно, те саме можна було б сказати та вирішити і про красу, яка для тих, хто вигострив свої відчуття так, як більшість із нас вигострила свій розум, є не менш незаперечною сутністю, ніж істина. Фактично Цицерон має на увазі, що для справжнього гуманіста ані правда вченого, ані істина філософа, ані краса митця не можуть бути абсолютними; гуманіст, не будучи фахівцем, керується судженням і смаком, які не піддаються примусу, що його хоче накинути нам кожна з цих дисциплін. Ця римська *humanitas* була притаманна людям, які були в усьому віль-

ними, для яких питання про свободу, про те, щоб не піддаватися примусу, було вирішальним – навіть у філософії, навіть у науці, навіть у мистецтвах. Цицерон [немовби] каже: «У тому, що стосується мого спілкування з людьми й речами, я відмовляюсь підкорятися навіть істині, навіть красі»¹⁹.

Гуманізм є результатом *cultura animi*, тобто такої культури, що знає, як дбати про речі світу, як зберігати їх і захоплюватися ними. Як такий він має своїм завданням здійснювати посередництво між суто політичною й суто виробничою діяльністю, які багато в чому суперечать одна одній. Як гуманісти, ми можемо піднятися над цими конфліктами між державцями та митцями, як ми можемо вільно піднятися над дисциплінами, що їх ми всі повинні вивчати й чиїх рекомендацій мусимо дотримуватися. Ми можемо піднятися над вузькою спеціалізацією та філістерством усіх видів до такого рівня, де ми можемо вільно застосовувати свій смак. Тоді ми будемо знати, як відповідати тим, хто так часто каже нам, що Платон або якийсь інший великий автор минулого був спростований; ми зможемо зрозуміти, що коли навіть уся критика Платона є слушною, Платон складе нам краще товариство, ніж його критики. В усякому разі, нам слід пам'ятати, якою, на думку римлян, – перших людей, що сприймали культуру так само серйозно, як ми, – має бути культурна людина: це людина, котра знає, яке обирати собі товариство з-поміж людей, з-поміж речей, з-поміж думок, – як сьогодні, так і в минулому.

ІСТИНА Й ПОЛІТИКА*

I

Предмет цих роздумів досить тривіальний. Ніхто ніколи не сумнівався в тому, що істина й політика мають між собою досить погані стосунки, і ніхто ніколи, наскільки мені відомо, не підраховував питому вагу правдивого в політичних чеснотах. Брехня завжди вважалася необхідним і виправданим інструментом не тільки для політиків чи демагогів, а й для державних діячів. Чому це так? І що це означає для природи й гідності політичної сфери, з одного боку, і природи й гідності істини та правдивості – з другого? Чи має істина вже за самою своєю сутністю бути безсилою, а влада – за самою своєю сутністю – брехливою?

І до якого виду реальності належить істина, якщо вона безсила у громадській сфері, яка більше за будь-яку іншу сферу людського буття гарантує реальність існування народженим смертним людям – тобто істотам, які знають, що вони прийшли з небуття й незабаром у ньому

* Появу цього нарису спричинила так звана полеміка після виходу у світ книжки «Ейшман у Єрусалимі». В ньому я поставила собі за мету прояснити два різні, хоча й пов'язані між собою, суперечливі питання, наявності яких я доти не усвідомлювала і важливість яких, здається, виходить за межі даної теми. Перше стосується того, чи завжди законно вимагати, щоб казали правду, – тобто чи вірю я беззастережно у «*Fiat veritas, et pereat mundus*»? Друге виникло через дивовижно велику кількість неправди, застосованої в «полеміці», – неправди про те, що я написала, з одного боку, і про факти, які я наводила, з другого. Наведені роздуми є намаганням об'єднати обидва питання. Вони можуть також правити за приклад того, що трапляється із суто конкретним предметом обговорення, коли він входить у розлам між минулим та майбутнім, який є, либонь, справжньою зоною усіх роздумів. Короткі попередні міркування щодо цього розламу читач може знайти у передмові.

зникнуть? Зрештою, чи не є безпорадна істина так само огидною, як і влада, для якої істина нічого не означає? Це незручні питання, але вони неминуче виникають із наших звичних поглядів на цю проблему.

Суть нашої банальної, на перший погляд, проблеми можна, либонь, висловити старим латинським прислів'ям: «*Fiat justitia, et pereat mundus*» («Хай здійсниться справедливість, хоч би світ і загинув»). Окрім його ймовірного автора, який жив у шістнадцятому сторіччі (Фердинанда I, спадкоємця Карла V), усі вживали його хіба що як риторичне запитання: «Чи треба дбати про справедливість, якщо це загрожує виживанню світу?» І єдиним великим мислителем, який наважився змінити саму суть цього запитання, був Імануїл Кант, який пояснив його дуже просто: «Те, про що йдеться в цьому прислів'ї, звичайною мовою означає: «Справедливість над усе, хай навіть наслідком її запровадження буде загибель негідників усього світу». Оскільки люди явно не бажають жити у світі, в якому немає місця для справедливості, це «людське право слід вважати священним і недоторканим, незалежно від того, скільки знадобиться жертв... незалежно від того, які можуть бути фізичні наслідки цього»¹. Але чи не звучить це абсурдно? Чи не має бути турбота про існування пріоритетною перед усім іншим – над усіма чеснотами й над усіма принципами? Чи не очевидно, що вони стануть чистісінькими химерами, якщо світ, у якому тільки й можуть вони проявитися, опиниться в небезпеці? Чи не мали рації наші предки, що жили у сімнадцятому сторіччі, майже одноставно проголосивши, що обов'язком кожної спільноти є визнати, як сказав Спіноза, що «немає вищого закону, ніж безпека власного середовища»?² Бо, звичайно ж, кожен принцип, який є ширшим за проблему чистого існування, можна поставити на місце принципу справедливості, і якщо ми поставимо на це місце істину – «*Fiat veritas et pereat mundus*», – старе прислів'я прозвучить навіть переконливіше. Якщо ми розуміємо політичну діяльність, виходячи з категорії засобів та результатів, ми можемо дійти одного, на перший погляд, парадоксального висновку, що брехня може бути дуже ефективним засобом для пошуку істини, – на що Гоббс, нещадній логіці якого завжди вдавалося доводити аргу-

менти до тих крайнощів, коли їхня абсурдність ставала очевидною, вказував дуже давно³. І брехню, оскільки вона часто застосовується як заміник більш насильницьких засобів, можна розглядати як відносно невинне знаряддя в арсеналі політичної діяльності.

Тому, звертаючись до старого латинського прислів'я, ми з подивом відзначаємо, що принесення в жертву істини задля виживання світу було б більш даремним, аніж відмова від якогось іншого принципу або чесноти. Бо якщо ми можемо навіть не запитати себе, чи варто було б жити у світі, позбавленому таких понять, як справедливість і свобода, то навряд чи це можливо у випадку істини, – за своїм характером ідеї значно менш політичної. Що справді уявляється головним, то це виживання, чіпке прагнення зберегти своє існування (*in suo esse perseverare*), а жоден людський світ, призначений пережити той короткий відрізок часу, який відведено для життя смертних, ніколи не буде спроможним вижити, якщо люди не багатимуть робити те, що Геродот перший зробив свідомо, – а саме: *λέγειν τα εόρτα* («казати те, що насправді є»). Не можна уявити собі ані перманентного, ані сталого існування без людей, які прагнутимуть засвідчувати те, що справді існує й постало перед ними, оскільки воно існує.

Історія конфлікту між істиною й політикою – це історія давня й водночас складна, і нічого тут не можна досягти через спрощення або звинувачення в аморальності. Впродовж усієї історії шукачі правди та її проповідники добре знали, на який ризик вони йдуть; доки вони не втручалися в перебіг реальних подій, їх обсіпали кпинами, але той, хто примушував своїх співгромадян сприймати його серйозно й намагався вибавити їх від фальші та ілюзій, наражав своє життя на небезпеку: «Якщо вони схоплять [таку] людину, ... вони її вб'ють», – каже Платон в останньому реченні своєї алегорії про печеру. Платонівський конфлікт між проповідниками істини та громадянами не можна пояснити ані латинським прислів'ям, ані будь-якими з пізніших теорій, що, прямо чи непрямо, виправдовують застосування брехні та й багато чого іншого, якщо життя міста опиняється під загрозою. У розповіді Платона не згадується ніякий ворог; громада мирно живе у

своїй печері серед до себе подібних, які лише спостерігають образи, не беруть участі ні в яких подіях, а тому ніхто їм не загрожує. Члени цієї спільноти не мають жодної причини дивитись на істину та її проповідників як на своїх найзапекліших ворогів, і Платон ніяк не пояснює їхню збочену любов до омани та фальші. Якби ми могли заперечити йому словами одного з його пізніших колег у політичній філософії, – а саме словами Гоббса, який вважав, що тільки «та істина, яка не заважає ані людській вигоді, ані людським втіхам, є бажаною для всіх» (очевидне твердження, яке, проте, було, на його думку, настільки важливим, що він закінчує ним свій *«Левіафан»*), – то він, Платон, міг би з нами погодитися щодо вигоди та втіх, але не погодився б, що існує якийсь вид істини, прийнятної для всіх. Саме Гоббс, а не Платон, втішав себе існуванням нейтральної істини, що стосується «об'єктів», які «людей не обходять», – скажімо, математичних істин, «доктрини ліній та фігур», які «не перетинаються з амбіціями, вигодою або хіттю людини». Бо, писав Гоббс, «я не маю сумніву, якби навіть це суперечило праву будь-якої людини на володіння або інтересам людей, які претендують на панування, що три кути трикутника завжди дорівнюють двом кутам квадрата; якби навіть це твердження було якщо не спростоване, то заборонене після спалення всіх підручників з геометрії, коли б той, кого це зачіпає, був на це спроможний»⁴.

Звичайно ж, існує вирішальна різниця між математичними аксіомами Гоббса і правдивим стандартом людської поведінки, яку Платонів філософ нібито приніс зі своєї подорожі в небо ідей, хоча Платон, який вважав, що математична істина відкриває розумові очі на всі інші істини, цього не знав. Приклад Гоббса вражає нас як відносно нешкідливий; ми схильні припустити, що людський розум завжди буде спроможний відтворювати такі твердження, як «три кути трикутника повинні дорівнювати двом кутам квадрата», і ми доходимо висновку, що «спалення усіх підручників з геометрії» не було б радикально ефективним. Що стосується наукових тверджень, то вони пов'язані зі значно більшою небезпекою; якби історія пішла іншим шляхом, усі сучасні наукові відкриття від Галілея до Ейнштейна могли

б не відбутися. І безперечно, найвразливішою істиною такого роду буде той високодиференційований і завжди унікальний ланцюжок думок (якого ідеальна доктрина Платона є лише одним із переконливих прикладів), за допомогою якого люди з давнього-давня намагалися мислити раціонально, виходячи поза межі людського знання.

Сучасна епоха, яка вірить у те, що істина не є ані даною, ані відкритою, а вироблена людським розумом, від часів Лейбніца піднесла до рівня математичних, наукових та філософських істин загальні категорії раціональної істини, на відміну від фактичної істини. Я скористаюся цим розрізненням задля зручності, не обговорюючи її обґрунтованості по суті. Прагнучи визначити, якої шкоди політична влада може завдати істині, ми дивимосся на ці речі скорше в політичному, ніж у філософському плані, а відтак можемо дозволити собі знехтувати питання про те, що таке, власне, істина, і погодитися сприймати світ таким, яким його звичайно розуміють люди. А коли ми подумаємо про фактичну істину, – скажімо, про таку скромну, як роль, зіграну в Російській революції людиною на ім'я Троцький, про яку не згадується в жодному з історичних підручників радянської Росії, – ми відразу зрозуміємо, наскільки фактична істина вразливіша порівняно з усіма видами раціональної істини, взятими разом. Крім того, оскільки факти й події – незмінний наслідок спільного проживання та спільної діяльності людей – створюють самий візерунок політичного буття, звичайно ж, саме фактична істина є тією істиною, яка нас передусім цікавить. Домінація (говорячи мовою Гоббса), коли вона нападає на раціональну істину, виходить, так би мовити, за свої межі, і водночас вона веде війну на своїй власній території, коли фальсифікує або відкидає факти. Шанси фактичної істини вижити під ударами влади справді дуже невеликі; вона (істина) завжди під загрозою бути вигнаною зі світу не тільки на якийсь час, а й, можливо, назавжди. Факти та події – незрівнянно вразливіші сутності, ніж аксіоми, відкриття, теорії (навіть дико спекулятивні), вироблені людським розумом; вони виникають у сфері вічно змінних людських справ, у вихорі яких немає нічого постійнішого, аніж структура людського розуму. Якщо вони загублені,

ніякі раціональні зусилля вже їх не повернуть. Можливо, шанси на те, що Евклідова математика або теорія відносності Ейнштейна (не кажучи вже про філософію Платона) знову виникли б згодом, якби їхнім авторам перешкодили передати свої надбання нащадкам, не дуже великі, а проте вони набагато кращі, ніж шанси на те, що якийсь важливий факт, забутий або, що ймовірніше, знехтуваний, колись повториться знову.

II

Хоча в політичному розумінні найрелевантнішими істинами є фактичні, конфлікт між істиною й політикою вперше був відкритий і артикульований у стосунку до раціональної істини. Твердження, протилежне раціональній істині, є або помилкою та неуцтвом, як у науці, або ілюзією та особистою думкою, як у філософії. Умисна неправда, очевидна брехня грають свою роль тільки у сфері фактичних тверджень, і здається істотним і досить незвичним, що у тривалих дебатах про цей антагонізм між істиною та політикою, від Платона до Гоббса, ніхто, мабуть, не вірив, що умисна брехня, якою ми знаємо її сьогодні, може бути адекватною зброєю проти істини. У випадку Платона життя проповідника істини було в небезпеці, а в Гоббса, де він (проповідник) виступає як автор, його книжкам загрожує спалення; тобто тут не йдеться про брехню. Думки Платона були зайняті скорше софістом або неуком, ніж брехуном, і там, де він проводить межу між помилкою і брехнею, – тобто між *ψεῦδος* [брехнею] «мимовільною та умисною» – він, що характерно, набагато дужче картає людей, які «загрузли у свинському неуцтві», аніж брехунів⁵. Чи не тому, що організована брехня, яка панує в громадській сфері, на відміну від брехні приватної особи, яка діє на свій власний розсуд, ще не була відкрита? Чи в цьому є щось спільне із тим разючим фактом, що, за винятком зороастризму, жодна з великих релігій не включала брехню як таку, на відміну від «фальшивих свідчень», до переліку своїх смертних гріхів? Тільки з розвитком пуританської моралі, який збігся з розвитком організованої науки, чий прогрес міг ґрунтуватися лише на міцній основі абсолютної

правдивості та відповідальності кожного вченого, брехню стали вважати серйозним гріхом.

Хай там як, а в історичному плані конфлікт між істиною й політикою розвинувся з двох діаметрально протилежних стилів життя – життя філософа, як його тлумачив спершу Парменід, а потім Платон, і життя громадянина. Постійно змінним поглядам громадян на людські справи, які теж перебували в стані постійної плінності, філософ протиставив істину про ті речі, які за самою своєю природою були вічними і з яких, внаслідок цього, можна було вивести принципи стабілізації людського життя. Отже, істині було протиставлено опінію, яку було прирівняно до ілюзії, й саме це зниження статусу опінії надало конфліктові його політичної гостроти; бо опінія, а не істина, є однією з передумов усякої влади. «Будь-яка влада спирається на опінію», – казав Джеймс Медісон, і жоден навіть найтоталітарніший правитель або тиран ніколи не зміг би прийти до влади і втримати її сам-один без підтримки однодумців. Так само кожна претензія у сфері людських справ на абсолютну істину, для обґрунтування якої немає потреби в підтримці опінії, підрубує саме коріння всякої політики та всякого правління. Цей антагонізм між істиною та опінією був далі опрацьований Платоном (зокрема в «Горгії») як антагонізм між комунікацією у формі «діалогу», тобто бесіди, адекватної пошукам філософської істини, й у формі «риторики», що нею демагог, як ми сказали б сьогодні, переконує юрбу.

Сліди цього первісного конфлікту можна ще знайти на ранніх стадіях новітньої епохи, хоча навряд чи вони залишилися в світі, у якому ми живемо тепер. У Гоббса, наприклад, ми ще читаємо про протиставлення двох «протилежних спроможностей»: спроможності до «серйозної аргументації» і спроможності до «могутнього красномовства», причому перша «ґрунтується на засадах істини, а друга – на опініях... і пристрастях та інтересах людей, які є різними та мінливими»⁶. Більш як через сто років, у добу Просвітництва, ці сліди майже зникли, хоч і не повністю, і там, де ще зберігся стародавній антагонізм, змістився його акцент. У термінах доновітньої філософії

величне Лессінгове «Sage jeder, was ihm Wahrheit dünkt, und die Wahrheit selbst sei Gott empfohlen» («Хай кожен скаже, що він вважає істиною, і хай про істину подбає Бог») мало просто означати, що людина неспроможна знати істину, вся її істина – це, на жаль, δόξα, усього лише її власні думки, тоді як Лессінг, навпаки, розумів під цим: «Хвала Богові, що ми не знаємо *справжньої* істини». Навіть там, де відсутня нота торжества (з приводу того, що для людей, які живуть у громаді, невичерпне багатство людського дискурсу є безконечно більш значущим і важливим, аніж будь-яка Єдина Істина), починаючи з вісімнадцятого сторіччя, переконаність у ненадійності людського розуму переважає, не призводячи, проте, до нарікань або ламентаций. Ми знаходимо це в грандіозній «Критиці чистого розуму» Канта, де розум приводиться до розуміння його власної обмеженості, як ми чуємо це й у словах Медісона, котрий неодноразово відзначав, що «людський розум, як і сама людина, стає боягузливим і обережним, залишаючись наодинці з собою, і набуває твердості й переконаності пропорційно до кількості тих, із ким він спілкується»⁷. Подібні міркування, значно більшою мірою, аніж поняття про право індивіда на самовираження, зрештою відіграли вирішальну роль у більш-менш успішній боротьбі за право на свободу думки, висловлюваної як усно, так і через друковане слово.

Так, Спіноза, який ще вірив у непогіршеність людського розуму і якого часто безпідставно вшановують як борця за свободу думки і слова, вважає, що «кожна людина має невід'ємне природне право бути господарем своїх власних думок», що «розуміння кожної людини є її власним» і що «мізки відрізняються так само, як і смаки», із чого він робив висновок, що «ліпше гарантувати те, чого ти не можеш заборонити», і що закони, які забороняють вільну думку, можуть призвести тільки до того, що «люди думатимуть одне, а казатимуть інше», отже, до «підриву добропорядності» і до «виховання... лукавства». Проте Спіноза ніколи не вимагав свободи слова, а той аргумент, що людський розум потребує спілкування з іншими й відтак – гласності задля неї самої, особливо прикметний

тим, що в ньому цієї вимоги немає. Він навіть вважає потребу людини в спілкуванні її нездатністю приховати свої думки та дотримуватися мовчанки «звичайними людськими слабостями», які не притаманні філософу⁸. Кант, навпаки, твердив, що «зовнішня сила, яка позбавляє людину свободи публічно висловлювати свої думки, позбавляє її водночас і свободи мислення» (курсив автора. – *Перекл.*), і що єдина гарантія «правильності» нашого мислення полягає в тому, що «ми думаємо, так би мовити, спільно з іншими, яким ми передаємо наші думки, як вони передають нам свої». Розум людини, схильний помилятися, може функціонувати лише тоді, коли можливе його «суспільне застосування», і це так само слушно й для тих, хто, ще перебуваючи під чиєюсь «опікою», неспроможний користуватися своїм розумом «без чийогось керівництва», і для «вченого», якому потрібні «всі читачі», які перевіряли б та контролювали результати його досліджень⁹.

У цьому контексті питання про кількість, порушене Медісоном, має особливу вагу. Зсув від раціональної істини до opinii передбачає зсув від людини в однині до людей у множині, а це означає перехід зі сфери, де, за словами Медісона, ніщо не варте уваги, крім «серйозних міркувань» одного розуму, у сферу, де «міцність opinii» визначається тим, що індивід покладається на «кількість, що, на його думку, дотримується тих самих opinii» – кількість, яка, в даному випадку, не обов'язково обмежується його сучасниками. Медісон також відрізняє це життя в множині, яким є життя громадянина, від життя філософа, який «повинен відкидати» такі міркування, але це розрізнення не має практичних наслідків, бо «націю філософів уявити собі так само важко, як і філософську расу царів, про яку мріяв Платон»¹⁰. Мимохідь ми можемо зауважити, що саме уявлення про «націю філософів» було б для Платона термінологічною суперечністю, бо в нього вся політична філософія, включаючи її чітко виражені тиранічні характеристики, ґрунтується на переконанні, що істину не можна ані відкрити, ані розповсюдити серед багатьох.

У тому світі, де ми живемо, зникли останні сліди цього стародавнього антагонізму між істиною філософа та поглядами ярмаркового майдану. Ані істина даних у одкровенні релігій, на яку політичні мислителі сімнадцятого сторіччя ще дивились як на головну перешкоду, ані істина філософа, що відкривається людині в самоті, більше не втручаються до земних справ. Щодо першої, то відокремлення церкви від держави принесло нам спокій, а щодо другої, то вона давно перестала претендувати на панівне становище – якщо тільки всерйоз не сприймати новітні ідеології як філософії, а це справді нелегко, оскільки їхні прихильники проголосили їх знярядям політики і вважають всю проблему істини й істинності нерелевантною. Міркуючи в термінах традиції, можна відчуті спокусу зробити з такого стану справ висновок, що давній конфлікт зрештою владнався, а надто що його первісна причина – зіткнення раціональної істини та опінії – вже зникла.

Дивно, але це не так, бо зіткнення фактичної істини та політики, яке ми спостерігаємо сьогодні в таких великих масштабах, має – принаймні, в деяких аспектах – дуже схожі характеристики. Тоді як, мабуть, у минулому ніколи не терпіли такого розмаїття поглядів на релігію або філософські проблеми, сьогодні фактична істина, якщо їй трапилось піти всупереч чийсь вигоді або втіхам, сприймається ще з більшою ворожістю, ніж будь-коли раніше. Безперечно, що державні таємниці існували завжди; кожен уряд мусить приховувати певну інформацію, оберігати її від публічного розголосу, і той, хто розкриває автентичні таємниці, завжди вважався зрадником. Я не про це веду тут розмову. Факти, що я маю їх на увазі, публічно відомі, й усе ж таки та сама публіка, якій вони відомі, може успішно, й часто спонтанно, заперечувати проти їхнього відкритого обговорення і розглядає їх так, немовби вони є тим, чим вони не є, а саме секретами. Те, що розмови про такі факти виявляються не менш небезпечними, аніж, наприклад, проповідь атеїзму або якихось інших ересей у минулому, видається дивовижним феноменом, і його значення ще посилюється, коли ми зустрічаємося з ним також у країнах, де ти-

ранічно править ідеологічний уряд. (Навіть у тих-таки гітлерівській Німеччині та в сталінській Росії було небезпечніше говорити про концентраційні табори та місця заслання, існування яких не було таємницею, аніж сповідувати та висловлювати «сретичні» погляди, критикуючи антисемітизм, расизм та комунізм). Що виглядає навіть більш тривожним, то це те, що до тієї міри, до якої прикрі фактичні істини толеруються у вільних країнах, вони часто, свідомо чи не-свідомо, перетворюються на опінії – начебто факт підтримки німцями Гітлера, або разгром Франції німецькими арміями в 1940 році, або політика Ватикану під час Другої світової війни не зафіксовані в анналах історії, а є справою звичайної опінії. Оскільки такі фактичні істини торкаються проблем безпосередньо політичного характеру, тут йдеться про щось значно більше, ніж у тих випадках, коли виникають, можливо, й неминучі конфлікти між різними стилями життя в межах звичайної і спільновизнаної дійсності. Тут йдеться про саму цю спільну й фактичну дійсність, а це справді політична проблема першорядної ваги. А оскільки фактична істина, хоч про неї можна й значно менше сперечатися, ніж про філософську істину, і вона є такою доступною для розуміння кожного, як здається, часто наражається на ту саму небезпеку, коли її виставляють на ярмарковому майдані, – а саме: їй доводиться протистояти не брехні та навмисній фальсифікації, а опінії, – мабуть, нам варто повернутися до застарілого і вочевидь уже затертого питання про протиставлення істини та опінії.

Бо побачена очима проповідника істини тенденція перетворювати факт на опінію, розмити розмежувальну лінію між ними пантеличить не менше, аніж давні труднощі проповідника істини, так мальовничо виражені в алегорії печери, в якій філософ, після свого повернення із самотньої подорожі до неба вічних ідей, намагається повідати свою істину масам, внаслідок чого вона потопає в розмаїтті поглядів, які для нього є ілюзіями, і опускається на непевний рівень опінії, так що тепер, після його повернення назад у печеру, сама істина постає в образі *докєї мол* («мені це здається») – того самого *докєа* [припушення], якого він намагався позбутися раз і назавжди. Проте літописець об'єк-

тивної істини перебуває у ще гіршому стані. Він не повертається з якоїсь мандрівки до якихось сфер поза межами людських справ, і він не може тішити себе думкою, що він став чужим у цьому світі. Так само й ми не можемо втішати себе міркуванням, що його істина, якщо це справді істина, є не від світу цього. Якщо його прості фактичні твердження не сприймаються, – йдеться про істини побачені й засвідчені очима тіла, а не розуму, – то неминуче виникає підозра, що самій природі політичної сфери властиво заперечувати або перекручувати будь-яку істину, так ніби люди неспроможні якось порозумітися з її непоступливою, нахабною, непереконаливою впертістю. Якщо йдеться саме про це, то справи виглядають навіть безнадійніше, ніж припускав Платон, бо істина Платона, відкрита й актуалізована на самоті, за своїм визначенням, виходить за межі світу багатьох, світу людських справ. (Можна зрозуміти, що філософ, у своєму усамітненні, піддається спокусі використати істину як стандарт, що має бути застосований до людських справ; тобто прирівняти трансцендентність філософської істини до зовсім іншої «трансцендентності», яка відокремлює стандарти й засоби вимірювання від сукупності об'єктів, що підлягають вимірюванню, і можна так само добре зрозуміти, що сукупність відштовхуватиме цей стандарт, оскільки він фактично походить зі сфери, яка є чужою сфері людських справ і чий зв'язок з останньою може бути пояснений лише непорозумінням). Філософська істина, коли вона виходить на ярмарковий майдан, змінює свою природу і стає opinio, бо відбулося справжнє *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, перехід не просто від одного роду роздумів до іншого, а з одного стилю людського існування на інший.

Фактична істина, натомість, завжди стосується інших людей: вона стосується подій та обставин, у які втягнуто багатьох; вона підтверджена очевидцями і залежить від свідчень; вона існує лише остільки, оскільки про неї говорять, навіть якщо вона виникає у сфері приватного життя. Вона політична за своєю природою. Факти та опінії, хоча їх і не слід змішувати, не антагоністичні одне одному; вони належать до тієї самої сфери. Факти живлять опінії, а опінії,

натхнені різними інтересами та пристрастями, можуть значно відрізнитися і при цьому залишатися легітимними доти, доки вони поважають фактичну істину. Свобода opinio є фарсом, якщо не гарантована фактична інформація, а факти як такі не є незаперечними. Інакше кажучи, фактична істина інформує політичну думку, так само як раціональна істина інформує філософські роздуми.

Та чи існують взагалі факти, незалежні від opinio і тлумачення? Чи не продемонстрували покоління істориків та філософів неможливість встановити факти без їхнього витлумачення, оскільки спершу їх треба вилучити з хаосу безлічі випадкових подій (а принципи вибору, безперечно, не є фактичними даними), а тоді вбудувати у розповідь, яка може бути подана тільки у певній перспективі, яка не має нічого спільного з реальним перебігом подій? Безперечно, ці та багато інших дилем, притаманних історичним наукам, є реальними, але вони не є аргументом проти існування фактичних даних, вони не можуть ані служити обґрунтуванням проведення розмежувальних ліній між фактом, opinio і тлумаченням, ані виправдати істориків, що маніпулюють фактами, як їм заманеться. Якщо навіть ми визнаємо за кожним поколінням право написати свою власну історію, ми погоджусьмо тільки на те, що воно має право впорядкувати факти відповідно до своєї власної перспективи; ми не визнаємо за ним право змінювати саму фактичну даність. Щоб проілюструвати вищесказане й не торкатися цієї теми далі, я наведу такий приклад: розповідають, що в двадцяті роки Клемансо, незадовго до своєї смерті, мав дружню бесіду з представником Веймарської республіки з приводу того, хто винен у розв'язанні Першої світової війни. Клемансо запитали: «Якої, на Ваш погляд, думки будуть майбутні історики з цього проблематичного та суперечливого питання?». Він відповів: «Це мені невідомо. Але я знаю напевне: вони не скажуть, що Бельгія вчинила напад на Німеччину». Тут ми маємо справу з жорстко елементарними даними того роду, яких не зможуть заперечити найревніші і найвитонченіші прихильники історизму.

А це істина, значно міцніша за будь-які примхи істориків, хай би навіть вони захотіли викреслити з літопису цей факт, що в ніч на 4

серпня 1914 р. німецькі війська перетнули кордони Бельгії; щоб обминати увагою такі очевидні факти, історикам довелося б здобути монополію на владу в усьому цивілізованому світі. Але така монополія на владу далека від того, щоб бути немислимою, і неважко уявити, якою була б доля фактичної істини, якби інтереси влади, національні або суспільні, мали останнє слово в таких питаннях. А це знову повертає нас до нашої підозри, що природі політичної сфери може бути притаманним прагнення воювати з істиною в усіх її формах, тож перейдімо до питання, чому відданість навіть фактичній істині відчувається як антиполітична позиція.

III

Коли я стверджувала, що фактична істина, на відміну від раціональної, не є антагоністичною стосовно опінії, я сказала напівправду. Всі істини – не лише різноманітні види раціональної істини, а й також фактична істина – протилежні опінії за своїм *способом* *обстоювання достовірності*. Істина несе в собі елемент примусу, а тиранічні тенденції, на жаль, так часто притаманні проповідникам істини, певно, спричиняються не так вадами їхнього характеру, як життям в умовах постійного своєрідного тиску. Такі твердження, як «Три кути трикутника дорівнюють двом кутам квадрата», «Земля обертається навколо Сонця», «Краще терпіти несправедливість, ніж чинити несправедливість», «У серпні 1914 року Німеччина напала на Бельгію», дуже різні з погляду того, яким чином ми прийшли до них, але після того як вони були визнані або проголошені істинними, вони набули ту спільну характеристику, що всі вони перебувають поза межами домовленостей, дискусій, опінії або згоди. Бо для тих, хто їх прийняв, вони не змінюються залежно від кількості або відсутності людей, які визнають ті самі істини; умовляння або відмовляння тут зайві, бо зміст твердження передбачає за своєю природою не переконування, а примус. (Так, Платон у «Тімеї» проводить межу між людьми, спроможними сприймати істину, та носіями правильних опіній. У перших орган сприйняття істини [νοῦς] пробуд-

жується в процесі навчання, що, зрозуміло, передбачає нерівність і, можна сказати, с м'якою формою примусу, тоді як других просто переконали. Погляди перших, каже Платон, непорушні, тоді як других завжди можна умовити змінити свою думку)¹¹. Те, що Мерсьє де ля Рів'єр зауважив одного разу про математичну істину, можна прикласти до всіх видів істини: «*Euclide est un véritable despote; et les vérités géométriques qu'il nous a transmises, sont des lois véritablement despotiques*» («Евклід – справжній деспот; а геометричні істини, що він їх нам повідомив, є насправді деспотичними законами»). У тому ж таки дусі Гроцій десь на сто років раніше наполягав, прагнучи обмежити абсолютну князівську владу, що «навіть Бог неспроможний зробити так, щоб двічі два не давало чотири». Він говорив тоді про примусову силу істини, на відміну від політичної влади; та обмеженість божественної всемогутності, про яку він згадав, його не цікавила. Ці два приклади ілюструють, як виглядає істина в суто політичній перспективі, з погляду влади, а питання полягає в тому, чи може і чи повинна влада контролюватися не тільки через конституцію, білль про права та розмаїття владних органів, що створювали б систему контролю й рівноваги, в якій, за словами Монтеск'є, «*le pouvoir arrête le pouvoir*» («влада стримує владу»), – тобто через фактори, які виникають лише у сфері політики, – а й через щось таке, що виникає з нічого, десь за межами політичної сфери, і є так само незалежним від прагнень і бажань громадян, як і воля найгіршого тирана.

Якщо дивитися з погляду політики, істині притаманний деспотичний характер. Тому вона ненависна для тиранів, які слушно бояться конкуренції у сфері примусу з боку сили, що її вони неспроможні монополізувати, не дуже люблять її, зрозуміло, й правителі, які будують свою владу на згоді й не терплять примусу. Факти не підпадають під згоду й дозвіл, і всі розмови про них, весь обмін думками, який ґрунтується на коректній інформації, – не додадуть нічого до їх встановлення. Небажана опінія може заперечуватися, відкидатися або стати об'єктом компромісу, але небажаним фактам притаманна незламна впертість, якій нема чого протиставити, окрім відвертої брехні.

Проблема в тому, що фактична істина, як і всі інші істини, безапелляційно претендує на визнання і виключає обговорення, а обговорення складає саму сутність політичного життя. Стиль мислення та спілкування, які стосуються істини, з погляду політичної перспективи, має обов'язково імперативний характер; він не враховує думки інших людей, а враховувати їх і є прикметною ознакою суто політичного мислення.

Політична думка є репрезентативною. Я формую свою опінію після розгляду тієї чи тієї теми під різними кутами зору, оцінюючи свою думку з позицій тих, хто відсутній; тобто я немовби репрезентую їх. Процес такої репрезентації не сліпо приймає дійсні погляди тих, кого тут немає, а отже, вони дивляться на світ з іншої перспективи; при цьому не йдеться ані про співпереживання, коли я намагаюся стати або почувати себе як хтось іще, ані про вгадування панівної думки та приєднання до більшості, а про буття та мислення у моїй власній ідентичності там, де мене насправді немає. Чим більше людських точок зору я беру до уваги, міркуючи над даною темою, і чим краще я можу уявити собі, що я відчував би й думав на їхньому місці, тим сильнішою буде моя спроможність до репрезентативного мислення і тим більш обґрунтованими будуть мої заключні висновки, моя опінія. (Саме ця здатність до «розширеного мислення» дозволяє людям формувати судження; як така вона була відкрита Кантом у першій частині «Критики судження», хоч він і не усвідомлював політичного й морального підтексту свого відкриття). Сам процес формування опінії визначається тими, на чиему місці хтось нібито опинився й думає там своїм власним розумом, і єдиною умовою для такого застосування уяви є незацікавленість, вміння визволитися від своїх власних приватних інтересів. Отже, якщо я навіть уникаю будь-якого товариства або перебуваю в цілковитій самоті, коли формую опінію, я не просто перебуваю наодинці з собою в самотині філософського мислення; я залишаюся в цьому світі універсальної взаємозалежності, де я можу стати представником будь-кого іншого. Звичайно, я можу відмовитись це робити і формувати опінію, беручи до уваги тільки свої власні інтереси або

інтереси тієї групи, до якої я належу; і справді-бо, ніщо не є більш поширеним, навіть серед людей досвідчених і розумних, аніж сліпа впертість, яка знаходить свій вияв у нестачі уяви або неспроможності сформуванню судження. Проте сама якість opinii як судження залежить від ступеня її неупередженості.

Ніяка opinii не є самоочевидною. Стосовно opinii, але не стосовно істини, наше мислення є по-справжньому дискурсивним, воно перебігає, так би мовити, з місця на місце, з однієї частини світу до іншої, крізь усілякі конфліктні погляди, аж поки зрештою воно зможе піднятися від цих частковостей на височинь деякої неупередженої узагальненості. На відміну від цього процесу, в якому певна окрема тема розкривається, щоб стати видимою зусібіч, із кожної можливої перспективи, аж поки вона затоплюється потужним світлом людського розуміння і стає цілком прозорою, ствердження істини позначене своєрідною непрозорістю. Рациональна істина освітлює людське розуміння, а фактична істина є джерелом інформації для opinii, але ці істини, хоч вони й ніколи не затемнені, не є й прозорими, і самій їхній природі властиво опиратися подальшому розпрозоренню, як ото природі світла властиво чинити опір ще сильнішому освітленню.

Крім того, ця непрозорість ніде не є більш явною та більш нестерпною, ніж там, де ми перебуваємо в конфронтації з фактами та фактичною істиною, бо для фактів не існує якоїсь переконливої причини бути тим, чим вони є; вони завжди могли б бути чимось іншим, і це прикре розмаїття ймовірностей буквально необмежене. Саме через цю випадковість фактів доновітня філософія відмовлялася серйозно розглядати проблеми у сфері людських справ, надто насиченій фактами, або повірити, що хай там яка значуща істина могла б бути відкрита в «сумній випадковості» (Кант) послідовності подій, що утворюють плин цього світу. Ніяка сучасна філософія історії теж не спромоглася дійти згоди з цією неприступною, нераціональною впертістю суто фактологічної реальності; новітні філософи навігадували безліч видів необхідності, від діалектичної необхідності світового духу чи матеріальних умов до необхідностей, властивих

немовбито незмінній і добре відомій людській природі, щоб вичистити останні рештки цього очевидно свавільного «це могло би бути інакше» (яке є ціною свободи) з єдиної сфери, в якій люди є справді вільними. Це правда, що в ретроспективі, тобто в історичній перспективі, кожна послідовність подій виглядає так, наче вона не могла відбутися інакше, але це оптична чи, радше, екзистенціальна ілюзія: зрештою, ніщо не може відбутися, якщо дійсність за самим своїм визначенням не знищить всі інші потенційні можливості, первісно притаманні кожній конкретній ситуації.

Інакше кажучи, фактична істина є не більш самоочевидною, ніж опінія, і це може бути однією з причин того, що носіям опінії вдається відносно легко дискредитувати фактичну істину як просто іншу опінію. Крім того, фактичні докази встановлюються через свідчення очевидців – вкрай ненадійні – і через записи, документи та пам'ятки, що всі можуть бути запідозреними в підробці. У разі суперечки можна залучати лише інших свідків, а не якусь третю і більш високу інстанцію, і справа здебільшого залагоджується через створення більшості; тобто все робиться так само, як і при залагодженні суперечок, що виникають у сфері опінії, – а це дуже незадовільна процедура, оскільки ніщо не може завадити більшості свідків дати фальшиві свідчення. Навпаки, за певних умов, відчуття, що ти належиш до більшості, може навіть сприяти фальшивим свідченням. Інакше кажучи, остільки, оскільки об'єктивну істину віддано на розсуд носіям опінії, вона принаймні не менш вразлива, аніж раціональна філософська істина.

Я вже згадувала, що в деяких відношеннях речник фактичної істини гірший за Платонового філософа, – що його істина не трансцендентного походження і не має навіть відносно трансцендентних якостей, притаманних таким політичним поняттям, як свобода, справедливість, честь, мужність, які всі можуть надихати людську діяльність, а потім стати її справжнім виразом. Зараз ми побачимо, що ця вада не має таких серйозних наслідків, як ми думали, а саме наслідків, що стосуються не лише особи проповідника істини, але – що важливіше – шансів на виживання його істини. У людській

діяльності натхнення і його вияв, можливо, й не спроможні змагатися з невідпорною очевидністю істини, але вони можуть позмагатися, як ми побачимо, з переконливістю, притаманною опінії. Я сприймаю сократівський принцип «Краще несправедливо постраждати, ніж учинити несправедливість» як приклад філософського твердження, що стосується людської поведінки, а тому має політичне значення. Почасті я аргументую це тим, що це твердження лягло в основу західної стичної думки, а часті тим, що, наскільки мені відомо, воно залишилося єдиним етичним принципом, який можна вивести безпосередньо із суто філософського досвіду. (Категоричний імператив Канта, який один може бути його суперником у цій сфері, можна очистити від його юдео-християнських складових, що роблять його формулу імперативним, а не простим твердженням. В його основу покладено аксіому несуперечності – злодій суперечить сам собі, бо хоче приєднати украдене майно до своєї власності, – і ця аксіома завдячує свою чинність умовам думки, які вперше відкрив Сократ).

Діалоги Платона розповідають нам знову й знову, наскільки парадоксально звучало сократівське твердження (просто твердження, а не імператив), як легко воно піддавалося спростуванню на ярмарковому майдані, де опінія протистоїть опінії, і яким немічним виявився Сократ у його доведенні та обґрунтуванні на радість не лише своїм опонентам, а й своїм друзям та послідовникам. (Найдраматичнішу із цих сцен можна знайти на початку «Республіки»¹². Коли Сократ марно намагався переконати свого суперника Трасімаха в тому, що справедливість – це краще, ніж несправедливість, його учні Главкон і Адеймант сказали йому, що його докази вельми непереконливі. Сократ був у захваті від їхніх висловлювань: «Якісь справді божественні якості мають бути притаманними вам від природи, якщо ви можете так красномовно захищати несправедливість і при цьому не переконати самих себе, що вона краща за справедливість». Іншими словами, вони були переконані ще до того, як почалася суперечка, і все, що було сказано для доведення істинності цього твердження, не тільки не допомогло переконати незгідних, а й виявилось недостатнім,

щоб зміцнити переконання згідних). Все, що може бути сказано на захист цього твердження, ми знаходимо в різних діалогах Платона. Головний аргумент полягає в тому, що для людини, яка одна, ліпше бути в незгоді із цілим світом, ніж бути в незгоді з собою і суперечити собі¹³, – аргумент, що є справді незаперечним для філософа, чие мислення характеризується Платоном як мовчазний діалог із самим собою і чие існування, через це, залежить від постійно артикульованих взаємин із самим собою, такого собі розщеплення надвоє однієї сутності, якою він насправді є; бо істотна суперечність між двома партнерами, які постійно перебувають у мисленому діалозі, зруйнувала б самі умови філософствування¹⁴. Одне слово, оскільки людина містить у собі партнера, якого вона ніколи не може позбутися, для неї краще, аби цей партнер не виявився вбивцею чи брехуном. Або, оскільки думка – це мовчазний діалог, який відбувається між моїм «Я» і мною самим, я повинен усіляко берегти цього партнера; бо інакше я напевне втрачу спроможність мислити взагалі.

Для філософа – чи, радше, для людини, наскільки вона є істотою, що мислить, – це етичне твердження про несправедливі вчинки і необхідність їх терпіти є не менш непорушним, ніж математична істина. Проте для людини, тією мірою, якою вона є громадянином, чия діяльність, пов'язана зі світом та громадським добром, більше, ніж із власним добробутом, – включаючи й піклування про «безсмертя своєї душі», яке має бути пріоритетним щодо піклування про потреби тлінного тіла, – сократівська теза не істинна взагалі. Про катастрофічні наслідки для будь-якої громади, що починала з усією серйозністю дотримуватись етичних приписів, опрацьованих для однієї окремої людини, – чи сократівських, чи платонівських, чи християнських, – згадувалося неодноразово. Задовго до того, як Мак'явеллі рекомендував захищати сферу політики від недоторканих принципів християнської віри (ті, хто відмовляється чинити опір злу, дозволяють лихим людям «робити стільки зла, скільки їм заманеться»), Арістотель остерігав проти надання філософам можливості для будь-яких висловлювань на політичні теми. (Людам, які з професійних причин

мають анітрохи не перейматися турботами про те, «що є добром для них самих», не можна довіряти турботу про те, що є добром для інших, і насамперед про «спільне добро», земні інтереси громади¹⁵).

Оскільки філософська істина пов'язана з людиною в її сингулярності, то вона аполітична за своєю природою. Якщо, все ж таки, філософ захоче, щоб його істина переважила опінію багатьох, він зазнає поразки і буде схильний зробити висновок, на підставі цієї поразки, що істина безсила, – трюїзм, настільки ж позбавлений смислу, як і в тому випадку, якби математик, що не в змозі перетворити коло на квадрат, засудив би той факт, що коло не є квадратом. Йому могло б тоді захотітися, як Платонові, здобути прихильність якогось настрасного по-філософському тирана, а в разі (на щастя, дуже ймовірного) неуспіху він міг би створити одну з тих тираній «істини», про які ми знаємо головним чином із різноманітних політичних утопій і які, звичайно ж, у політичному розумінні, є так само тиранічними, як і інші форми деспотизму. У тому трохи менш малоймовірному випадку, коли його істина перемогла б без застосування насильства, тільки тому, що люди наразі погодилися б із нею, він одержав би Піррову перемогу. Бо істина завдячувала б своє торжество не власним незаперечним якостям, а згоді більшості, яка на завтра могла б змінити свої погляди й погодитися з кимось інше; і те, що було філософською істиною, перетворилося б на просту опінію.

Оскільки, проте, філософська істина несе в собі елемент примусу, то, за певних умов, вона може спокусити державця не меншою мірою, аніж сила опінії може спокусити філософа. Так, у Декларації Незалежності Джеферсон проголосив, що деякі «істини самоочевидні», бо він хотів домогтися згоди між людьми Революції без дискусій та суперечок; ці істини мали виражати, на зразок математичних аксіом, «переконавання людей», які «залежать не від їхньої власної волі, а випливають із доказів, поданих на їхній розсуд»¹⁶. Проте, кажучи «*Ми вважаємо* ці істини самоочевидними», він припускав, хоча, можливо, й не усвідомлював собі цього, що теза «Всіх людей створено рівними»¹⁷ не є самоочевидною, а потребує домовленості та згоди, – тобто,

що рівність, якщо вона значуща в політичному розумінні, – це аспект опінії, а не «істини». З другого боку, існують філософські або релігійні твердження, які відповідають цій опінії, – такі, наприклад, як те, що люди рівні перед Богом або перед лицем смерті, або з огляду на те, що всі вони належать до того самого виду *animal rationale*, – але жодне з них ніколи не мало політичних або практичних наслідків. Бо те, що зрівнює їх, чи то Бог, чи то смерть, чи природа, виходить за сферу, в якій розвиваються відносини між людьми. Такі «істини» існують не між людьми, а понад ними, і жодна з них не покладена в основу сучасних або античних – а надто грецьких – уявлень про рівність. Те, що всі люди створені рівними, не є ані самоочевидним, ані може бути доведене. Ми дотримуємося цієї опінії, тому що свобода можлива тільки серед рівних, і ми віримо в те, що радість і втіха від вільного товариства жаданіші, ніж сумнівне задоволення належати до категорії можновладців. У політичному плані ці пріоритети мають велике значення і належать до тих небагатьох речей, що глибоко відрізняють одних людей від інших, до них подібних. Важко втриматися, аби не сказати, що людські якості тих чи тих людей, як і, безперечно, якість усіх можливих стосунків із ними, залежать від цього вибору пріоритетів. А проте всі вони належать до опінії, а не істини, – як припускав Джеферсон, багато в чому всупереч своїй волі. Їхня чинність залежить від вільних домовленостей та згоди; до них доходять через дискусивне, репрезентативне мислення; і передаються вони через переконання в їхній слушності чи неслушності.

Сократівська теза «Краще терпіти несправедливість, ніж несправедливо чинити» не є опінією, а претендує на те, щоб бути істиною, і хоча можна сумніватися в тому, що вона спричиняла коли-небудь якісь прямі політичні наслідки, її вплив як етичного принципу на практичну поведінку незаперечний; лише релігійні заповіді, абсолютно обов'язкові для спільноти вірних, можуть претендувати на більше визнання. Чи не становить цей факт явної суперечності загальноновизнаній безпородності філософської істини? А що ми знаємо з діалогів Платона, яким непереконливим залишилося твердження Сократа як для його

друзів, так і для ворогів, попри всі його намагання довести його, ми повинні запитати себе, як же йому вдалося досягти такого високого ступеня дійсності? Очевидно, це пояснюється незвичайною формою переконування; Сократ вирішив заплатити життям за цю істину – дати приклад, причому не тоді, коли він з'явився перед афінським трибуналом, а коли відмовився уникнути смертного вироку. І таке навчання через приклад справді є єдиною формою «переконування», на яке філософська істина спроможна без перекручення та манівців¹⁸; так само філософська істина може стати «практичною» і надихати дію без порушення правил, прийнятих у сфері політики, лише тоді, коли їй вдасться проявити себе в якомусь прикладі. Це дає єдиний шанс для етичного принципу бути перевіреним і оціненим. Так, наприклад, щоб перевірити поняття мужності, ми можемо згадати приклад Ахілла, а щоб перевірити поняття доброти, ми схильні подумати про Ісуса з Назарета або про святого Франциска; ці приклади навчають або переконують через натхнення; отже, щоразу, коли ми намагаємося здійснити акт мужності чи доброти, це виглядає так, ніби ми когось наслідуємо – *imitatio Christi*, наприклад. Часто помічалось, що, як казав Джефферсон, «живе й тривале відчуття синівського обов'язку ефективніше закарбовується в душі сина або дочки після прочитання «Короля Ліра», ніж після прочитання всіх сухих томів із етики чи богослов'я, будь-коли написаних»¹⁹, і що, як сказав Кант, «основні приписи, взяті від священників або філософів, чи навіть виведені на підставі власного досвіду, ніколи не є такими дієвими, як приклади добродетельності або святості»²⁰. Причина цього в тому, як пояснює Кант, що ми завжди потребуємо «інтуїції... для перевірки наших понять». «Якщо це поняття, створені чистим розумом», такі, як поняття трикутника, «інтуїція розвивається в напрямку схеми», такої як ідеальний трикутник, що сприймається лише очима розуму, а проте є необхідним для розуміння всіх реальних трикутників; якщо, однак, поняття є практичними й стосуються поведінки, «відповідні інтуїції називаються *прикладали*»²¹. І, на відміну від схеми, яку наш розум сам виробляє на свій смак за допомогою уяви, ці приклади беруться з історії та

поезії, через які, як відзначав Джеферсон, зовсім інше «поле у відкривається перед нами, для наших потреб».

Таке перетворення теоретичного або спекулятивного твердження на істину прикладу (перетворення, на яке здатна лише моральна філософія) – це граничний досвід для філософа: наводячи приклад та «переконуючи» масу в єдиний доступний для нього спосіб, в починає діяти. Сьогодні, коли будь-яке філософське твердження незалежно від того, наскільки воно сміливе, навряд чи може бути сприйняте настільки серйозно, щоб створити небезпеку для життя філософа, навіть такий рідкісний шанс політичного обґрунтування філософської істини зник. Проте в нашому контексті важливо зауважити, що така можливість існує для речника раціональної істини; бо вона не існує ні за яких обставин для речника фактичної істини, який у цьому, як і в інших аспектах, перебуває в гіршому становищі. Фактичні твердження не тільки не містять ніяких принципів, керуючись якими люди могли б діяти і які в такий спосіб знайшли б свій вияв у світі; сама їхня сутність не дозволяє здійснити верифікацію такого виду. Речник фактичної істини, в тому малоімовірному випадку, коли він побажав би ризикнути життям задля якогось конкретного факту, припустився б помилки. Своїм вчинком він довів би хіба що свою мужність або, можливо, свою впертість, але не істину, яку він мав би сповістити, й навіть не свою особисту правдивість. Бо чом би й брехунів не виявити високу мужність у захисті своєї брехні, а надто в політиці, коли це мотивується або патріотизмом, або якимось іншим почуттям законної групової солідарності?

IV

Прикметною ознакою фактичної істини є те, що її протилежністю не є ані помилка, ані ілюзія, ані опінія, які не віддзеркалюють особисту правдивість, а умисна неправда, або брехня. Помилка, зрозуміло, є можливою і навіть звичайною у тому, що стосується фактичної істини, у випадку чого цей вид істини ніяк не відрізняється від наукової або раціональної істини. Але річ у тому, що для фактів існує інша альтер-

натива, і ця альтернатива, умисна неправда, не належить до тих самих категорій, що й висловлювання, які, слушні вони чи ні, мають намір лише вказати на те, що є, або як саме те, що є, мені являється. Фактичне твердження – «Німеччина напала на Бельгію в 1914 році» – набуває політичних імплікацій, лише будучи вмонтованим у відповідний контекст. Але протилежне твердження, яке Клемансо, ще не знайомий з мистецтвом переписувати історію, вважав абсурдним, не потребує ніякого контексту, щоб набути політичного значення. Це була б явна спроба внести зміни до анналів історії і як така вона стала б формою дії. Те саме відбувається, коли брехун, відчуваючи себе неспроможним переконати когось у своїй брехні, не наполягає на тому, що його твердження має євангельський характер, а вдає, ніби це лише його «опінія», на яку він має конституційне право. До цього часто вдаються підривні угруповання, в результаті серед політично незрілої публіки часто виникає замішання. Стирання розмежувальної лінії між фактичною істиною та опінією є одним із багатьох прийомів, до яких удається брехня і кожен із яких є формою дії.

У той час як брехун є людиною дії, такою людиною аж ніяк не є проповідник істини, незалежно від того, проповідує він раціональну чи фактичну істину. Якщо проповідник фактичної істини бажає грати політичну роль і, отже, бути переконливим, то він буде, частіше ніж не буде, давати багатослівні пояснення, чому його особлива істина найбільше служить інтересам тієї або тієї групи. І так само як філософ здобуває піррову перемогу, коли його істина стає панівною опінією серед прихильників різних опіній, проповідник фактичної істини, вторгаючись у сферу політики і приєднуючись до прихильників певних інтересів та владних структур, компрометує одну-єдину якість, яка могла б сприяти тому, щоб його істина здавалася правдоподібною, а саме – свою особисту правдивість, яку гарантували б неупередженість, чесність, незалежність. Навряд чи знайдеться політична постать, яка більше здатна викликати обґрунтовану підозру, ніж професійний проповідник істини, що відкрив якийсь щасливий збіг між істиною та політичним інтересом. Брехун, навпаки, не потребує такого

сумнівного пристосуванства, щоб з'явитися на політичній сцені; його велика перевага полягає в тому, що він завжди, так би мовити, перебуває в самій її середині. Він актор за своєю природою; він каже на біле, що воно чорне, тільки тому, що він хоче, аби речі були не такими, якими вони є насправді, – тобто він хоче змінити світ. Він здобуває перевагу з того незаперечного факту, що наша спроможність діяти, змінювати реальну дійсність вельми схожа на ту нашу загадкову якість, яка дозволяє нам казати «Світить сонце», коли дощ ллє як із-під ринви. Якби ми були такими пристосуванцями в нашій поведінці, якими хотіли б нас бачити деякі філософи, ми ніколи не були б спроможні творити таке маленьке диво. Інакше кажучи, наше вміння брехати (але не обов'язково наше вміння казати правду) належить до кількох очевидних, видимих даних, які підтверджують людську свободу. Те, що ми спроможні змінювати обставини, в яких ми взагалі живемо, відбувається тому, що ми певною мірою вільні від них, і це саме та свобода, яка стала об'єктом зловживань та перекручень через брехню. Якщо існує майже непереборна спокуса для професійних істориків потрапити в пастку необхідності й імпліцитно заперечувати свободу дій, то існує й не менш сильна спокуса для професійних політиків переоцінювати можливості цієї свободи й імпліцитно прощати брехливі заперечення або перекручення фактів.

Звичайно ж, наскільки це стосується дії, умисна неправда є маргінальним явищем, але проблема в тому, що її протилежність, викладення чистих фактів взагалі веде до повної бездіяльності; вона навіть схильна, за нормальних умов, сприймати речі такими, як вони є. (Це, звичайно, аж ніяк не заперечує, що відкриття фактів може бути легітимно використане політичними організаціями, або що, за певних обставин, якісь фактичні речі, винесені на огляд публіки, значно захоотять та підсилять претензії окремих етнічних та суспільних груп). Щирість ніколи не вважалась однією з політичних чеснот, бо вона не дуже сприяє тим перемінам світу та життєвих обставин, які лежать у основі навіть найзаконнішої політичної діяльності. Лише там, де якась спільнота принципово вдається до організованої принципової брехні, а не тільки

бреше в якихось конкретних випадках, правдивість як така, не оперта на підтримку порочних сил влади та якогось інтересу, може стати першорядним політичним фактором. Там, де хтось бреше про все, що є важливим, проповідник істини, відомо йому про це чи ні, починає діяти; він також присвячує себе політичній діяльності, бо в тому малоймовірному випадку, якщо йому вдасться вижити, він зробить крок у напрямку зміни світу.

У цій ситуації, проте, він незабаром знову опиниться в невідгядному для себе становищі. Я вже вказувала вище на примхливий характер фактів, які завжди можуть бути іншими і які через це не містять у собі жодних ознак самоочевидності або правдоподібності, переконливих для людського розуму. Оскільки брехун вільний пристосовувати свої «факти» собі на вигоду або втіху, або просто, щоб задовольнити сподівання своєї публіки, він має більше шансів бути переконливим, ніж проповідник істини. Справді-бо, правдоподібність буде завжди на його боці; його аргументи звучатимуть більш логічно, оскільки елемент несподіванки – одна з найважливіших характеристик усякої події – на радість усім зникає. І не тільки раціональна істина, користуючись висловом Гегеля, ставить здоровий глузд з ніг на голову; реальна дійсність досить часто ображає здоровий глузд не меншою мірою, ніж суперечить міркуванням вигоди та втіхи.

Тепер нам треба звернути увагу на відносно недавнє явище масової маніпуляції фактами та опінією, що набуло такої очевидності через переписування історії, діяльність іміджмейкерів та реальну урядову політику. Традиційна політична брехня, така прикметна в історії дипломатії та державного управління, завжди була пов'язана або з реальними таємницями – даними, які ніколи не оприлюднювалися, – або з намірами, які ніколи не мають того самого ступеня надійності, що й факти, які мали місце; як і все, що відбувається суто всередині нас, наміри – це лише потенційні можливості, й те, що мало намір бути брехнею, завжди може в кінцевому підсумку виявитися правдою. Натомість сучасна політична брехня ефективно застосовується до речей, які взагалі не є таємницею, а відомі практично всім. Це очевидно

у випадку переписування сучасної історії на очах тих, хто був її свідком, але те саме відбувається й тоді, коли йдеться про створення всіляких іміджів, при якому, знову ж таки, кожен відомий і встановлений факт може бути заперечений або знехтуваний, якщо тільки здасться, що він може зашкодити іміджу; бо імідж, на відміну від старомодного портрета, не прагне полестити дійсності, а передбачає застосування її до-сконалих заміників. А такий замітник, завдяки сучасній техніці та мас-медіа, важить, звичайно, в уяві громадськості значно більше, ніж важив будь-коли оригінал. І нарешті, ми сьогодні маємо вельми респектабельних державних діячів, хто, як де Голь та Аденауер, спромоглися побудувати основи своєї політики на таких очевидних перекрученнях фактів, як те, що Франція належить до числа переможців у останній війні, а тому є однією з великих держав, і «що варварство націонал-соціалізму втягло в свою орбіту лише незначний відсоток населення країни»²². І ця брехня, знають про це її автори чи не знають, містить у собі елемент насильства; організована брехня завжди намагається зруйнувати все, що вона вирішила заперечувати, хоча тільки тоталітарні уряди свідомо застосовували брехню як перший крок до вбивства. Коли Троцький довідався про те, що він нібито не відіграв ніякої ролі в російській революції, він мав би здогадатися, що смертний вирок йому вже підписано. Зрозуміло, що легше вилучити відому особу з анналів історії, якщо одночасно її можна прибрати зі світу живих. Інакше кажучи, різниця між традиційною брехнею і брехнею сучасною здебільшого зводиться до різниці між приховуванням і руйнуванням.

Крім того, традиційна брехня стосувалася лише певного кола людей і ніколи не мала на меті ввести в оману буквально кожного; вона була призначена для ворога і мала обдурити тільки його. Ці два обмеження настільки поменшували шкоду, завдану істині, що для нас, у ретроспективі, та брехня виглядає майже невинною. Оскільки факти завжди мають місце в якомусь контексті, конкретна брехня (тобто омана, не призначена для перекручення всього контексту), прориває, так би мовити, лише одну дірку в тканині реального. Як відомо кожному історику, брехню можна розпізнати, помітивши певні невідповідності, шви або

залатані місця. Доки тканина як одне ціле зберігається непошкодженою, брехня завжди вийде на поверхню, в кінцевому підсумку, ніби самохіті. Друге обмеження стосується тих, хто втягнутий у справу омани. Вони здебільшого належали до небагатьох державців і дипломатів, які, проте, у своєму колі знали і могли зберегти правду. Малоймовірно, щоб вони самі стали жертвою власних хитрощів; вони могли дурити інших, не обдурюючи самих себе. Ці дві обставини старовинного мистецтва брехні, що значно її пом'якшували, проте явно відсутні в тих маніпуляціях фактами, з якими ми маємо справу сьогодні.

У чому ж тоді полягає значення цих обмежень і які ми маємо підстави називати їх пом'якшувальними обставинами? Чому самоомана стала незамінним знаряддям у професії іміджмейкерів і чому гірше як для світу в цілому, так і для брехуна зокрема, коли своєю брехнею він дурить і себе самого замість вводити в оману тільки інших? Яке краще моральне виправдання міг би запропонувати брехун, ніж те, що його відразу до фальсифікацій була такою великою, що він мусив спершу переконати себе перед тим, як брехати іншим, що, як Антоніо в «Бурі», він мав зробитися «грішником своєї пам'яті, щоб повірити у власну брехню»? І нарешті, що є, мабуть, найтривожнішим, якщо сучасна політична брехня є такою великою, що вимагає цілковитої переробки всієї фактологічної структури – тобто виготовлення іншої дійсності, до якої елементи цієї брехні були б припасовані без зморшок, складок або тріщин подібно до того, як факти припасовані до їхнього власного оригінального контексту, – що ж заважає цим новим розповідям, вигадкам і антифактам стати адекватними заміниками дійсності та фактичності?

Один середньовічний анекдот ілюструє, як важко брехати іншим без того, щоб не брехати самому собі. Це розповідь про те, що відбулося одного вечора у місті, де вартовий на башті чатував удень і вночі, щоб попередити городян про наближення ворога. Вартовий був людиною, схильною до примітивних жартів, і в той вечір він підняв тривогу, щоб трошки налякати городян. Його успіх перевершив усі сподівання: усі вибігли на мури, а останнім туди прибіг і сам вартовий. Ця оповідка дає привід замислитися, до якої міри наша

здатність сприймати дійсність залежить від того, чи ми одностайні з тими, хто нас оточує, і яка потрібна сила характеру, щоб повірити в ту правду або брехню, яку ми не поділяємо з іншими. Інакше кажучи, що більший успіх має брехун, то ймовірніше, що він потрапить у полон власної вигадки. Крім того, самоошуканий жартівник, що опиняється зрештою в одному човні зі своїми жертвами, матиме значну перевагу в правдоподібності над холоднокровним брехуном, який дозволяє собі втішатися своєю витівкою іззовні. Тільки самоомана має шанс створити видимість правдивості, а єдиним переконливим фактором у суперечці, що іноді може навіть переважити втіху, страх і вигоду, є вира: твого обличчя.

Сучасні моральні передження диктують бути нетерпимим до холоднокровної брехні, тоді як на високорозвинене мистецтво самоомани часто дивляться з великою толерантністю та поблажливістю. Серед кількох літературних прикладів, які можна навести з приводу такого сучасного ставлення, є знаменита сцена в монастирі на початку «Братів Карамазових». Батько, невинуватий брехун, запитує в Старця: «А що я маю робити для свого спасіння?» – і Старець відповідає: «Головне, ніколи не брешти сам собі!». Достоевський не додає до цього діалогу жодного пояснення. Шукаючи аргументи на користь твердження «Краще брехати іншим, ніж обдурювати себе!», варто підкреслити, що холоднокровний брехун усвідомлює різницю між правдою і неправдою; отже, істина, яку він приховує від інших, все ж не втрачена для світу; вона знайшла свій останній притулок у брехуна. Шкода, заподіяна дійсності, не є ані повною, ані остаточною, а отже, й шкода, заподіяна брехуну, не є ані повною, ані остаточною. Він збрехав, але він ще не є брехун. Як він, так і обдурений ним світ ще не втрачені для «спасіння», – говорячи мовою Старця.

Така повнота і потенційна завершеність, невідомі в минулі часи, є тими небезпеками, що впливають із сучасної маніпуляції фактами. Навіть у вільному світі, де уряди не монополізували владу вирішувати й повідомляти, що є правдою, а що – ні, величезні угруповання інтересів узагальнили таку собі систему мислення категоріями *raison*

d'état, ту саму, використання якої раніше обмежувалося сферою зовнішніх державних стосунків, а в найгірших своїх виявах – ситуаціями очевидної і нагальної небезпеки. А національна пропаганда на урядовому рівні навчилася численних трюків із практики бізнесу та методів Медісон авеню. Уявлення, виготовлені для домашнього вжитку, на відміну від брехні, призначеної для закордонних суперників, можуть перетворитися на дійсність для кожного і насамперед для самих іміджмейкерів, яких, коли вони ще перебувають на стадії підготовки до виготовлення своєї «продукції», приголомшує вже сама думка про можливу кількість їхніх жертв. Певна річ, ініціатори брехливого іміджу, які «надихають» прихованих умовляльників, знають, що вони хочуть тільки обдурити ворога на соціальному чи національному рівні, однак результатом є те, що велика група людей, а може, й цілі нації можуть заплутатись у павутинні омани, в якому їхні лідери намагалися заплутати своїх опонентів.

Те, що тоді трапляється, відбувається майже автоматично. Головні зусилля як ошуканої групи, так і самих шахраїв, певно, будуть спрямовані передусім на те, щоб зберегти рекламований імідж неушкодженим, а загрожує йому не так ворог і реальні ворожі інтереси, як ті люди всередині самої групи, яким пощастило не піддатися чарам, і вони вперто говорять про факти або події, які не вкладаються в даний імідж. В сучасній історії маємо безліч прикладів, коли поборники фактичної істини сприймалися як більша загроза і навіть більші вороги, ніж реальні супротивники. Цю боротьбу проти самоомани не слід плутати з протестами «ідеалістів», хоч би якими мотивами вони керувалися, проти брехні як зла в принципі, а отже, й проти стародавнього мистецтва ошукування ворога. З політичного погляду, проблема тут у тому, що сучасне мистецтво самоомани схильне перетворювати зовнішні справи на проблеми внутрішні, внаслідок чого міжнародний чи міжгруповий конфлікт бумерангом повертається на арену внутрішньої політики. Випадків самоомани, яка практикувалася обома сторонами в період холодної війни, надто багато, щоб їх можна було перелічити, та очевидно, що вони сто-

суються саме цієї проблеми. Консервативні критики масової демократії часто підкреслювали ту небезпеку, яку ця форма правління привносить у міжнародні справи, – не вказуючи, проте, на загрозу, що йде від монархій та олігархій. Сила їхньої аргументації полягає в тому незаперечному факті, що за цілком демократичних умов омана без самоомани майже неможлива.

За нинішньої системи глобальних комунікацій, що покривають велику кількість незалежних країн, жодна сучасна влада не володіє такою могутністю, щоб зробити свій «імідж» абсолютно надійним. Тому іміджі живуть відносно недовго; вони можуть вибухнути не тільки, коли штучна споруда розвалюється і дійсність знову з'являється перед публікою, але й задовго до цього, бо фрагменти фактів постійно відламуються і викидаються з машини пропагандистської війни між конфліктними іміджами. Проте це не єдиний спосіб, і навіть не найголовніший, в якій дійсність бере реванш над тими, хто наважується кинути їй виклик. Тривалість життя іміджів навряд чи значно збільшилася б навіть при всесвітньому уряді чи якійсь іншій сучасній версії Рах Романа. Це найкраще можна проілюструвати на прикладі відносно закритих систем тоталітарних урядів та однопартійних диктатур, які, безперечно, є найефективнішими механізмами захисту ідеологій та іміджів від впливу дійсності та істини. (Але таке виправлення анналів ніколи не давалося легко. Ми читаємо в документі, датованому 1935 роком і знайденому в смоленському архіві, про численні труднощі, якими супроводжувалися подібні заходи. Що, наприклад, «треба зробити з промовами Зінов'єва, Каменєва, Рикова, Бухаріна та ін. на з'їздах партії, пленумах Центрального Комітету, конгресах Комінтерну, з'їздах Рад тощо? Як бути з антологіями марксизму, що були написані або спільно відредаговані Леніним, Зінов'євим... та іншими? Як бути з творами Леніна, що вийшли за редакцією Каменєва?... А що робити у випадках, коли в якомусь номері «Комуністичного Інтернаціоналу» вміщена стаття Троцького? Чи треба знищити весь тираж?»²³ Справді нелегкі запитання, на які архів не дає відповідей). Їхня проблема в тому, що їм доводиться

постійно змінювати ті фальшивки, які використовуються ними для заміни справжньої історії; зміна обставин вимагає заміни одного підручника історії іншим, заміни сторінок у енциклопедіях та довідниках, видалення певних імен на користь інших, досі невідомих або маловідомих. І хоч ця безперервна нестабільність не супроводжується вказівками на те, якою має бути істина, сама вона вказує, причому вельми переконливо, на фальшивий характер усіх публічних заяв, які стосуються фактичного світу. Не раз було помічено, що найпевнішим довготерміновим результатом промивання мізків є особливий вид цинізму – абсолютна відмова вірити в правдивість нехай там чого, хоч би як добре була встановлена істина. Інакше кажучи, результатом постійної і тотальної підміни фактичної істини брехнею є не те, що брехня тепер сприйматиметься як істина, а істину тавруватимуть як брехню, а те, що руйнується саме відчуття, за допомогою якого ми орієнтуємося в реальному світі (а категорія «істина-неправда» якраз і належить до ментальних засобів, призначених для цієї мети).

А від цієї хвороби ліків не існує. Вона є лише іншим боком руйнівної випадковості, властивій всій фактичній реальності. Оскільки все, що дійсно відбулося у сфері людських справ, могло відбутися й інакше, можливості для брехні безмежні, і саме ця безмежність веде до самопоразки. Лише якийсь випадковий брехун зможе обстоювати свою конкретну брехню з непохитною послідовністю; ті ж, кому доводиться пристосовувати іміджі та розповіді до вічно мінливих обставин, опиняються в ролі плавців у безмежному морі ймовірностей, дрейфуючи від однієї можливості до іншої, будучи нездатними послідовно дотримуватися бодай однієї зі своїх власних вигадок. Далекі від досягнення адекватного замітника для реальності та фактичності, вони перетворюють факти й події знову на ту ймовірність, з якої вони вийшли. І найпевнішою ознакою реальних фактів і подій є саме ця вперта тамтешність, невід'ємна від якої випадковість у кінцевому підсумку опирається всім спробам дати однозначні пояснення. Натомість іміджі завжди можна пояснити і зробити правдоподібними – це дає їм їхню короткочасну перевагу над фактичною істиною, – проте

вони ніколи не можуть змагатися в стабільності з тим, що існує просто тому, що воно відбулося саме так, а не інакше. Це і є причиною того, що послідовна брехня, якщо скористатись метафорою, вибиває ґрунт із-під наших ніг і не дає нам іншої опори, на якій ми могли б стояти. (Як сказав Монтень: «Якби подібно до правди, і брехня мала одне обличчя, ми знали б краще, де ми є, бо ми тоді просто взяли б протилежне тому, що каже нам брехун. Але протилежність правді має тисячі облич і займає безмежний простір»). Відчуття, що все тремтить і хитається під нашими ногами, внаслідок чого ми не можемо визначити напрямок нашого руху та об'єктивно сприйняти дійсність, є чи не найяскравішим відчуттям для людей, які живуть за тоталітарного режиму.

Отже, незаперечна спорідненість брехні з дією, зі змінюванням світу, – одне слово, з політикою, – обмежується самою природою речей, які відкриті для людської спроможності до дій. Перекоаний іміджмейкер припускається помилки, коли вважає, що він спроможний прискорити зміни, брешучи про фактичні речі, що їх усі бажають якимось чином позбутися. Створення потьомкінських сіл, таких милих політикам та пропагандистам країн, що розвиваються, ніколи не приводить до будівництва чогось реального, а тільки до примноження та вдосконалення ілюзорного штучного. Не минуле (а вся фактична істина, звичайно ж, має стосунок до минулого) і не теперішнє (оскільки воно є похідним від минулого), а тільки майбутнє відкрите для дії. Якщо розглядати минуле й теперішнє як частки майбутнього (тобто поверненими до їхнього попереднього стану ймовірності), сфера політики буде позбавлена не лише її основної стабілізаційної сили, а й стартової позиції для змін, для започаткування чогось нового. Тоді й починаються постійні пересування й тасування при абсолютній безплідності всіх зусиль, характерні для багатьох нових держав, які, на своє лихо, народилися в епоху пропаганди.

Що факти не перебувають у безпеці в руках влади, це очевидно, але тут важливо те, що влада, за самою своєю природою, ніяк не може створити заміник для безпечної стабільності фактичної дійсності, яка,

оскільки вона належить минулому, зростає до розмірів, неосяжних для нас. Факти стверджують себе через свою упертість, а їхня слабкість дивовижно поєднується з великою пружністю – з тією самою незворотністю, що властива всій людській діяльності. У своїй впертості факти переважають владу; вони менш плинні, ніж владні структури, які виникають, коли люди об'єднуються для досягнення певної мети, але зникають, як тільки мета досягнута або втрачена. Такий тимчасовий характер робить владу дуже ненадійним інструментом для досягнення стабільності будь-якого виду, і тому не лише істина й факти, а й неправда та антифакти не можуть бути у безпеці в її руках. Політичне ставлення до фактів справді мусить іти по дуже вузькій стежці між небезпекою сприйняття їх як результатів певного необхідного розвитку, якого люди не можуть уникнути і з яким вони через те нічого не можуть удіяти, і небезпекою заперечення фактів або намагання усунути їх зі світу через маніпуляції з ними.

V

На завершення я повертаюся до питань, порушених мною на початку цих роздумів. Істина, хоча вона безпорадна й завжди зазнає поразки в рукопашному двобої із силами, що їй протистоять, має і свою власну силу: хоч би до яких витівок удавалися можновладці, вони не в змозі відкрити або винайти для неї життєздатний замітник. Умовляння та насильство можуть зруйнувати істину, але не можуть її замінити. І це можна сказати про раціональну або релігійну істину так само, як і, що очевидніше, про фактичну істину. Дивитися на політику з перспективи істини, як я вже тут робила, означає поставити себе поза сферою політики. Така позиція є позицією проповідника істини, який втрачає право на свою роль, а разом з ним – і на чинність усього того, що він мав сказати, – якщо він намагається втрутитися безпосередньо в людські справи і розмовляти мовою переконування або насильства. Саме на цю позицію і на її значення для політичної сфери ми повинні тепер звернути свою увагу.

Перебування поза сферою політики – поза громадою, до якої ми належимо, й поза товариством тих, хто нам рівний, – чітко характе-

ризується як один з різноманітних модусів перебування на самоті. Найбільш прикметними серед екзистенціальних модусів проповідування істини є самотність філософа, ізоляція вченого і митця, безсторонність історика та судді й незалежність шукача фактів, очевидця й літописця. (Ця безсторонність відрізняється від безсторонності кваліфікованої, репрезентативної opinio, про яку йшлося вище, тим, що вона формується не у сфері політики, але є властивою позиції зовнішнього спостерігача, необхідної для формування таких суджень.) Ці модуси перебування на самоті багато в чому відрізняються, але загальним для них є те, що доки будь-який із них має місце, жодна політична заангажованість, жодна відданість якійсь справі не можливі. Вони, безперечно, є спільними для всіх людей; вони є модусами людського існування як такого. І лише тоді, коли один із цих модусів обирається як спосіб життя (але й тоді життя ніколи не минає в цілковитій самотності чи ізоляції, чи незалежності), – він, імовірно, увійде в конфлікт із вимогами політичного аспекту життя.

Цілком природно, що ми пізнаємо неполітичну, а може, й аполітичну природу істини – *Fiat veritas, et pereat veritas* – лише у випадку конфлікту, і я вже підкреслювала цей бік питання. Але цим неможливо вичерпати всю суть проблеми. Залишаються поза увагою певні громадські інституції, засновані й підтримувані владою, в яких, у супереч усім політичним правилам, істина і правдивість завжди були найвищими критеріями для мови та поведінки. Серед таких ми маємо особливо відзначити суди, які, будучи або гілками уряду, або просто органами безпосереднього здійснення правосуддя, ретельно захищені від суспільних сил та політичної влади, а також усі заклади вищої освіти, яким держава довірила виховання своїх майбутніх громадян. Якщо Академія пам'ятає про своє античне походження, вона повинна знати, що була заснована найпереконанішим і найвпливовішим противником поліса. Звичайно, мрія Платона не здійснилася: Академія ніколи не стала антисупільством, і ми ніде не чули про будь-яку спробу університетів захопити владу. Але те, про що Платон ніколи не мріяв, таки здійснилося: сфера політики визнала, що їй потрібна інституція,

яка стояла б осторонь боротьби за владу, на додачу до тієї безсторонності, яка необхідна для здійснення правосуддя; бо те, чи перебувають ці заклади вищої освіти у приватних, чи в громадських руках, не має великого значення; не лише їхня цілісність, а й саме їхнє існування, так чи так, залежить від доброї волі уряду. Вельми небажані істини часом виходять із університетів, і вельми небажані рішення раз у раз ухвалюються в судах; отож ці заклади, як і інші притулки істини, наражають себе на всі небезпеки, що загрожують їм від суспільної та політичної влади. Проте шанси для істини закріпитися в громадській сфері, зрозуміло, значно підвищуються завдяки простому існуванню таких закладів і завдяки тому, що вони організують незалежних і, ймовірно, неупереджених учених, асоційованих із ними. І важко заперечувати, що, принаймні в країнах з конституційним ладом, політики визнали, що навіть у випадках конфліктів їм потрібне існування людей та інституцій, над якими вони не владні.

Таке справді політичне значення Академії сьогодні легко прогледіти внаслідок популярності її професійних шкіл та еволюції її природничо-наукових підрозділів, де фундаментальні дослідження несподівано дали так багато визначних результатів, які виявилися життєво необхідними для країни в цілому. Ніхто, мабуть, не стане заперечувати соціальну й технічну корисність університетів, але ця корисність не є політичною. Історичні й гуманітарні науки, на які покладено знаходити, зберігати й тлумачити фактичну істину та людські документи, з політичного погляду мають більше значення. Повідомлення фактичної істини охоплює значно більше, ніж щоденна інформація, яку постачають нам журналісти, хоча без них ми ніколи не зорієнтувалися б у вічно мінливому світі і, в найбуквальнішому розумінні, ніколи не знали б, де ми є. Тому, звичайно, їхня діяльність має найбезпосередніше політичне значення; але якщо преса й стане коли-небудь реальною «четвертою гілкою влади», її й тоді треба буде захищати від правлячої влади та суспільного тиску навіть ретельніше, ніж судові заклади. Бо ця вельми важлива політична функція постачання інформації здійснюється, строго кажучи, поза політичною

сферою; в ній не беруть і не повинні брати участі ані власне діяльність, ані рішення.

Дійсність відрізняється, і навіть більш ніж відрізняється, від сукупності фактів та подій, яка, нехай там що, ніколи не може бути точно зафіксована. Той, хто говорить про те, що існує, – λέγει τα ἔοντα, – завжди повідомляє, й у цьому повідомленні окремі факти втрачають свій випадковий характер і набувають певного, по-людському осмисленого значення. Цілком очевидно, що «всі прикrostі можна витерпіти, якщо зробити з них оповідь або розповісти про них», як сказала Кейрен Бліксен, котра не тільки була одним із найвидатніших літописців нашого часу, а й також – буди майже винятком у цьому плані – знала, що вона робить. Вона могла б додати, що радість і блаженство також стають осмисленими і значущими для людей лише тоді, коли вони можуть говорити про них і розповідати про них. Оскільки літописець фактичної істини є також оповідачем, він досягає того «примирення з дійсністю», яке Гегель, філософ історії *par excellence*, розумів як найвищу мету філософської думки і яке справді було потаємним двигуном усієї історіографії, що виходить за рамки простої освіченості. Трансформація наявного сирого матеріалу простої фактології, що її історик, як і письменник-белетрист, мусить здійснювати (добрий роман у жодному разі не є простою мішаниною подій чи витвором чистісінької фантазії), є дуже близькою до перетворення поетом настроїв та душевних порухів – перетворення туги у плач або торжества у хвалу. Ми можемо вбачати, разом з Арістотелем, у політичній функції поета операцію катарсису, очищення або усунення всіх емоцій, які можуть утримати людей від дії. Політична функція оповідача – історика чи романіста – навчити людей сприймати речі такими, якими вони є. З такого сприйняття, яке також може бути назване правдивістю, формується спроможність до судження – внаслідок чого, знов-таки за словами Кейрен Бліксен, «у кінці і ми будемо вшановані правом на все подивитись і все переглянути – це й буде те, що ми називаємо Судним днем».

Немає сумніву, що всі ці політично релевантні функції здійснюються поза межами сфери політики. Вони потребують неучасті та

неупередженості, свободи від власного інтересу в думці та в судженні. Неупереджений пошук істини має довгу історію; його витoki (і це характерно) передують усім нашим теоретичним і науковим традиціям, включаючи й традицію філософської та політичної думки. Я гадаю, їх можна простежити до того моменту, коли Гомер вирішив оспівати подвиги троянців як рівні діянням ахеян і прославити Гектора, переможеного ворога, нарівні з Ахіллою, геросом свого народу. Раніш такого ніколи не було; жодна інша цивілізація, нехай і дуже висока, не була здатна неупереджено дивитись на друга й на ворога, на успіх і на поразку, – що й після Гомера не було визнане найвищим стандартом оцінки людської поведінки, хоч ця здатність і є найвищим критерієм оцінки мети людського життя. Безсторонність Гомера проходить червоною ниткою крізь усю історію греків, й вона стала джерелом натхнення для першого великого оповідача фактичної істини, якого потім назвали батьком історії: Геродот повідомляє нам у найперших рядках своїх оповідок, що він написав їх для того, аби не допустити, щоб «греки *та* варвари не здобули заслуженої винагороди за славу своїх величних і дивовижних діянь». У цьому коріння всієї так званої об'єктивності – дивовижного прагнення, невідомого поза межами західної цивілізації, зберегти інтелектуальну порядність за всяку ціну. Без цього жодна наука ніколи не народилася б.

Оскільки я дивилася тут на політику з перспективи істини, а отже, з позиції, розташованої поза сферою політики, мені не вдалося згадати, бодай мимохідь, велич і славу всього того, що відбувається в її межах. Я вела розмову так, ніби сфера політики є чимось не більшим, ніж поле бою окремих конфліктних інтересів, де не важить ніщо, крім утіхи та вигоди, змов і прагнення до влади. Одне слово, я розглядала політику так, ніби я також вірю, що всіма громадськими справами правлять міркування вигоди і сила, що не було б узагалі ніякої політики, якби ми не мусили піклуватись про свої життєві потреби. Причина такої деформації криється в тому, що фактична істина входить у суперечність із політикою тільки на цьому найнижчому щаблі людських справ, так само як філософська істина Платона входить у суперечність із полі-

тикою на значно вищому рівні опінії та домовленостей. З цієї перспективи ми не бачимо актуального змісту політичного життя – радості й задоволення від перебування в товаристві тих, хто нам рівний, від колективних дій і появи перед людьми, від нашої участі в житті світу через слово та дію, де ми набуваємо й підтверджуємо нашу особисту неповторність і започатковуємо щось цілком нове. Проте я хотіла лише показати, що вся ця сфера і її велич, безперечно, обмежені, що вона не охоплює всього ареалу існування людини та світу. Вона обмежена тими речами, що їх люди не можуть змінити, хоч би як вони цього хотіли, і тільки за умови шанування своїх власних кордонів ця сфера, в якій ми вільні діяти й змінювати, може залишитися незайманою, зберігаючи свою цілісність і дотримуючись своїх обіцянок. Якщо говорити концептуально, то ми називаємо істиною те, що ми неспроможні змінити; висловлюючись метафорично, це – земля, на якій ми стоїмо, і небо, розпростерте над нами.

ПІДКОРЕННЯ КОСМОСУ І ВИМІР ЛЮДИНИ

«Збільшило чи зменшило підкорення космосу вимір людини?»¹ Це запитання адресоване дилетантам, а не вченим, і, на відміну від стурбованості фізиків проблемами фізичного світу, воно надихається гуманістичною тривогою за людину. Щоб зрозуміти фізичну дійсність, треба, мабуть, не тільки зректися антропоцентричного чи геоцентричного погляду на світ, а й радикально відмовитися від антропометричних елементів та принципів, які походять зі світу, доступного п'ятьом людським відчуттям, або з категорій, притаманних людському розумові. Цей світогляд будується на припущенні, що людина є найвищою з відомих істот, – припущенні, успадкованому нами від стародавніх римлян, чие *humanitas* було настільки чужим мисленню греків, що вони навіть не мали для його позначення спеціального слова. (Причиною відсутності слова *humanitas* у грецькій мові та думці було те, що стародавні греки, на відміну від римлян, ніколи не вважали, що людина – найвища з істот. Арістотель називав цю віру *atopos*, абсурдною²). Такий погляд на людину є ще більш чужим для природничої науки, для якої людина – це не більш як особливий випадок органічного життя, а місце її проживання – Земля з усіма земними законами – не більш як певний граничний випадок абсолютних, універсальних законів, що управляють безмежним Всесвітом. Безперечно, що вчений не може дозволити собі запитання: «До яких наслідків призведуть мої дослідження для виміру – або – у зв'язку з цим – для майбутнього людини?» Новітня наука якраз і прославила

себе тим, що виявилася спроможною повністю звільнитися від усіх цих антропоцентричних, тобто по-справжньому гуманістичних, занепокоєнь.

На запитання, яке ми тут ставимо, оскільки воно адресоване дилетантам, треба відповідати (якщо на нього взагалі можна відповісти), виходячи зі здорового глузду, та загальноновживаною мовою. Малоймовірно, щоб ця відповідь стала переконливою для вченого, оскільки він змушений, під тиском фактів та експериментальних даних, не визнавати чуттєвої перцепції, а отже, й здорового глузду, за допомогою якого ми об'єднуємо сигнали наших п'яти відчуттів у сукупне сприйняття дійсності. Він мусить також відмовитися від нормальної мови, яка навіть у своїх найвитонченіших концептуальних варіантах залишається безнадійно прив'язаною до царства відчуттів та нашого здорового глузду. Для вченого людина – це не більш як спостерігач Всесвіту в його різноманітних виявах. Прогрес сучасної науки з усією переконливістю продемонстрував, до якої міри цей досяжний для спостереження Всесвіт, – як нескінченно малий, так і нескінченно великий, – опирається не тільки грубим оцінкам через сигнали людських відчуттів, а й вивченню за допомогою неймовірно хитромудрих приладів, сконструйованих для його дослідження. Дані, які становлять предмет сучасних фізичних досліджень, обернулися на щось подібне до «загадкових посланців реального світу»³. Строго кажучи, вони не є ані явищами, ані об'єктами, бо ми ніде з ними не зустрічаємося ані в повсякденному світі, ані в лабораторії; ми знаємо про те, що вони існують, тільки тому, що їх наявність відбивається певним чином на показах наших вимірювальних приладів. А ці покази, користуючись образною мовою Едінгтона, можуть «бути схожими» на об'єкти, що їх вони реєструють, не більше, ніж «номер телефону схожий на свого абонента»⁴. Суть тут у тому, що Едінгтон, нітрохи не вагаючись, припускає, що ці фізичні дані походять із «реального світу», реальнішого за визначенням, аніж світ, у якому ми живемо; але проблема в тому, що це *фізичне* існує, але ніколи не з'являється перед нами.

Метою новітньої науки, яка в кінцевому підсумку, причому в цілком буквальному розумінні, привела нас на Місяць, більше не є «побільшувати та впорядковувати» людський досвід (як висловився Нільс Бор⁵, усе ще користуючись словами, яким його ж таки праця допомогла зробитися архаїчними); вона полягає радше в тому, щоб відкрити те, що лежить *поза* природними явищами, в тому вигляді, в якому вони відкриваються людським чуттям та людському розумові. Якби вчений замислювався над природою людського сенсорного та ментального апарату, якби він ставив перед собою такі запитання, як: «У чому полягає природа людини і яким має бути її вимір? Що є метою науки і чому людина має прагнути до знань?» або навіть «Що таке життя і чим життя людське відрізняється від тваринного?», він ніколи не прийшов би туди, де перебуває сьогодні новітня наука. Відповіді на ці запитання діяли б як певні визначення, що обмежували б сферу його зусиль. За словами Нільса Бора: «Тільки відмовившись від пояснення життя в повсякденному смислі, ми здобуваємо можливість урахувати його особливості»⁶.

Не випадає сумніватися в тому, що порушене тут питання як таке не має глузду для вченого. Це питання постає перед дилетантом і гуманістом, який прагне зрозуміти, що робить учений, бо це стосується всіх людей, і до такого обговорення повинні, зрозуміло, приєднатися й самі вчені, оскільки вони є нашими співгромадянами. Однак всі відповіді, які ми одержимо в цьому обговоренні, незалежно від того, хто їх дасть – дилетанти, філософи чи вчені, – не будуть науковими (хоча вони, проте, й не антинаукові); вони ніколи не будуть правильними чи хибними; принаймні цього ніколи не можна буде довести. Їхня істинність відбиває радше чинність домовленостей, аніж безапеляційну чинність наукових тверджень. Навіть якщо ці відповіді даються філософами, чий спосіб життя – усамітненість, вони є результатом обміну думками між багатьма людьми, більшості з яких вже нема серед нас. Подібна істина ніколи не може привести до загальної згоди, але вона часто переживає безапеляційні та підтверджені дослідями формулювання вчених, які, особливо віднедавна, мають незручну властивість ніколи не залишатися незмінними, хоча в будь-який даний момент вони

ПІДКОРЕННЯ КОСМОСУ І ВИМІР ЛЮДИНИ

є, і мусять, бути чинними для всіх. Інакше кажучи, такі поняття як життя, людина, наука або знання, є донауковими за своїм визначенням, – і питання в тому, чи справді сучасний розвиток науки, який привів до завоювання земних просторів і до вторгнення в простори Всесвіту, змінив ці поняття до такої міри, що вони не мають більше сенсу, чи це не так. Бо суть проблеми полягає, звичайно, в тому, що новітня наука – незалежно від її витоків та початкових цілей – надто радикально змінила й реконструювала світ, у якому ми живемо, й можна стверджувати, що дилетант і гуманіст, які все ще довіряють своєму здоровому глуздові і спілкуються повсякденною мовою, втратили контакт з дійсністю; що вони розуміють тільки те, що виявляє свою присутність, але не те, що за нею криється (так ніби вони намагаються зрозуміти природу дерева, не беручи до уваги його коріння); і що їхні запитання і тривоги зумовлені просто неучтвом і тому не є слухними. Хіба можна сумніватися в тому, що наука, яка дала людині можливість підкорити космос і висадитися на Місяць, збільшила її вимір?

Такий спосіб обійти запитання був би справді вельми спокусливим, якби було правдою, що ми приречені жити у світі, «зрозумілому» тільки вченим. Вони були б тоді на становищі «небагатьох обраних», чії неперевершені знання дають їм право правити «більшістю», а саме всіма не-вченими, – з погляду вченого, дилетантами, хоч би вони й були гуманістами, гуманітарними вченими чи філософами, – одне слово, всіма тими, хто порушує донаукові питання внаслідок свого неучтва.

Такий поділ людей на вчених і дилетантів є, проте, вельми далеким від істини. Фактом є не лише те, що вчений проводить більш ніж половину свого життя у тому ж таки світі відчуттів, здорового глузду і повсякденної мови, а й те, що він у своїй улюбленій галузі діяльності вже дійшов до точки, коли наївні запитання й тривоги дилетанта з необхідністю стали і для нього вельми відчутними, хоча й в інший спосіб. Вчений не тільки залишив позаду дилетанта з його обмеженим розумінням; він залишає позаду й частку самого себе і свою власну спроможність розуміння (яке є все ж таки лише людським розумінням), коли

приходить працювати у свою лабораторію і починає спілкуватись математичною мовою. Макс Планк мав слушність, і справді здається чудом, що новітня наука змогла очиститися «від усього антропоморфного елементу», адже це очищення здійснене людьми⁷. Теоретичні труднощі, які постали перед новою, не антропоцентричною і не геоцентричною (чи геліоцентричною), наукою через те, що її дані відмовляються підкорятись будь-яким природним ментальним категоріям людського мозку, досить добре відомі. За словами Ервіна Шрөдінгера, новий Всесвіт, що його ми намагаємось «підкорити», є «недосяжним не тільки практично, а й подумки», бо, «хоч ми й мислимо його, але мислимо неправильно; можливо, наше уявлення про нього й не таке безглузде, як, скажімо, 'трикутне коло', але значно безглуздіше, ніж який-небудь 'крилатий лев'»⁸.

Існують інші труднощі менш теоретичного характеру. Електронний мозок поділяє з усіма іншими машинами спроможність виконувати роботу людини краще і швидше, аніж вона. Той факт, що «розумні машини» замінюють і підсилюють радше людський інтелект, ніж мускульну силу, не становить труднощів для тих, хто знає, в чому полягає різниця між 'інтелектом', необхідним для того, щоб добре грати в шашки чи в шахи, і людським розумом⁹. Насправді це доводить не більш ніж те, що мускульна сила та інтелект належать до тієї самої категорії, а те, що ми називаємо інтелектуальним рівнем і вимірюємо в одиницях IQ, навряд чи має більше стосунку до якості людського розуму, ніж те, що воно – його невід'ємна частина, його *conditio sine qua non*. Проте є вчені, які запевняють, що комп'ютери можуть робити «те, чого людський мозок не спроможний збагнути», і це є зовсім іншим і дуже тривожним твердженням; бо розуміння є насправді функцією людського розуму і аж ніяк не автоматичним продуктом штучного інтелекту. Якщо це правда (а не просто непорозуміння, пов'язане з неоднозначністю вченої термінології), що ми оточені машинами, чіїх дій ми не спроможні передбачити, хоча ми самі їх винайшли й побудували, це означає, що теоретичні труднощі природничих наук вдерлися в повсякденне життя на найвищому рівні. Але навіть якщо ми залишаємось у суто

теоретичних рамках, парадокси, які почали хвилювати найвидатніших вчених, є досить серйозними, щоб стривожити й дилетанта. У той час як часто згадуване «запізнювання» суспільних наук стосовно природничих або політичного розвитку людини щодо технічних і наукових ноу-хау є не більш як спроба перевести обговорення на іншу тему, – це може тільки відвернути увагу від головного питання, яке полягає в тому, що людина може *робити* (йі робити успішно) і чого вона не може збагнути й не може висловити звичайною людською мовою.

Мабуть, варто відзначити, що серед учених передовсім стара генерація, такі люди як Ейнштейн і Планк, Нільс Бор і Шрьодінгер, були найбільше стурбовані станом справ, до якого привели головним чином їхні власні роботи. Вони ще твердо дотримувалися традиції, яка вимагала, щоб наукові теорії відповідали деяким чітко вираженим гуманістичним вимогам, таким як простота, краса і гармонія. Теорія все ще розглядалася як така, що має бути «задовільною», оскільки вона має «організовувати явища» й пояснювати факти, встановлені в результаті спостережень. Навіть сьогодні ми ще чуємо, що «сучасна фізика схильна вірити в обґрунтованість загальної теорії відносності з естетичних міркувань, бо вона елегантна в математичному плані, й задовільна – у філософському»¹¹. Рішуче небажання Ейнштейна пожертвувати принципом причинності, як того вимагала квантова теорія Планка, добре відоме; його основним аргументом було те, що ця теорія усувала із Всесвіту всі закони, – й виходило, ніби Бог правив світом, «кидаючи кості». А що його власні відкриття, за словами Нільса Бора, спричинилися до «перероблення та узагальнення всієї будівлі класичної фізики..., що надало картині нашого світу струнності, яка перевершила всі попередні сподівання», то здається цілком природним, що Ейнштейн намагався узгодити нові теорії своїх колег та своїх послідовників через «пошук якоїсь більш складної концепції», через нове і ширше узагальнення¹². Тому Макс Планк міг назвати теорію відносності «завершенням і кульмінацією побудови класичної фізики», «найвищою точкою, яка її увінчує». Проте й сам Планк, хоча він досконало знав, що квантова теорія, на противагу

теорії відносності, означала повний розрив із класичною фізичною теорією, вважав «істотним для здорового розвитку фізики, щоб до постулатів цієї науки ми відносили не лише існування закону взагалі, а й суто причинний характер цього закону»¹³.

Нільс Бор, однак, зробив крок далі. Для нього причинність, детермінізм і необхідність законів належать до «нашої неминуче упередженої концептуальної системи», і він уже не лякався, коли йому зустрічалися «в атомних явищах закономірності цілком нового виду, які опиралися яскравим детерміністичним описам»¹⁴. Проблема була в тому, що те, що опиралося описам у термінах «упереджень» людського розуму, опиралося і описам, укладеним будь-якими засобами людської мови, – воно не могло більше бути описаним узагалі і виражалось (але не описувалося) засобами математичного апарату. Бор усе ж таки сподівався, що, оскільки «жоден досвід не може бути визначений поза рамками логіки», цей новий досвід рано чи пізно займе своє місце в «належно розширеній концептуальній системі», з якої будуть також видалені всі сучасні парадокси і «явна дисгармонія»¹⁵. Проте я боюся, що це сподівання скінчиться розчаруванням. Категорії та ідеї людського розуму беруть свої витoki в досвіді, що ґрунтується на людських відчуттях, і всі поняття, що стосуються наших розумових здібностей, так само як і добра частина нашої концептуальної мови, походять зі сфери відчуттів і застосовуються метафорично. Крім того, людський мозок, що йому, як вважається, ми завдячуємо своє мислення, є таким самим земним і прив'язаним до землі, як і будь-яка інша частина людського тіла. Саме завдяки абстрагуванню від наших земних умов, завдяки зверненню до могутності уяви та абстракції, які спромоглися, так би мовити, вивести людський розум за межі гравітаційного поля Землі і дозволили подивитись на неї з певної точки у Всесвіті, сучасна наука здобула свою найбільшу славу й домоглася тих успіхів, які так нас бентежать.

У 1929 р., незадовго до атомної революції, ознаменованої розщепленням атома і надіями на підкорення космосу, Планк зажадав, щоб результати, одержані математично, «були перекладені всіма мовами

світу наших відчуттів, якщо ми хочемо, щоб від них була для нас хоч якась користь». За три десятиліття, що минули після того, як це було написано, такий переклад став навіть менш можливим, а втрата зв'язку між поглядом на світ фізики і світ відчуттів стала ще більш очевидною. Проте – і в нашому контексті це ще більше тривожить – це ні в якому разі не означає, що результати цієї нової науки не мають практичного значення або що цей новий погляд на світ, як передбачив Планк, в разі невдачі його перекладу на повсякденну мову «стане схожий на бульбашку, яка може лопнути при першому ж подуві вітру»¹⁶. Навпаки, видається багато ймовірнішим, що планета, на якій ми мешкаємо, перетвориться на дим згідно з теоріями, які не мають абсолютно ніякого стосунку до сфери відчуттів і опираються будь-якому викладенню людською мовою, аніж те, що навіть ураган примусить ці теорії лопнути як мильні бульбашки.

На мою думку, можна з певністю твердити, що ніщо не було більш чужим поглядам учених, які відкрили найрадикальніші та найшвидкоплинніші процеси, що їх будь-коли бачив світ, аніж будь-яке прагнення до влади. Ні від чого ті вчені не були більш далекими, ніж від бажання «завоювати космос» або полетіти на Місяць. Вони не керувалися також і надмірною цікавістю в смислі *temptatio oculorum*. Бо саме пошуки «правдивої дійсності» привели їх до втрати довіри до зовнішніх виявів, до феноменів у тому вигляді, в якому вони відкриваються людським відчуттям та людському розуму. Їх надихала незвичайна любов до гармонії та законів, яка навчала їх того, що треба відступити вбік від будь-якої просто заданої низки явищ, якщо вони хочуть відкрити загальну красу і порядок цілого, тобто Всесвіту. Цим можна пояснити, чому вони здавалися менш збентеженими тим, що їхні відкриття були використані для розробки зброї масового знищення, ніж руйнуванням усіх найдорожчих їм ідеалів необхідності та законів природи. Ці ідеали були втрачені, коли вчені відкрили, що в матерії немає нічого, чого не можна було б розщепити, ніяких *α-tomos*, що ми живемо у безмежному Всесвіті, який розширюється, і що випадок править там, де ця «правдива реальність» – фізичний світ –

повністю виходить за межі діапазону людських відчуттів і за межі діапазону всіх приладів, які зробили їхню грубість більш витонченою. З цього, як здається, випливає, що причинність, необхідність та закономірність є категоріями, притаманними людському мозкові і придатними лише для досвіду здорового глузду земних істот. Усе, чого такі істоти «розумно» вимагають, не бажає їм підкорятися, шойно вони виходять за межі своєї земної оселі.

Новітній науковий прогрес почався з уявлень, які доти нікому не спадали на думку (Коперник уявляв, ніби він «стоїть на сонці, ... спостерігаючи за планетами»¹⁷), і з речей, яких ніхто доти не бачив (телескоп Галілея подолав відстань між Землею та небом і поповнив людське знання таємницями зірок «з усією переконливістю свідчення відчуттів»)¹⁸. Він дійшов свого класичного втілення у ньютонівському законі гравітації, в якому одне й те саме рівняння описує як рух небесних тіл, так і переміщення речей на Землі. Ейнштейн справді лише узагальнив цю науку новітньої доби, коли ввів «спостерігача, який вільно ширяє в космосі» і не перебуває в певній точці, такій, як Сонце, і він довів, що не тільки Коперник, а й Ньютон потребував, «щоб Всесвіт мав щось на зразок центру», хоча таким центром, зрозуміло, вже не була Земля¹⁹. Справді, цілком очевидно, що найсильнішою інтелектуальною мотивацією для вчених була ейнштейнівська «спрага узагальнення» і що, якщо вони взагалі зверталися до влади, то це була грізна об'єднана влада абстракції та уяви. Навіть сьогодні, коли мільярди доларів витрачаються з року в рік на дуже «корисні» проекти, які є безпосереднім результатом розвитку чистої, теоретичної науки, і коли реальна могутність держав та урядів залежить від діяльності багатьох тисяч науковців, фізик схильний дивитися на всіх цих дослідників космосу як на якихось «сантехніків»²⁰.

Сумна правда, проте, полягає в тому, що втрачений зв'язок між світом відчуттів та предметів і тим світом, яким бачить його фізика, був відновлений не «чистим» ученим, а саме «сантехніком». Техніки, які складають сьогодні переважну більшість усіх «дослідників», надали результатам учених земного характеру. І хоча вчений досі перебуває в

полоні парадоксів та бентежних дивовиж, самий факт того, що ціла технологія змогла розвинути на основі його результатів, демонструє «здоровий характер» його теорій та гіпотез переконливіше, ніж це могли б коли-небудь зробити будь-які суто наукові спостереження чи експерименти. То правда, що сам учений не бажає летіти на Місяць; він знає, що, з погляду його цілей, безпілотний космічний корабель, оснащений найкращими приладами, що їх спромігся створити людський геній, здійснить дослідження поверхні Місяця краще, ніж десятки космонавтів. І все ж таки по-справжньому людський світ було змінено – підкорено космос чи як там ми хотіли б це назвати – тільки тоді, коли у Всесвіт були запущені керовані космічні кораблі з тим, щоб сама людина дісталася в ті місяця, які досі були підвладні тільки людській уяві та її здатності до абстракції або людському генію і його здатності творити. Безперечно, все, що ми плануємо робити тепер, – це дослідити наше безпосереднє космічне оточення, нескінченно малий простір, який людство могло б освоїти, проте хіба що мандруючи в ньому зі швидкістю світла. З погляду тривалості людського життя (а це єдине абсолютне обмеження, що залишилось на даний момент) зовсім неймовірно, щоб ми могли колись помандрувати значно далі. Але навіть для цієї обмеженої роботи нам доведеться покинути світ наших відчуттів і наше матеріальне оточення не тільки в уяві, а й насправді.

Це схоже на те, ніби за уявним ейнштейнівським «спостерігачем, поміщеним у космічному просторі», – безумовним витвором людського розуму та його здатності до абстрагування, – подався реальний спостерігач, наділений людським тілом, але який має поводитися так, наче він породження абстракції та уяви. Саме тут усі теоретичні несподіванки нового фізичного світу вторгаються як елементи дійсності у повсякденний світ людини і дезорганізують її «природний», тобто здоровий життєвий глузд. Наприклад, він увійшов би в безпосередній контакт зі знаменитим ейнштейнівським «парадоксом близнюків», суть якого полягає в тому, що «брат-близнюк, котрий здійснить космічну подорож, у якій він рухався зі швидкістю, близькою до швидкості світла,

після повернення на Землю знайде свого земного брата-близнюка або старшим за себе, або лише туманним спогадом у пам'яті нащадків»²¹. Бо хоча багато фізиків сприйняли цей парадокс як важкий для розуміння, «парадокс годинника», на якому він ґрунтується, схоже, відбив експериментальне випробування, отождєдиною альтернативою йому було б припущєння, що земне життя за всіх обставин залишається прив'язаним до поняття часу, яке явно належить не до «елементів реальної дійсності», а до простих видимостей. Ми досягли стадії, на якій декартівський радикальний сумнів у існуванні дійсності, перша філософська відповідь на відкриття науки в новітню добу, може стати предметом фізичних експериментів, що вчинять швидко розправу над знаменитим утішанням Декарта «Я сумніваюся, отже, я існую» та над його переконанням, що, хоч би яким був стан дійсності та істини, про який ми довідуємося завдяки своїм відчуттям та розумові, ти не можеш «сумніватись у своїх сумнівах і залишатися непевним, сумніваєшся ти чи ні»²².

Велич космічної програми видається мені фактом цілком очевидним, і всі заперечєння, що висувуються проти цієї програми із суто утилітарних міркувань (що вона, мовляв, надто дорога, що ці гроші було б ліпше витратити на освіту та поліпшення життя громадян, на боротьбу зі злиднями і хворобами та інші достойні цілі, які тільки можна вигадати), – здаються, як на мене, трохи абсурдними, поряд із тим, що поставлено на карту і можливі наслідки чого сьогодні виглядають ще досить непередбачуваними. Існує, проте, інша причина, чому я вважаю, що ці аргументи не варті уваги. Зокрема, вони неприйнятні тому, що сама програма може здійснюватися лише завдяки фантастичному розвитку людських наукових спроможностей. Сама цілісність науки вимагає не тільки відійти від утилітарних міркувань, а й не думати про вимір людини. Хіба не кожне з наукових досягнєнь, починаючи від часів Коперника, майже автоматично призводило до збільшення людського виміру? І хіба є часто повторюваний аргумент, що саме людина досягла свого власного приниження у своїх пошуках істини, у такий спосіб знову довівши свою перевагу і навіть побільшавши свій вимір, – чимось більшим за софізм? Можливо, все буде й

так. Та в будь-якому разі людині, оскільки вона є вченим, немає діла до її власного виміру у Всесвіті чи до її становища на еволюційній драбині тваринного світу; така «байдужість» – це її гордість і її слава. Той простий факт, що фізики розстрожили атом без найменших вагань у той самий момент, коли дізналися, як це зробити, хоча вони повністю усвідомлювали величезний деструктивний потенціал цієї операції, показує, що вчений як такий не думас навіть про виживання людського роду на Землі, чи навіть про виживання самої планети. Всі асоціації типу «Мирний атом», всі попередження не вживати бездумно нове джерело енергії і навіть ті докори сумління, що мучили багатьох учених, коли перші бомби впали на Хіросіму та Нагасакі, не можуть применшити значення цього простого, елементарного факту. Бо в усіх цих намаганнях вчені діяли не як учені, а як громадяни, і якщо їхні голоси звучать більш вагомо, ніж голоси дилетантів, то тільки тому, що вчені володіють точнішою інформацією. Обґрунтовані й переконливі аргументи проти «підкорення космосу» могли б висуватися лише тоді, коли б вони показали, що вся програма приречена на невдачу сама по собі.

Є кілька ознак, що це може статися насправді. Навіть якщо обминути увагою тривалість людського життя, яке за жодних обставин (навіть якщо біологи зуміють значно її побільшити й людина зможе мандрувати зі швидкістю світла) не дозволить людині дослідити більше, ніж своє безпосереднє оточення в безмежжі Всесвіту, найістотніша вказівка на те, що освоєння космосу приречене на невдачу, міститься у відкритому Гайзенбергом принципі невизначеності. Гайзенберг переконливо показав, що існує гранична межа точності всіх вимірювань, які можна виконати за допомогою винайдених людиною приладів у відношенні до «загадкових посланців із реального світу». Принцип невизначеності «стверджує, що існують певні пари кількісних величин, таких як положення й швидкість частинки, які пов'язані між собою таким чином, що визначення однієї з них з більшою точністю обов'язково спричинить зменшення точності визначення іншої»²³. На підставі цього факту Гайзенберг зробив висновок, що «ми вирішуємо, коли обираємо вид свого спостереження, які аспекти природи мають

бути визначені точно, а які – приблизно»²⁴. Він вважає, що «найважливішим новим результатом ядерної фізики було визнання можливості застосування зовсім різних видів фізичних законів, без суперечності, до одного і того самого фізичного явища. Це є можливим, з огляду на той факт, що в межах системи законів, що опираються на кілька фундаментальних ідей, лише деякі точно визначені способи постановки запитань не позбавлені сенсу, а отже, – що така система відокремлена від інших, які дозволяють ставити інші запитання»²⁵. З цього він робить висновок, що сучасний пошук «справжньої дійсності» (за суто зовнішніми проявами), який перетворив світ, де ми живемо, й спричинив атомну революцію, призвів до такої ситуації в самій науці, за якої людина втратила саму об'єктивність природного світу й у своїй гонитві за «об'єктивною реальністю» раптом відкрила, що вона постійно «зустрічає перед собою тільки саму себе»²⁶.

Зауваження Гайзенберга видаються мені такими, що виходять далеко за межі суто наукового інтересу і набувають великої ваги, будучи застосовані до технологій, які виростили на ґрунті новітньої науки. Кожний елемент прогресу за останні десятиріччя, відтоді як наука була інтегрована в технології, а отже, увійшла до фактичного світу, в якому ми живемо нашим повсякденним життям, приніс із собою справжню лавину фантастичних інструментів і все хитромудрішої техніки. Все це з кожним днем поменшує ймовірність того, що людина зустріне в навколишньому світі щось не створене штучно, тобто себе саму в іншому виконанні. Космонавта, запущеного в космос і замкнутого в наповненій приладами капсулі, причому кожна реальна фізична зустріч із його оточенням може спричинити його негайну загибель, можна з успіхом розглядати як символічне втілення гайзенбергівської людини – тієї людини, для якої ймовірність зустріти що-небудь, окрім неї самої і створених людьми речей, здається тим меншою, чим сильніше вона бажатиме позбутись усіх антропоцентричних міркувань щодо своєї зустрічі з не-людським світом навколо неї.

Саме на цій стадії, як мені здається, стурбованість гуманіста проблемою людини та людського виміру була підхоплена вченим.

Схоже, що наукам вдалося те, чого ніколи не вдавалося досягти через міркування гуманістичного характеру, а саме, наочно довести обґрунтованість цієї стурбованості. Ситуація, якою вона постає сьогодні, дивовижно нагадує досконалу верифікацію зауваження Франца Кафки, зробленого на самому початку цього розвитку: «Людина, – каже він, – знайшла архімедову точку опори, але використала її проти самої себе; схоже на те, що їй було дозволено знайти її лише за такої умови». Бо підкорення космосу, пошук тієї точки за межами Землі, з якої можливо було б зрушити, в певному розумінні, саму планету, не є випадковим результатом науки новітньої доби. Від самого свого початку не «природнича», а універсальна наука, не фізика, а астрофізика дивилася на Землю з точки, розташованої у Всесвіті. В термінах такого розвитку спроба підкорити космос означає, що людина сподівається досягти архімедової точки, яку вона спочатку визначила лише силою абстракції та уяви. Проте, діючи таким чином, вона неодмінно втратить свою перевагу. Все, що вона може знайти, це архімедова точка стосовно Землі, але, досягши її і набувши абсолютної влади над своєю земною оселею, вона потребуватиме нової архімедової точки і так *ad infinitum*. Інакше кажучи, людина може тільки загубитися в безмежжі Всесвіту, бо єдиною справжньою архімедовою точкою був би абсолютний вакуум поза Всесвітом.

Та навіть якщо людина визнає, що, певно, існують абсолютні межі для її пошуків знання і що, мабуть, розумно завжди передбачати існування таких обмежень, коли виявляється, що вчений може зробити більше, аніж він спроможний осмислити, і навіть якщо вона усвідомить, що вона не в змозі «підкорити космос», а лише, в кращому випадку, зробити якісь відкриття в нашій Сонячній системі, – подорож у космос і до архімедової точки стосовно Землі далека від того, щоб бути нешкідливим чи однозначно тріумфальним починанням. Вона могла б щось додати до людського виміру, тому що саме людина, на відміну від інших живих істот, прагне почувати себе як удома на «території» якомога більшій. У цьому випадку вона зможе заволодіти тільки тим, що їй належить, хоча їй треба було багато часу, щоб

відкрити цю територію. Ці нові володіння, як і будь-яка власність, мають бути обмежені, й відразу по тому, як кордонів буде досягнуто, а обмеження встановлені, новий світогляд, який, мабуть, із цього виникне, певно, знову ж таки буде геоцентричним і антропоморфічним, хоча і не в колишньому розумінні, побудованому на припущенні, що Земля – центр Всесвіту і що людина – найвище створіння з усіх, що існують. Він буде геоцентричним у тому розумінні, що Земля, а не Всесвіт, є центром і домівкою для смертної людини, і він буде антропоморфічним у тому сенсі, що людина прилучить свою власну фактичну смертність до інших елементарних умов, за яких її наукові зусилля взагалі можливі.

На сьогоднішній день перспективи для такого цілком сприятливого розвитку і подолання наявних труднощів сучасної науки і технологій не видаються особливо добрими. Ми прийшли до нашої теперішньої спроможності «підкоряти космос» через свою нову спроможність розглядати природу з деякої точки у Всесвіті поза Землею. Бо саме це ми робимо, коли вивільняємо енергетичні процеси, які в природі відбуваються лише на Сонці, або намагаємося відтворити в експериментальній трубці процеси космічної еволюції, або споруджуємо установки для виробництва і керування енергією, невідомі в господарстві земної природи. Ще не ставши в дійсності на ту точку, про яку мріяв Архімед, ми знайшли спосіб діяти на Землі так, ніби ми розглядаємо земну природу іззовні, як той ейнштейнівський «спостерігач, котрий розташовується в космосі». Якщо ми подивимося з цієї точки на те, що відбувається на Землі, і на діяльність людей у всіх її виявах, тобто якщо ми прикладемо архімедову точку до себе, тоді справді вся ця діяльність здаватиметься нам чимось не більшим, ніж «відкрита поведінка», що її ми можемо вивчати такими самими методами, які вживаються для дослідження поведінки пацюків. Якщо дивитися з достатньої відстані на автомобілі, в яких ми їздимо і про які нам відомо, що ми самі їх виготовили, це виглядатиме так, ніби вони є, як колись сказав Гайзенберг, «такою самою невід'ємною частиною нас самих, якою є раковина слимака для її мешканця». Вся наша гордість тим, що ми сьогодні

робимо, зміниться відчуттям певної мутації людського роду; всі технології, що їх можна побачити з цієї точки, вже не здаватимуться «результатом свідомих людських зусиль, спрямованих на збільшення матеріальної могутності людини, а радше великомасштабним біологічним процесом»²⁷. За таких обставин мова і повсякденне мовлення перестануть бути значущим процесом, що виходить за межі простої поведінки, навіть якщо він служить для її опису, і буде ліпше замінити їх крайнім формалізмом математичних символів, який сам по собі нічого не означає.

Підкорення космосу і наука, яка зробила це можливим, впритул підійшли до цієї небезпечної межі. Якщо коли-небудь вони справді її досягнуть, людський вимір не просто зменшиться стосовно всіх відомих нам стандартів, а й буде зруйнований.

ПРИМІТКИ

Розлам між минулим і майбутнім

Передмова

1. Щодо цієї цитати, як і наступних, див. René Char, *Feuillets d'Hypnos*, Paris, 1946. Написані в останній рік Опору (1943–1944) і оприлюднені в *Collection Espoir* за редакцією Альбера Камю, ці афоризми разом з подальшими речами з'явилися англійською під назвою *Hypnos Waking; Poems and Prose*, New York, 1956.
2. Цю цитату взято з останнього розділу *Democracy in America*, New York, 1945, vol. II, p. 331. Її повний текст такий: «Хоча революція, яка відбувається в соціальних умовах, законах, опініях і почуттях людей, ще вельми далека від завершення, все ж її результати можна вважати такими, що з ними не можна порівняти нічого, чому світ був досі свідком. Я повертаюся рік за роком назад аж до найдавнішої давнини, але не знаходжу жодної паралелі з тим, що відбувається в мене на очах; відтоді як минуле перестало відкидати своє світло на майбутнє, розум людей блукає в темряві». Ці рядки з Токвіля випереджають не тільки афоризми Рене Шара; дивно, але якщо дослідити їх текстуально, вони провіщають думку Кафки (див. далі), що саме майбутнє спрямовує людський розум назад у бік минулого «аж до найдавнішої давнини».
3. Це оповідання є останнім зі збірки «Нотатки з 1920 року» під назвою «Він». Перекладене з німецької Віллою й Едвіном Мюїр, воно з'явилося в цій країні (США. – *Ред.*) у збірці *The Great Wall of China*, New York, 1946. Я дотримувалася англійської версії, за винятком кількох фрагментів, де для моїх цілей був потрібний буквальніший переклад. Німецький оригінал – у 5 т. *Gesammelte Schriften*, New York, 1946 – читається так: «*Er hat zwei Gegner: Der erste bedrängt ihn von hinten, vom Ursprung her. Der zweite verwehrt ihm den Weg nach vorn. Er kämpft mit beiden. Eigentlich unterstützt ihn der erste im Kampf mit dem Zweiten, denn er will ihn nach vorn drängen und ebenso unterstützt ihn der zweite im Kampf mit dem Ersten; denn er treibt ihn doch zurück. So ist es aber nur theoretisch. Denn es sind ja nicht die zwei Gegner da, sondern auch noch er selbst, und wer kennt eigentlich seine Absichten? Immerhin ist es sein Traum, dass er einmal in einem unbewachten Augenblick – dazu gehört allerdings eine Nacht, so finster wie noch keine war – aus der Kampflinie ausspringt und wegen seiner Kampfeserfahrung zum Richter über seine miteinander kämpfenden Gegner erhoben wird.*»

1. Традиція й повітня епоха

1. «Закони», 775.
2. Щодо Енгельса див. його *Ahti-Dührung*, Zürich, 1934, s. 275. Щодо Ніцше див. *Morgenröte, Werke*, München, 1954, vol. 1, aph. 179.
3. Це твердження з'явилося в есе Енгельса «Роль праці в перетворенні мавпи на людину» в *Marx&Engels, Selected Works*, London, 1950, vol. II, p. 74. Подібне формулювання самого Маркса див., зокрема, у «Святому сімействі» й «Національній економіці та філософії» в *Jugendschriften*, Stuttgart, 1953.
4. Цитується тут з *Capital*, Modern Library Edition, p. 824.
5. Див. *Götzendämmerung*, ed. K. Schlechta, München, vol. II, p. 963.
6. *Das Kapital*, Zürich, 1933, vol. III, p. 870.
7. Я посилаюся тут на відкриття Гайдегера, що слово «істина» грецькою мовою буквально означає «викриття» – ἀλήθεια
8. Цит. твір, Zürich, s. 689.
9. Там само, с. 697–698.
10. Що «печеру можна порівняти з Аїдом», припускав і Ф. М. Корнфорд у своєму анотованому перекладі: *The Republic*, New York, 1956, p. 230.
11. Див. *Jugendschriften*, p. 274.

2. Поняття історії: давнє і сучасне

1. Цицерон, *De legibus* I, 5; *De oratore* II, 55. Геродот, перший історик, не мав, проте, у своєму розпорядженні слова для позначення історії. Він уживав слово ἱστορεῖν, але не в розумінні історичної розповіді. Подібно до εἰδέναι, знати, слово ἱστορία походить від ἵδ-, бачити, а ἵστωρ означало спочатку «очевидець», а потім позначало того, хто перевіряє свідчення й відкриває істину через розпитування. Отже, ἱστορεῖν має подвійне значення: свідчити й розпитувати (див. Max Pohlenz, *Herodot, der erste Geschichtsschreiber des Abendlandes*, Leipzig und Berlin, 1937, p. 44.). Стосовно нещодавнього обговорення ролі Геродота у зв'язку з нашим поняттям історії див. C. N. Cochrane, *Christianity and Classical Culture*, New York, 1944, ch. 12, один з найбільш стимулюючих і цікавих творів у літературі з даного питання. Його головна теза, що Геродота слід розглядати як представника іонійської філософської школи й послідовника Геракліта, непереконлива. Всупереч античним джерелам, Кохрейн розглядає історичну науку як частину грецького напрямку в філософії. Див. прим. 6 та Karl Reinhardt, «Herodots Persegeschichte» у *Von Werken und Formen*, Godesberg, 1948.

2. «Боги більшості народів претендують на створення світу. Олімпійські боги на це не претендують. Найбільше, що вони зробили, – це підкорили світ (Gilbert Murray, *Five stages of Greek Religion*, Anchor edition, p. 45). Проти цього твердження іноді висувають таке заперечення, що Платон у «Тимей» говорить про творця світу. Але Платонів бог – не справжній творець; він – деміург, будівник світу, який не створює щось із нічого. Крім того, Платон викладає свою розповідь у формі міфу, вигаданого ним самим, і це, так само як і інші подібні міфи в його творчості, не пропонується як істина. Що ніякий бог і ніяка людина не створювали космосу, прекрасно сказано в Геракліта, фрагмент 30 (Дільс), згідно з яким цей космічний устрій всіх речей «завжди був, є і буде – вічний вогонь, що гармонійно спалахує і гармонійно згасає».
3. «Про душу», 415b13. Див. також *Economics*, 134b24: природа забезпечує видам вічне буття через повторюваність (періодос), але не може зробити це для індивідів. У нашому контексті є неістотним те, що цей трактат написав не Арістотель, а один з його учнів, бо ми знаходимо ту саму думку в трактаті «Про покоління й розбещеність» в понятті становлення, яке відбувається циклічно – *γένεσις ἐξ ἀλλήλων κύκλω*, 331a8. Та сама думка про «безсмертні людські види» зустрічається в Платона, «Закони», 721. Див. прим. 9.
4. Nietzsche, *Wille zur Macht*, Nr. 617, Edition Kröner, 1930.
5. Rilke, *Aus dem Nachlass des Grafen C. W.*, перша серія, вірш X. Хоча поезія не піддається перекладу, зміст цих віршів (англійською. – *Ред.*) можна передати так: «Mountains rest beneath a splendor of stars, but even in them time flickers. Ah, unsheltered in my wild, darkling heart lies immortality». Цьому перекладові я завдячую Денверу Ліндлі. (*Український переклад див. на стор. 46 – Перекл.*)
6. «Постика». 144b25 і 1450a16–22. Про відмінність між поезією й історіографією див. там само, ч. 9.
7. Про трагедію як імітацію дії див. там само, ч. 6, 1.
8. *Griechische Kulturgeschichte*, Edition Kroner, II, p. 289.
9. Щодо Платона див. «Закони», 721, де він ясно дає зрозуміти, що, на його думку, людські види мають лише один конкретний спосіб стати безсмертними, – а саме: поки їхні наступні покоління, взяті в цілому, «зростатимуть разом» із неперервністю часу; людство як послідовність поколінь і час є ровесниками: *γένος οὖν ἀνθρώπων ἐστὶ τι ξυμφερες τοῦ παντός χρόνου, ὃ διὰ τέλους ἀντὶ τῶ ξυνέπεται καὶ συνέψεται, τούτῳ τῷ τρόπῳ ἀθάνατον ὄν*. Інакше кажучи, є чисте безсмертя – *αθανασία*, до

якого смертні прилучаються завдяки тому, що належать до безсмертних видів; воно не є позачасовим вічним буттям – ἀεί εἶναι, куди допускається філософ, хоч він і є тільки смертним. Щодо Арістотеля див. «Нікомахова етика», 1177b30–35 і далі в міру згадування.

10. Там само, 1143a36.
11. *Seventh Letter*.
12. W. Heisenberg, *Philosophic Problems of Nuclear Science*, New York, 1952, p. 24.
13. Цитується за Alexandre Koyré, «An Experiment in Measurement», *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 97, no. 2, 1953.
14. Такий самий погляд був викладений більш як двадцять років тому Едгаром Віндом у його есеї «Кілька точок дотику між історією й природознавством» (у *Philosophy and History, Essay Presented to Ernst Cassirer*, Oxford, 1939). Вінд уже показував, що останні досягнення науки, які зробили її набагато менш «точною», сприяли тому, що вчені почали порушувати питання, на які «історики звикли дивитись як на свою власність». Видається дивним, що такий принциповий і очевидний аргумент не відіграв ніякої ролі в подальших дискусіях із методологічних та інших питань історичної науки.
15. Цитується в Friedrich Meinecke, *Vom geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte*, Stuttgart, 1951.
16. Erwin Schroedinger. *Science and Humanism*, Cambridge, 1951, pp. 25–26.
17. *De nostri temporis studiorum ratione*, IV. Цитується за двомовним виданням W. F. Otto, *Vom Wesen und Weg der geistigen Bildung*, Godesberg, 1947, p. 41.
18. Ніхто не може дивитися на рештки античних чи середньовічних міст без того, щоб не бути враженим, наскільки повно їхні мури відокремлюють їх від їхнього природного оточення, чи то є сільські красиви, чи безлюдна дика місцевість. Сучасна міська забудова, навпаки, має на меті розв'язання завдань ландшафтної архітектури й урбанізації всієї території, де відмінність між містом і селом усе більше стирається. Ця тенденція, можливо, призведе до зникнення міст, навіть таких, які ми знаємо сьогодні.
19. У тв. *De doctrina Christiana*, 2, 28, 44.
20. *De Civitate Dei*, XII, 13.
21. Див. Theodor Mommsen, «St. Augustine and the Christian Idea of Progress», у *Journal of the History of Ideas*, June 1951. Уважне прочитання виявляє різочі розбіжності між змістом цієї блискучої статті й тезою, заявленою в її назві. Найкраще обґрунтування християнських джерел поняття

- історії знайдемо в С. N. Cochrane, op. cit., p. 474. Він вважає, що давня історіографія дійшла свого кінця тому, що їй не вдалося встановити «принципи історичної зрозумілості» і що Августин розв'язав цю проблему, замінивши «Логосом Христа *logos* класицизму як принцип розуміння».
22. Особливо цікавим є Oscar Cullman, *Christ and Time*, London, 1951, а також Erich Frank, «The Role of History in Christian Thought» у *Knowledge, Will and Belief, Collected Essays*, Zürich, 1955.
 23. У кн. *Die Entstehung des Heroismus*, München und Berlin, 1936, p. 394.
 24. John Baillie, *The Belief in Progress*, London, 1950.
 25. *De Re Publica*, 1.7.
 26. Мабуть, це слово рідко вживалося навіть у Греції. Воно зустрічається в Геродота (кн. IV, 93 та 94) в активному способі й уживається щодо обрядовості, здійснюваної племенами, які не вірять у смерть. Суть у тому, що це слово означає не «вірити в безсмертя», а «діяти певним чином, щоб напевно уникнути смерті». В пасивному способі (*ἀθανατίζεσθαι*, «набути безсмертя») це слово зустрічається в Полібія (кн. VI, 54, 2); воно вживається при описі римських поховальних обрядів і в надгробних промовах, де говориться про безсмертя як про «постійне оновлення слави добрих людей». Латинський еквівалент – *aeternare* – також пов'язаний з безсмертною славою (Horace, *Carmines*, book IV, c. 14, 5.).
- Очевидно, що Арістотель був першим і, можливо, останнім, хто вживав це слово для позначення специфічно філософської «діяльності» споглядання. Цей текст звучить так: *οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινούντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἴν' ἀνθρώπων ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητὸν ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν...* («Нікомахова етика», 1177b31). «Не слід думати так, як ті, хто рекомендує людські речі тим, хто є смертними, а *обезсмертити* їх, наскільки можливо...» Середньовічний латинський переклад (Eth. X, Lectio XI) не користується давнім латинським словом *aeternare*, а перекладає «обезсмертити» через *immortalem facere* – зробити безсмертним (певно, самого себе). (*Oportet autem non secundum suadentes humana hominem entem, neque mortalia mortalem; sed in quantum contingit immortalem facere...*) Сучасні нормативні переклади хибують на ту саму помилку (див., наприклад, такий переклад У. Росса: «ми повинні... зробити себе безсмертними»). В грецькому тексті слово *ἀθανατίζειν*, як і *φρονεῖν*, є неперехідними дієсловами, після яких немає прямого додатку. (Наявності грецьких і латинських джерел я завдячую люб'язній допомозі професорів Колумбійського університету Джона Г. Рендела й Пауля О. Крайстелера. Зайве казати, що вони не відповідають за переклади й тлумачення.)

27. Досить цікаво відзначити, що Ніцше, який застосував одного разу термін «увічнити», – мабуть, через те, що він згадав про тезу Арістотеля, – приклав його до сфер мистецтва й релігії. У *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* він каже про «aeternisierenden Mächten der Kunst und Religion».
28. Thucydides II, 41.
29. Про те, як поет і, зокрема, Гомер, наділяв безсмертям смертних людей і марні діяння, можна прочитати ще в *Odes* Піндара – доступних тепер англійською мовою, завдяки Ричмонду Летіморю (Richmond Lattimore, Chicago, 1955). Див., наприклад, «Isthmia» IV: 60 і наст. стор.; «Nemea» IV: 10 і VI: 50–55.
30. *De Civitate Dei*, XII, 5.
31. Johannes Gustav Droysen, *Historik* (1882), München und Berlin, 1937, par. 82: «Was den Tieren, c'en Pflanzen ihr Gattungsbegriff – denn die Gattung ist, ἵνα τὸν ἀνὴρ καὶ τὸν θεῖον μετέχωσι – das ist den Menschen die Geschichte». Дройзен не вказує на автора чи джерело, з якого запозичена цитата. Це звучить як у Арістотеля.
32. «Левіафан», кн. I, ч. 3.
33. *Democracy in America*, 2 частина, останній розділ, і, відповідно, перша частина «Авторської передмови».
34. Першим, хто подивився на Канта як на теоретика Французької революції, був Фрідріх Гентц («Nachtrag zu dem Rasonnement des Herrn Prof. Kant über das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis», *Berliner Monatschrift*, Dezember, 1793.)
35. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, вступ.
36. Цит. твір., 3 теза.
37. Hegel, *The Philosophy of History*, London, 1905, p. 21.
38. Nietzsche, *Wille zur Macht*, no. 291.
39. Мартин Гайдегер уже вказував на цей дивний факт на відкритій дискусії в Цюриху (оприлюднено під назвою «Ausprache mit Martin Heidegger am 6. November 1951», Photodruck Jurisverlag, Zürich, 1952): «...der Satz: man kann alles beweisen [ist] nicht ein Freibrief, sondern ein Hinweis auf die Möglichkeit, dass dort, wo man beweist im Sinne der Deduktion aus Axiomen, dies jederzeit in gewissem Sinne möglich ist. Das ist das unheimlich Rätselhafte, dessen Geheimnis ich bisher auch nicht an einem Zipfel aufzuheben vermochte, dass dieses Verfahren in der modernen Naturwissenschaft stimmt».
40. Вернер Гайзенберг у нещодавніх публікаціях наводить ту саму думку в численних варіаціях. Див., наприклад, *Das Naturbild der heutigen Physik*, Hamburg, 1956.

3. Що таке авторитет?

1. Формулювання лорда Ектона з його праці «Inaugural Lecture on the 'Study of History'», передрукованої в *Essay on Freedom and Power*, New York, 1955, p. 35.
2. Лише детальний опис і аналіз саме початкової організаційної структури тоталітарних рухів та інституцій може виправдати застосування образу цибулі. Я повинна послатися на розділ «Тоталітарні організації» в моїй книжці *The Origins of Totalitarianism*, 2-nd edition, New York, 1958.
3. Це вже відзначалося грецьким істориком Діо Касієм, який, описуючи історію Риму, визнав за неможливе перекласти це слово як *auctoritas*: ἑλληνίσαι ἀπὸ καθάπαξ ἀδύνατον ἔστι. (Цитується за Theodor Mommsen, *Römisches Staatsrecht*, 3rd edition, 1888, vol. III, p. 952, n. 4.) Більше того, треба лише порівняти сенат Риму, суто республіканську владну інституцію, з тією радою, яка засідає вночі в «Законах» Платона і складається з десяти найстарших наглядачів за постійним забезпеченням порядку в державі, зовні нагадуючи сенат, щоб переконатися в неможливості знайти справжню альтернативу примусу й переконуванню в межах структури грецького політичного досвіду.
4. Πόλις γὰρ οὐκ ἔσθ' ἥτις ἀνδρός ἔσθ' ἕνος. Sophocles, *Antigone*, 737.
5. «Законои», 715.
6. Theodor Mommsen, *Römische Geschichte*, book I, chap. 5.
7. H. Wallon, *Histoire de l'Esclavage dans l'Antiquite*, Paris, 1847, vol. III, де можна знайти найкращий опис поступової втрати римської свободи за часів імперії, спричиненої посиленням влади імператорського двору. Оскільки саме імператорський двір, а не імператор, прагнув влади, «деспотизм», що був завжди притаманний приватному господарству й родинному побуту, став домінувати й у громадській сфері.
8. Фрагмент втраченого діалогу «Про царювання» містить твердження, що «ставати філософом не тільки не було для царя необхідним, а й справді заважало б його діяльності; однак (доброму цареві) було необхідно прислухатися до справжнього філософа й погоджуватися з його порадами». Див. Kurt von Fritz, *The Constitution of Athens and Related Texts*, 1950. На думку Арістотеля, як цар-філософ Платона, так і грецький тиран правлять, виходячи зі своїх власних інтересів, і це було для Арістотеля, але не для Платона, прикметною характеристикою тиранів. Платон був інакшої думки, бо для нього, як і для тодішньої грецької opinio, головною характеристикою тирана було те, що він позбавляв громадянина доступу до громадської сфери, на «ринковий майдан», де він міг показати себе, подивитись і бути побаченим, послухати й бути почутим, а також те, що він (тиран) заборонив ἀγορεύειν [промови на зборах] і πολιτεύεσθαι [полі-

тичну діяльність], прикувавши громадян до приватного життя у своїх домівках і поклавши на себе одного все керівництво громадськими справами. Він не перестав би бути тираном і тоді, коли користався б своєю владою виключно в інтересах своїх підданих, – як це справді робили декотрі з тиранів. Греки вважали, що бути приреченими на приватне життя у своїй родині – це те саме, що позбутися суто людських життєвих можливостей. Інакше кажучи, ті самі властивості, які переконливо демонструють нам тиранічний характер республіки Платона (майже повна ліквідація приватного життя й торжество політичних органів та інституцій), мабуть, не дозволили Платонові збагнути її тиранічний характер. Для нього було б суперечністю в термінах визначити як тиранію державний устрій, що не тільки не обмежує громадянина рамками його приватного життя, а, навпаки, не залишає йому ані крихти такого життя. Крім того, називаючи владу закону «деспотичною», Платон цим підкреслював її нетиранічний характер. Бо тираном завжди вважали того, хто намагався правити людьми, яким була відома свобода життя в *полісі* і які, будучи її позбавлені, ладні були повстати, тоді як деспотом вважали того, хто правив людьми, які ніколи не знали свободи й не були пристосовані до неї за своєю природою. Це виглядає так, ніби Платон сказав: «Мої закони, ваші нові деспоти, не позбавлять вас нічого з того, чим ви по праву втішалися досі; вони адекватні самій природі людського життя, у вас не більше права повставати проти них, ніж у раба повставати проти свого хазяїна».

9. «Eternal Peace», *The Philosophy of Kant*, ред. і переклад С. J. Friedrich < Modern Library Edition, 1949, р. 456.
10. Von Fritz, цит. твір, стор. 54, слушно підкреслює відразу Платона до насильства, «яка знаходить свій вияв, між іншим, через той факт, що завжди, коли він порушує питання про зміну політичних інституцій в напрямку до своїх політичних ідеалів, він завжди звертається до людей, що стоять при владі».
11. Твердження Вернера Джерера (*Paideia*, New York, 1943, vol. II, р. 416n): «Уявлення про те, що існує деяке вище мистецтво вимірювання і що філософове знання цінностей (*phronesis*), наділяє його спроможністю вимірювати, проходить крізь всі праці Платона, від початку й до кінця» – слушне лише стосовно платонівської політичної філософії. Саме слово *σφρονησια* у Платона й Арістотеля характеризує скорше якість політика, ніж «мудрість» філософа.
12. «Республіка», кн. VII, 516–517.
13. Див., зокрема, «Тімей», 31. де божественний Деміург створює весь світ за моделлю *παράδειγμα*, а також «Республіка», 596 і далі.

14. У *Protrepticus*, цит. з von Fritz, див. вище.
15. «Закони», 710–711.
16. Цей виклад завдячує свою появу блискучому витлумаченню Мартіном Гайдегером притчі про печеру в *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern, 1947. Гайдегер показує, як Платон трансформував поняття істини (*ἀλήθεια*), доки воно не стало ідентичним коректному твердженню (*ὀρθότης*). Справді, коректність, а не істина, буде потрібна, якщо знання філософа – це спроможність вимірювати. Хоча Гайдегер експліцитно говорить про небезпеки, які загрожують філософові, коли він змушений повернутися до печери, він не розібрався в політичному контексті, в якій поміщено цю притчу. Якщо його послухати, то трансформація відбувається через те, що суб'єктивний акт бачення (*ἰδέεῖν* та *ἰδέα* у думці філософа) має пріоритет над об'єктивною істиною (*ἀλήθεια*), що, за Гайдегером, означає *Unverborgenheit* (незахищеність. – *Ред.*).
17. *Symposion*, 211–212.
18. Phaedrus, 248: *φιλόσοφος ἢ φιλόκαλος*, і 250.
19. В «Республіка», 518 добро також називається *φρόνησις*, найблискучіше. Очевидно, саме ця якість указує на перевагу, яку в ученні Платона краса споконвіку має над добром.
20. «Республіка», 475–476. У філософській традиції наслідком цього відкидання Платоном краси стало те, що вона була виключена з так званої трансцендентності або універсалій, тобто тих якостей, які притаманні всьому сущому і які позначалися в середньовічній філософії як *intit*, *alter. ens* і *bonum*. Жак Марлен у своїй чудовій книжці *Creative Intuition and Poetry*, Bollingen Series XXXV, I, 1953 знає про це виключення й наполягає на тому, що краса має бути повернена у сферу трансценденталій, бо «краса є сяйвом усіх з'єднаних трансценденталій» (стор. 162).
21. В діалозі «Політика»: «бо найточнішим виміром усіх речей є добро» (цит. з von Fritz, цит. твір). Це, певно, означає, що тільки через поняття добра речі стають порівнянними, а отже, їх можна виміряти.
22. «Політика», 1332b12 і 1332b36. Відмінність між молодшими й старшими йде від Платона; див. «Республіка», 412, і «Закони», 690 і 714. Звернення до природи є аристотелівським.
23. «Політика», 1328b35.
24. *Economics*, 1343a1-4.
25. *Jaeger*, цит. твір, vol. I, p. 111.
26. *Economics*, 1343b24.
27. Пояснення походження *religio* від *religare* зустрічається в Цицерона.

Оскільки ми розглядаємо тут лише політичну самоінтерпретацію римлян, питання про те, чи є це пояснення етимологічно коректним, неістотне.

28. Див. Cicero, *De Republica*, III, 23. Щодо віри римлян у вічне існування їхнього міста див. Victor Poeschl, *Römischer Staat und griechisches Staatsdenken bei Cicero*, Berlin, 1936.
29. *Annals*, кн. 43, ч. 13.
30. *De Re Publica*, I, 7.
31. Cicero, *De Legibus*, 3, 12, 38.
32. «Дух законів», кн. XI, ч. 6.
33. Професор Карл Дж. Фрідріх звернув мою увагу на важливість обговорення авторитету в книзі Момзена *Römisches Staatsrecht*, див. стор. 1034, 1038–1039.
34. Ця інтерпретація підкріплена далі ідіоматичним латинським зворотом *alicui auctorem esse*, що означає «дати кому-небудь пораду».
35. Див. Mommsen, op. cit., 2nd edition, vol. I, pp. 73 і далі. Латинське слово *puneri*, яке майже не перекладається і означає «божественний наказ», або певний божественний спосіб дії, походить від *puere*, кивнути на знак згоди. Отже, накази богів і все їхнє втручання в людські справи обмежені схваленням або несхваленням людських учинків.
36. Mommsen, там само, стор. 87.
37. Див. також різноманітні латинські ідіоми, як-от: *auctores habere* (мати попередників або приклади); *auctoritas maiorum* (авторитетний приклад предків); *usus et auctoritas* (вживається в римському праві стосовно права власності, що виникає з користування). Чудову презентацію римського духу, як і дуже корисну збірку ще важливіших першоджерел можна знайти в книжці Victor Poeschl, цит. твір, зокрема стор. 101 і далі.
38. R. H. Barrow, *The Romans*, 1949, p. 194.
39. Подібний сплав римського імперського політичного світовідчуття з християнським обговорюється в кн. Eric Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig, 1935 у зв'язку з Оросієм, який розповів римському імператорові Августу про Христа. «При цьому мається на увазі, що Август таким чином християнізувався, а Христос набув прав римського громадянства, став римлянином» (Перекл. з нім. – *Ред.*).
40. *Duo quippe sunt ... quibus principaliter mundus hic regitur; auctoritas sacra pontificum et reglas potestas*. У Migne, PL, vol. 59, p. 42a.
41. Eric Voegelin, *A New Science of Politics*, Chicago, 1952, p. 78.
42. Див. «Федон», 80 щодо схожості невидимої душі з традиційним місцем невидимого, а саме Аїдом, що його Платон етимологічно пов'язував із «невидимим».

43. Там само, 64–66.

44. За винятком «Законів», характерним для платонівського політичного діалогу є те, що в ньому раптом відбувається розрив і чітко аргументована процедура має бути припинена. В «Республіці» Сократ ухляється від запитань кілька разів; важким було запитання, чи можлива справедливість, якщо діяння заховане від людей і богів. Обговорення питання, що таке справедливість, переривається на стор. 372a і знову виникає на стор. 427d, де, однак, визначається не справедливість, а мудрість та εἰβουλία. Сократ повертається до основного питання на стор. 403d, але обговорює σωφροσύνη замість справедливості. Опісля він знову починає це на стор. 433b і майже відразу переходить до обговорення форм правління (455 d і далі), аж доки сьома книга з оповіданням про печеру не переводить його аргументацію на зовсім інший, неполітичний рівень. Тут стає зрозуміло, чому Главкон не міг одержати задовільну відповідь: справедливість – це ідея, і її треба сприйняти; ніякого іншого виходу не існує.

Лжеміф, з другого боку, вводиться через обернення всієї аргументації. Завдання полягало в тому, щоб виявити справедливість як таку, хай навіть вона захована від очей богів та людей. Тепер (612) Сократ хоче відмовитися від свого попереднього твердження в розмові з Главконом, що, принаймні в інтересах аргументації, йому необхідно припустити, що «справедлива людина може здатися несправедливою, а несправедлива – справедливою», так що ніхто, ані бог, ані людина, не може точно знати, хто є дійсно справедливий. І натомість він тепер висуває припущення, що «природу як справедливих, так і несправедливих знають достеменно лише боги». І знову вся аргументація переходить на зовсім інший рівень – цього разу на рівень більшості і за межі всього її попереднього змісту.

Випадок із «Горгієм» є дуже схожим. Сократ знову неспроможний переконати опонента. Дискусія обертається навколо переконаності Сократа в тому, що краще терпіти несправедливість, ніж чинити несправедливість. Коли стає очевидно, що Калікла не вдається переконати, Платон розповідає свій міф про загробний світ як такий собі *ultima ratio* і, на відміну від «Республіки», він розповідає його досить невпевнено, що ясно вказує на те, що оповідач, Сократ, не сприймає цей міф серйозно.

45. Імітація Платона є, без сумніву, тим нерідкісним випадком, коли знову використовується мотив неминучої смерті, як у Цицерона й Плутарха. Щодо блискучого обговорення *Somnium Scipionis* Цицерона, легенди, яка завершує його *De Re Publica*, див. Richard Harder, «Über Ciceros *Somnium Scipionis*» (*Kleine Schriften*, München, 1960), який теж перекон-

ливо показує, що ані Платон, ані Цицерон не дотримувалися доктрин Піфагора.

46. Це, зокрема, підкреслював Marcus Dods, *Forerunners of Dante*, Edinburg, 1903.
47. Див. «Горгій», 524.
48. Див. «Горгій», 522/3, і «Федон», 110. У «Республіка», 614, Платон навіть посилається на легенду, яку Одиссей розповів Алкіною.
49. «Республіка», 379а.
50. Як Вернер Джегер назвав одного разу платонівського бога в кн. *Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, 1947, р. 194п.
51. «Республіка», 615а.
52. Див., зокрема, «Сьомий лист», де йдеться про переконаність Платона в тому, що істина лежить за межами мови й аргументації.
53. Так у John Adams, *Discourses on Davila, Works*, Boston, 1851, vol. VI, 280.
54. З проекту Преамбули до Конституції Масачусетсу, *Works*, vol. IV, 221.
55. John Stuart Mill, *On Liberty*, розділ 2.
56. «Державець», розділ 15.
57. «Державець», розділ 8.
58. Див., зокрема, *Discourses*, кн. III, розділ 1.
59. Дивно бачити, наскільки рідко зустрічається ім'я Цицерона в творах Мак'явеллі і як старанно він уникає згадок про нього у своїх тлумаченнях історії Риму.
60. De Re Publica, VI, 12.
61. «Закони», 711а.
62. Ці припущення, зрозуміло, можуть бути обгрунтовані тільки детальним аналізом Американської революції.
63. «Державець», розділ 6.

4. Що таке свобода?

1. Я посилаюся на Max Planck, Causation and Free Will, *The new Science*, New York, 1959, бо ці два есеї, написані з позицій вченого, є втіленням класичної краси у своїй неспрошеній простоті та ясності.
2. Там само.
3. John Stuart Mill, *On Liberty*.
4. Див. On Freedom in *Dissertationes*, IV, 1, пар. 1.
5. 1310a25 і далі.
6. Цит. твір, § 75.
7. Там само, § 118.

8. § 81 і 83.
9. Див. «Дух законів», XII, 2: «*La liberté philosophique consiste dans l'exercice de la volonté.... La liberté politique consiste dans la sûreté*» [«Філософська свобода полягає в здійсненні волі... Політична свобода полягає в безпеці»].
10. *Intellectus apprehendit agibile antequam voluntas illud velit; sed non apprehendit determinate hoc esse agendum quod apprehendere dicitur dictare.* Охон. IV, d. 46, qu. 1, no. 10.
11. John Stuart Mill, цит. твір.
12. Лейбніц лише підсумовує й озвучує християнську традицію, коли пише: «*Die Frage, ob unserem Willen Freiheit zukommt, bedeutet eigentlich nichts anderes, als ob ihm Willen zukommt. Die Ausdrücke 'frei' und 'willensgemäss' besagen dasselbe*» («Питання про те, чи гідне наше бажання свободи, означає не що інше як те, чи гідна свобода нашого бажання. Вирази 'frei' (вільний) та 'willensgemäss' (за бажанням) означають те саме». – *Him.*), *Schriften zur Metaphysik I*, «Bemerkungen zu den cartesischen Prinzipien. Zu Artikel 39.
13. Августин «Сповідь», кн. VIII, частина 8.
14. Ми часто зустрічаємося з цим конфліктом у Еврипіда. Так, Медея, перед тим як убити своїх дітей, каже: «і я знаю, яке зло я збираюся вчинити, та θυμός [гнів] сильніший за мої роздуми» (1078 і далі); і Федра (*Hippolytus*, 376 і далі) говорить у тому самому дусі. Проблема завжди в тому, що розум, знання, інтуїція тощо надто слабкі, щоб протистояти спокусі бажання, і не може бути випадковим, що конфлікт спалахує в душах жінок, які менше підвладні впливові розуму, ніж чоловіки.
15. «Настільки, наскільки розум наказує, він воліє, а настільки, наскільки наказ залишається невиконаним, він не воліє», як писав Августин в своєму славнозвісному 9 розділі VIII книги «Сповіді», де йдеться про волю та про її владу. Для Августина було само собою зрозумілим, що «воліти» й «наказувати» – те саме.
16. «Августин», там само.
17. Ода піфіям IV, 287–289:
*Φαντί δ' ἔμμεν
 τοῦτ' ἀναρότατον, καλὰ γινώσκοντ' ἀνάγκη
 ἔκτος ἔχειν πόδα.*
18. «Дух законів», XII, 2 і XI, 3.
19. Августин «Сповідь», там само, VIII, IX.
20. Там само.

21. Див. перші чотири розділи другої книги «Суспільного договору». Серед новочасних політологів Карл Шміт є найталановитішим захисником поняття суверенності. Він чітко визнає, що коріння суверенності – у волі: суверенний той, хто воліє й наказує. Див., зокрема, його *Verfassungslehre*, München, 1928, стор. 7 і далі, 146.
22. Книга XII, частина 20.

6. Криза культури: її соціальне та політичне значення

1. Гарольд Розенберг у рідкісно дотепному есеї «Pop culture: Kitch Criticism», *The Tradition of the New*, New York, 1959.
2. Див. Edward Scills, «Mass Society and its Culture», *Deadalus*, Spring 1960; весь номер присвячений темі «Масова культура й мас-медиа».
3. Цю розповідь я завдячую праці G. M. Young, *Victorian England, Portrait of an Age*, New York, 1954.
4. Щодо етимологічного походження й застосування цього слова в латині див., на додаток до *Thesaurus linguae latinae*, A. Walde, *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*, 1938, і A. Ernout & A. Meillet, *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine, Histoire de Mots*, Paris, 1932. Щодо історії слова й поняття від часів античності див. Joseph Niedermann, *Kultur – Werden und Wandlungen des Begriffes und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder*, у *Biblioteca dell' Archivum Romanum*, Firenze, 1941, vol. 28.
5. Цицерон у своєму *Tusculan Disputations*, I, 13 недвозначно твердить, що розум схожий на поле, яке не може давати доброго врожаю без належного обробітку, а потім заявляє: *Cultura autem animi philosophia est* [Культура поза духом – це філософія (лат.)].
6. За Werner Jaeger, *Antike*, Berlin, 1928, vol. IV.
7. Див. Mommsen, *Römische Geschichte*, книга I, розділ 14.
8. Див. славетний хор в «Антигоні», 332 і далі.
9. Thucydides, II, 40.
10. Сіцего, цит. твір, V, 9.
11. Платон «Горгій», 482.
12. *Critique of Judgement*, pag. 40.
13. Там само, вступ, VII.
14. Арістотель, який («Нікомахова етика», кн. 6) навмисно протиставляє інтуїції політика мудрість філософа, мабуть, ішов, як він це часто робив у своїх політичних творах, слідом за опінією афінського *поліса*.
15. *Critique of Judgement*, pag. 6, 7, 8.

16. Там само, пар. 19.
17. Щодо історії цього слова й поняття див. Niedermann, цит. твір, Rudolf Pfeiffer, *Humanitas Erasmiana*, Studien der Bibliothek Warburg, no. 22, 1931 і працю Richard Harder, «Nachtragliches zu Humanitas», *Kleine Schriften*, München, 1960. Це слово було використане для перекладу грецького *φιλανθρωπία* [людинолюбство] – слова, яке вживалося стосовно богів та правителів, а тому із зовсім іншим підтекстом. *Humanitas*, у розумінні Цицерона, було тісно пов'язане зі старою римською чеснотою *clementia* [м'якість] і як таке було прямою протилежністю римському *gravitas* [суворість]. Воно було незаперечною ознакою освіченої людини, але, і це в нашому контексті важливо, вважалося, що до «гуманності» приведе вивчення радше мистецтва й літератури, аніж філософії.
18. Цицерон, цит. твір, I, 39–40. Я йду за перекладом J. E. King, Loeb's Classical Library.
19. Цицерон говорить у подібному дусі в *De Legibus*, 3, 1: «Він хвалить Аттіка cuius et vita et oratio consecuta mihi videtur difficillimam illam societatem gravitatis cum humanitate – «чне життя й слово, на мій погляд, досягли цього найважчого поєднання серйозності й гуманності» – причому Гардер (див. цит. твір) вказує, що серйозність Аттіка спричинена визнанням ним переваг філософії Епікура, тоді як його гуманність пов'язана з його шанобливим ставленням до Платона, що свідчить про його внутрішню свободу.

7. Істина й політика

1. *Eternal Peace*, Appendix 1.
2. Я цитую з *Political Treatise* Спінози, оскільки варто уваги, що навіть Спіноза, для якого *libertas philosophandi* було справжнім кінцем правління, був змушений зайняти таку радикальну позицію.
3. У «Левіафані» (розділ 46) Гоббс пояснює, що «за непослух можуть бути законно покарані ті, хто всупереч законам навчає філософії, нехай навіть істинної». Бо хіба «дозвілля не є матір'ю філософії, а держава – матір'ю миру й дозвілля»? І чи не впливає з цього, що держава діятиме в інтересах філософії, коли вона пригнічуватиме істину, яка підриває мир? Тому проповідник істини, задля співпраці в починанні, що є таким необхідним для забезпечення миру між власними тілом і душею, вирішує створити те, що відомо йому «як псевдофілософія». В цьому Гоббс запідозрює Арістотеля та всіх, хто, на його думку, «писав її [філософію] як щось таке, що узгоджується з грецькою релігією та підтримує її; бо він остерігався

долі, що спіткала Сократа». Гоббсові ніколи не спадало на думку, що всі пошуки істини зазнають самопоразки, якщо умови для них створюватимуть умисною неправдою. Тоді справді кожен міг би виявитися брехуном, не гіршим за Гоббсового Арістотеля. На відміну від цієї вигадки логічної фантазії Гоббса, реальний Арістотель був, зрозуміло, досить обережним, щоб покинути Афіни, коли він почав боятися, що може зазнати долі Сократа; він був як недосить порочним, щоб написати те, що він вважав неправдивим, так і недосить дурним, щоб розв'язати проблему власного виживання, зруйнувавши все, що він обстоював.

4. Там само, розділ 11.
5. Я сподіваюсь, ніхто не скаже мені більше, що Платон був винахідником «шляхетної брехні». Така думка ґрунтується на неправильному прочитанні драматичного пасажу (414C) в «Республіці», де Платон говорить про один зі своїх міфів – «Казку про Фенікса» – як *φεῖδος*. Оскільки це грецьке слово означає, залежно від контексту, «фікцію», «помилку» й «брехню» (коли Платон хоче провести межу між помилкою й брехнею, грецька мова змушує його говорити про «примусовий» та «добровільний» *φεῖδος*), текст можна зрозуміти, разом із Корнфордом, як «сміливий політ фантазії» або, прочитаний разом з Еріком Фегеліном (*Order and History: Plato and Aristotle*, Louisiana State University, 1957, vol. 3, p. 106), – як сатиричний за своїм задумом; [проте] за жодних обставин його не можна розуміти як рекомендацію бути неправдивим, у нашому розумінні. Платон, безперечно, був терпимим щодо застосування брехні для введення в оману ворога чи божевільних людей – «Республіка», 382; вона «корисна ... як ліки... для застосування лише лікарем», а лікарем для *polis* є правитель (388). Проте, на відміну від притчі про печеру, нічого принципового цей пасаж не містить.
6. «Левіафан», Висновки.
7. *The Federalist*, no. 49.
8. *Theologico – Political Treatise*, розділ 20.
9. Див. «What is Enlightenment?» [«Що таке Просвітництво?»] (*англ.*) і «Was heisst sich im Denken orientieren?» [«Що означає орієнтуватися в мисленні?»] (*нім.*).
10. *The Federalist*, no. 49.
11. «Тімей», 51D-52.
12. Див. «Республіка» 367. Пор. також із «Крітоном» 49 D: «Бо я знаю, що лише небагато хто з людей дотримується чи хотів би колись дотримуватися цієї думки. У тих, хто дотримується, і тих, хто не робить цього, не може бути спільних намірів; через свої різні цілі вони неодмінно будуть дивитися один на одного зі зневагою».

13. Див. «Горгій» 482, де Сократ каже Каліклові, своєму опонентові, що він не буде «в згоді із самим собою, а все життя суперечитиме собі». Потім він додає: «Нехай краще цілий світ буде в незгоді зі мною й виступатиме проти мене, аніж я, сам-один, буду в незгоді із собою і сперечатимуся сам із собою».
14. Щодо визначення думки як мовчазного діалогу між моїм «я» і мною самим див., зокрема, *Theaetetus*, 189–190 і *Sophist*, 263–264. Те, що Арістотель називає друга, з яким ви розмовляєте у формі діалогу, *αὐτός ἄλλος*, другим «я», цілком відповідає цій традиції.
15. «Нікомахова етика», кн. 6, зокрема 1140b9 і 1141b4.
16. Див. «Проект преамбули до закону Вірджинії про встановлення релігійної свободи» Джеферсона.
17. Переклад Валерія Марченка (див. Марченко В. Творчість і життя. – К.: Дух і літера; Сфера, 2001. – с.379).
18. Це є причиною зауваження Ніцше в «Шопенгауер як вихователь»: «Ich mache mir aus einem Philisophen gerade so viel, als er imstande ist, ein Beispiel zu geben» [«Я домовляюся з філософом рівно настільки, наскільки він у змозі навести приклад» (*нім.*)].
19. У листі до У. Сміта від 13 листопада 1787 р.
20. *Critique of Judgment*, пар. 32.
21. Там само, пар. 59.
22. Щодо Франції див. прекрасну статтю «Де Голь: позиція й політика» у *Foreign Affairs*, July 1965. Аденауер цитується за його *Memoirs 1945–1953*, Chicago, 1966, р. 89, де він, однак, приписує цю думку окупаційній владі. Але він повторював це твердження багато разів за час свого канцлерства.
23. Частина цього архіву було оприлюднено в Merle Fainsod, *Smolensk under Soviet Rule*, Cambridge, Mass., 1958. Див. стор. 374.

8. Підкорення космосу і вимір людини

1. Це запитання було адресоване «Симпозіуму з проблем космосу» редакторами *Great Ideas Today* (1963) з особливим наголосом на тому, що «космічні дослідження здійснюються, виходячи з поглядів людини на саму себе й на її поведінку. Це запитання не стосується ані людини як ученого, ані людини як виробника чи споживача, а радше людини як *human*».
2. *Nicomachean Ethics*, кн. VI, розділ 7, 1141a20 і далі.
3. Max Planck, *The Universe in the Light of Modern Physics*, 1929. Цит. за *Great Ideas Today*, 1962, стор. 494.
4. З посилання J. W. N. Sullivan, *Limitations of Science*, Mentor Books, 1949, стор. 141.

5. Див. Sullivan, *Atomic Physics and Human Knowledge*, New York, 1958, стор. 88.
6. Там само, стор. 76.
7. Planck, цит. твір, стор. 503.
8. Див. Planck, *Science and Humanism*, London, 1951, pp. 25–26.
9. Джон Гілмор у своєму гостро критичному листі, коли ця стаття вперше з'явилася 1963 року, виклав проблему дуже елегантно: «Протягом останніх кількох років ми справді досягли успіхів у створенні комп'ютерних програм, що дозволило цим машинам продемонструвати поведінку, яку будь-хто, навіть не знайомий з мистецтвом програмування, без вагань назвав би інтелектуальною, навіть високо інтелектуальною. Алекс Бернстайн, наприклад, придумав програму, яка дозволила машині надзвичайно добре грати в шашки. Зокрема, вона могла грати в шашки краще, ніж Бернстайн. Це разюче досягнення, але воно належить Бернстайнові, а не машині». Я була збита з пуття зауваженням Джорджа Гамоу (див. прим. 10) і змінила свій текст.
10. George Gamow, «Physical Science and Technology», *Great Ideas Today*, 1962, стор. 207.
11. Sergio de Benedetti, на якого посилається Волтер Саллівен, «Physical Science and Technology», *Great Ideas Today*, 1961, стор. 198.
12. Bohr, цит. твір, стор. 70 і 61 відповідно.
13. Planck, цит. твір, стор. 493, 517 і 514 відповідно.
14. Bohr, цит. твір, стор. 31 і 71 відповідно.
15. Там само, стор. 82.
16. Planck, там само, стор. 509 і 505 відповідно.
17. Див. J. Bronowski, *Science and Human Values*, New York, 1956, стор. 22.
18. Див. *The Starry Messenger*, переклад запозичений з *Discoveries and Opinions of Galileo*, New York, 1957, стор. 28.
19. Див. Einstein, *Relativity, The Special and General Theory* (1905 & 1916), цит. у *Great Ideas Today*, 1961, стор. 452 і 465 відповідно.
20. Walter Sullivan, цит. твір, стор. 189.
21. Там само, стор. 202.
22. Я цитую з діалогу Декарта «Пошук істини у світлі природи», де його головне твердження стосовно цієї проблеми сумніву є очевиднішим, ніж у «Основах філософії». Див. його *Philosophical Works*, вид. E. S. Haldane and G. R. T. Ross, London, 1931, vol. 1, стор. 324 і 315.
23. Це визначення я завдячую листові Джона Гілмора, згаданому в прим. 9. Пан Гілмор, проте, не вважає, що це накладає обмеження на знання практичного лікаря. Я думаю, що власне Гайзенбергове «популярне»

твердження зміцнює мою позицію щодо цього. Але це ніяк не є закінченням дискусії. Пан Гілмор, як і пан Денвер Ліндлі, вважає, що великі вчені можуть дуже помилятися, коли справа доходить до філософської оцінки їхніх власних праць. Пан Гілмор і пан Ліндлі звинувачують мене в некритичному ставленні до заяв учених, наче вони можуть судити про імплікації цих праць так само авторитетно, як і про їхні предмети в точному значенні цього слова. («Ваша віра у великих людей наукового світу просто зворушує», – каже пан Гілмор.) Цей аргумент, я думаю, є справедливим; жоден учений, хоч би який видатний, ніколи не може претендувати на тверезість оцінки «філософського підтексту» своїх праць, своїх висловлювань, як і на тверезу оцінку важливості свого відкриття. Філософська істина, хоч би якою вона була, звичайно ж, не є науковою істиною. І все ж важко повірити, що Планк і Ейнштейн, Нільс Бор, Шрьодінгер і Гайзенберг, які всі були дуже стурбовані й дуже переймалися можливими наслідками й загальним значенням своїх праць у галузі фізики, могли б стати жертвами ілюзій або неправильного розуміння.

24. *Philosophic Problems of Nuclear Science*, New York, 1958, стор. 73.
25. Там само, стор. 24.
26. *Physical Conceptions of Nature*, New York, 1958, стор. 24.
27. Там само, стор. 18–19.

Предметно-іменний покажчик

А

- Август 114, 301
Августин 71, 72, 79, 82, 134, 145,
153, 155, 166, 168, 170, 171,
176, 177, 296, 304
автомат, автоматизм 178
Адам 73, 80
Адамс, Джон 142
Адеймант 254
Аденауер 263, 308
Аквінський, Тома 141
Алкіной 303
Анастасій I 135
Антоніо 264
антропоцентризм 276, 277, 280,
288
аристократія 125
Арістотель 24, 46, 49, 51, 52, 78,
113, 114, 118, 121, 123, 124,
125, 126, 128, 255, 276, 296,
297, 305, 307, 308
Арнолд, Метью 211
Архімед 290
архімедова точка 289
астрофізика 289
атеїзм 109, 111, 245
атом, ядерна енергія 53, 64, 66,
282, 287, 288
Аттік 306
Ахілл 50, 56, 258, 274

Б

- безсмертя 46–49, 51–53, 57, 68,
69, 74, 77–82, 86, 91, 93,
137, 211, 217, 226, 228, 255,
294, 296, 297
Бернстайн, Алекс 309
Біблія, Старий Заповіт 75
бідність, злидні 183, 186, 208
біль 138, 143
біхевіоризм, поведінка 34, 45, 52,
61, 64, 66, 81, 117, 118, 120,
126, 131, 135, 139, 150, 152,
156, 191, 228, 232, 239, 254,
257, 258, 261, 271, 274, 290,
291, 308, 309
Бліксен, Кейрен 273
Бор, Нільс 278, 281, 282, 310
Брентано, Клеменс фон 209
Брут 159
Буркгардт 22, 50
Бухарін 267
бюрократія 106

В

- Вайтхед 68
вартість 40, 225, 226
споживча 213, 219, 220
Вергілій 129
відносності, теорія 241, 281
відтворення, народжуваність
див. народження

- відчуження, самовідчуження
 від світу 58, 59, 70, 96, 97,
 123, 154, 200, 203, 207
 Віко 55, 62, 63, 64, 83, 84, 89, 91
 Вілсон, Едмунд 28
 Вінд, Едгар 295
 вічність 48, 129, 133, 137, 138,
 140, 141, 147, 153
 влада, правління 23, 26, 31, 98, 99,
 104–107, 109, 111–114, 118, 119,
 121–127, 144, 148, 154–156,
 158, 160, 162, 168–173, 175,
 177, 181, 185, 188–190, 236,
 237, 240, 242, 249, 250, 262,
 267, 269–272, 302, 306
 власність 156, 290, 254, 295, 301
 вітха, задоволення 50, 91, 125,
 163, 213, 217, 219, 220, 231,
 239, 245, 257, 262, 265, 275
 вчинок, дія, діяння 93, 119, 149,
 156, 160, 161, 163, 172, 174,
 175, 177, 178, 180, 226, 227
- Г**
- Гайдегер, Мартин 293, 297, 300
 Гайзенберг 93, 287, 288, 290,
 297, 310
 Гайне 142
 Гамлет 200, 216
 Гегель 28, 32, 33, 43, 273
 Гектор 56, 57, 129, 274
 геній, геніальність 155, 225, 285
 Генти, Фрідріх 297
 Геракліт 51, 293, 294
 Гердер 75, 89
 Геродот 46, 49, 52, 56, 70, 175,
 238, 274, 293, 296
- Гесіод 51, 222
 Гітлер 141, 246
 Главкон 254, 302
 Гоббс 26, 61, 77, 80, 83, 105,
 136, 158, 169, 306, 307
 Гомер 41, 42, 49, 52, 56, 57, 78,
 129, 132, 226, 274, 297
 Горгій 138
 гра 161, 162, 191
 Григорій Великий 142
 гроші 210, 286
 Гук, Сідні 40
 Г'юм 83
- Г**
- Галілей 54, 61, 239, 284
 Гамоу, Джордж 309
 Гаргантюа 215
 Гасенді 61, 70, 84, 90, 92
 Геласій I 135
 Гердер 75
 Гете 89, 202
 Гілмор, Джон 309, 310
 Голь 263
 Гроцій 77, 250
- Д**
- Декарт 59, 60, 77, 286, 309
 демократія 23, 105, 125, 188, 267
 деспотизм 37, 113, 114, 147, 298
 дім, домашнє
 господарство 129, 218
 Діонісій Малий 73
 Джегер, Вернер 299, 303
 Джеферсон 256, 257, 258, 259, 308
 добро і зло 29, 121, 213, 300, 304
 дозвілля, вільний час 23, 24, 206,

210, 214, 215, 220, 306
 домініканці 146
 Достоевський 34, 265
 драма 13, 14
 Дройзен 54, 58, 82, 297
 думка, мислення 6, 10, 12–23,
 25, 26, 28, 29, 30, 31, 32, 33,
 34, 35, 36, 37, 42, 43, 51, 52,
 55, 56, 59–61, 69, 72, 77–81,
 83, 84, 86, 87, 93, 95, 99, 103,
 104, 105, 108, 110, 112, 114,
 121, 123–125, 128, 132, 133,
 135, 141, 144, 145, 150, 152,
 153, 156, 158, 162, 163, 164,
 166, 167, 169, 171, 173, 174,
 176, 177, 183, 199, 201, 203,
 212, 214, 220, 221, 223, 229,
 230, 232, 234, 235, 239, 241,
 243, 244, 247, 248, 250, 251,
 252, 254, 255, 257, 265, 266,
 273, 274, 276, 278, 280, 282,
 283, 284, 292, 294, 297, 298,
 306, 307, 308
 дух 8, 14, 17, 19, 30, 33, 36, 39,
 43, 44, 61, 69, 73, 79, 82, 89,
 100, 129, 130, 132, 133, 134,
 135, 137, 141, 143, 149, 152,
 153, 154, 155, 171, 200, 209,
 210, 221, 224, 252, 301, 304,
 305

Е

Евклід 241, 250
 Евріпід 168
 Едінгтон 277
 Ейнштейн 239, 241, 281, 284, 310
 Ейхман 236

Ектон 298
 емпіризм 62
 Енгельс 23, 25, 293
 Енній 130
 Епікур, епікурейство 155, 156,
 171, 306
 Епіктет 155, 156, 171

Є

Євангелія 79, 141, 177, 183

Ж

життя, біологічний процес 7, 8,
 12, 14, 21, 24, 25, 30, 34, 35,
 40, 42, 44–48, 50, 51, 54, 56,
 57–59, 63, 65, 67, 69, 71, 72,
 74, 76–83, 85, 97, 102, 106,
 111–113, 115–117, 122–125,
 178, 214, 216, 291, 299, 306,
 308

жінки 196

З

закон, законодавство 182, 184,
 187, 204, 229, 237, 243, 250,
 276, 281, 282, 283, 284, 288,
 292, 293, 298, 299, 302, 303

зачаття *див.* народження

Зевс 226

Зінов'єв 267

злидні *див.* бідність

знаряддя, інструменти 26, 65,
 117, 119, 139, 142, 173, 184,
 222, 224, 236, 238, 245, 264,
 270, 288

зустріч 64, 288

- I**
- ідеї 38, 39, 41, 42, 43, 45, 78, 85, 105, 117, 118, 120, 121, 177, 238, 282
- індивід, одинак 8, 17, 57, 80, 106, 125, 146, 155, 158, 173, 174, 176, 196, 204, 207, 208, 227, 230, 232, 243, 244, 294
- інструменти *див.* знаряддя
- історія, історії 8, 10, 11, 12, 13, 18, 19, 22, 25, 26, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 39, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 55, 56, 58, 59, 62, 63, 64, 66, 67, 68, 69, 82, 92, 93, 179, 238, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 95, 96, 97, 99, 100, 101, 103, 104, 105, 108, 109, 111, 112, 129, 131, 133, 135, 141, 142, 144, 145, 147, 148, 153, 158, 163, 166, 167, 175, 176, 178, 205, 211, 238, 239, 246, 248, 252, 258, 260, 262, 263, 266, 268, 273, 274, 293, 295, 298, 303, 305, 306
- Ісус із Назарету 134, 141, 177, 258
- K**
- Калігула 114
- Калікл 302, 308
- Каменєв 267
- Камю, Альберт 292
- Кант 45, 89, 90, 91, 92, 152, 219, 228, 230, 231, 232, 237, 243, 244, 251, 252, 254, 258, 297
- капіталізм, капітал 28, 38
- Карамазов, Альоша 34
- Карл I 159
- Карл V 237
- Касій 298
- картина світу 281
- каголицтво 76, 110, 134, 136, 146
- катування 34
- Кафка 11, 14, 15, 17, 18
- Кеплер 61
- Кіркегор 29, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 40, 43, 101
- Клемансо 248, 260
- Климент Александрійський 139
- комунізм 109, 246
- Константин Великий 133
- конформізм 190
- Коперник 61, 284, 286
- Корнфорд, Ф. М. 293, 307
- космос 47, 48, 52, 67, 97, 276, 279, 282, 283, 284, 285, 287, 288, 289, 290, 291, 294, 308
- Кохрейн 293
- Крайстелер, Пауль О. 296
- краса 120, 122, 210, 217, 219, 222, 223, 226, 227, 228, 231, 234, 235, 281, 283, 300, 303
- Л**
- Лафайєтт 172
- Левіафан 80, 239
- Лейбніц 240, 304
- Ленін 23, 24, 149, 267
- Лессінг 87, 243
- Летімор, Ричмонд 297
- Лівій 129
- Лікурґ 131
- Ліндлі, Денвер 294, 310

Локк 83

любов 40, 161, 222, 223, 224,
228, 233, 239, 283

людина 11–15, 25–29, 35–38, 40, 41,
43–49, 51, 52, 54, 57, 59–73, 77,
79, 81–84, 89, 91, 93, 96, 97, 100,
101, 111, 116, 119, 121, 122, 125,
126, 128, 132, 137, 140, 141, 143,
144, 146, 151, 154, 155, 156, 160,
161, 166–180, 184, 190, 194, 196,
197, 199, 202, 204, 207, 214, 218,
219–224, 230, 232–235, 238–240,
243–245, 255, 256, 260, 264, 275,
276–281, 285–291, 293, 294, 302,
306, 308

людина соціалізована 38, 45

людство 22, 24, 46, 53, 55, 69, 70,
73, 74, 79, 82, 86, 91, 106, 174,
177, 178, 179, 184, 211, 216,
285, 294

людяність 208

Людовік XIV 207

Лютер 61, 136

М

Майнеке 75

Мак'явеллі 26, 145–149, 161,
255, 303

Мальро 12

Маркс, Карл 21–30, 32–38, 40, 43,
45, 76, 84–91, 148, 214, 293

Марлен, Жак 300

масова культура 97, 110, 187, 200,
205, 206, 207, 208, 209, 213,
214, 215, 216, 219, 220, 305

математика 239–241, 250, 255,
256, 280–282, 291

матеріалізм 43, 44

машини, механізація 64, 65, 191,
267, 280, 309

Медея 304

Медісон, Джеймс 242, 243, 244,
266

Мерсен 61

мета і засоби 8, 18, 19, 24, 26–29,
31, 32, 36, 45, 46, 47, 50, 69,
84–87, 99, 100, 109, 112, 115,
116, 119, 124, 125, 127, 129,
139, 140, 144, 147–150, 154,
158, 160–163, 170, 174, 183,
185, 188, 189, 191, 195, 196,
204, 205, 207, 212, 215, 218,
223–226, 236–238, 247, 263,
268, 270, 273, 274, 278, 282,
295

мистецтво, художник 6, 12, 23,
78, 90, 91, 117, 118, 119,
161, 162, 206, 207, 209, 210,
211, 212, 215, 217, 218, 219,
220, 221, 222, 224, 225–228,
235, 260, 264, 265, 266, 297,
299, 306, 309

Мишкін 34

Мілл, Джон Стюарт 207

Мінерва 129

місто-держава, поліс 23, 27, 28,
56, 69, 78, 79, 82, 93, 100, 112,
114, 115, 116, 117, 123, 124,
125, 126, 127, 128, 129, 162,
163, 166, 175, 223, 227, 232,
271, 299, 305, 307

Мнемосіна 48

мова, слово, мовлення 27, 48, 49,
70, 71, 78, 80, 81, 112, 119,

122, 128, 147, 303, 307
 Момзен 131, 301
 Монтеस्क'є 131, 158, 160, 161,
 169, 170, 172, 250
 мужність 223, 253, 258, 259
 музика 19, 211
 Мюїр, Вілла 292
 Мюїр, Едвін 292

Н

надбудова 27
 Наполеон 88
 народження, народжуваність,
 відтворення 38, 46, 47, 51, 58,
 67, 73, 74, 99, 134, 147, 169,
 176, 178, 182, 184, 193, 194,
 204, 217, 236
 насильство 25, 26, 27, 28, 47, 89,
 99, 100, 104, 110, 111, 112,
 115, 116, 119, 126, 141, 143,
 147, 148, 149, 152, 173, 198,
 222, 232, 256, 263, 270, 299
 наука 36, 38, 39, 44, 53, 54, 55,
 56, 57, 59, 61, 63, 64, 67, 68,
 75, 84, 93, 95, 96, 102, 103,
 109, 145, 152, 152, 158, 162,
 169, 178, 190, 192, 207, 248,
 274, 276, 278, 279, 280, 281,
 282, 284, 288, 289, 291, 293
 науки про суспільство та
 соціологія 34, 35, 38, 39, 44,
 53~56, 60, 64, 67, 92, 102,
 103, 109, 140, 145, 155, 169,
 203, 204, 209, 215, 241, 272,
 276~284, 286, 288~290, 295
 націоналізм 95
 національна держава 147, 149,

172, 183
 неоплатонізм, *див.* Платон
 нігілізм 34, 35, 39, 94
 Ніський, Григорій 137
 Ніцше 23, 29, 30, 32, 33, 34, 35,
 39, 40, 42, 43, 60, 90, 293,
 296, 308
 Новий Заповіт 133, 177
 Ньютон 89, 284

О

Одіссей 50
 Опір, рух опору 32, 141, 143, 171,
 218, 252, 255, 292
 оречевлення *див.* річ
 Ориген 137, 139
 Оросій 72, 301

П

Павло ап. 166, 167, 170
 пам'ять 9, 10, 30, 46, 48, 49, 53,
 70, 91, 101, 129, 134, 163, 218,
 235, 264, 286
 Парменід 15, 51, 132, 166, 242
 Паскаль 43, 101
 Перікл 78, 222, 223, 226, 228
 печери символ 21, 41, 42, 43, 45,
 115, 117, 119, 121, 122, 123,
 139, 238, 239, 246, 300
 Піндар 113, 169, 297
 Піфагор 234, 303
 Планк, Макс 280, 281, 282, 283,
 310
 Платон 12, 21, 22, 23, 27, 29,
 33, 34, 40~43, 45, 51, 52, 75,
 85, 100, 104, 106, 112~123,
 126, 128, 130, 132, 135, 137,

- 138–140, 142, 144, 145, 148,
153, 166, 167, 168, 199, 211,
229, 234, 235, 238, 239, 240,
241, 242, 244, 247, 249, 250,
253–257, 271, 274, 294, 298,
299–303, 306, 307
- Пліній 130
- плодовитість, плідність 220, 222
- Плотін 153
- Плутарх 131, 302
- плюралізм, плюральність,
множинність 67, 80
- поезія, поет 7, 9, 48, 49, 50, 51,
52, 53, 56, 57, 71, 73, 132,
140, 174, 211, 213, 221, 225,
226, 259, 273, 294, 297
- Полібій 202, 296
- поліс, див. місто-державна
- політика 98, 99, 100, 102, 103,
104, 105, 106, 107, 108, 109,
110, 111, 112, 113, 114, 115,
116, 118, 119, 120, 121, 123,
124, 125, 126, 141, 142, 143,
144, 145, 146, 147, 148
- почуття, відчуття 8, 25, 34, 35, 36,
40, 41, 42, 45, 57, 58, 59, 60,
61, 62, 70, 96, 111, 133, 137,
146, 152, 153, 154, 163, 182,
196, 212, 222, 231, 232, 234,
245, 253, 258, 259, 268, 269,
276, 277, 279, 282, 283, 284,
285, 286, 291, 292, 298
- прагматизм 64, 86, 93, 190, 191
- природа 44, 46, 47, 48, 49, 50,
51, 52, 53, 54, 55, 59, 60, 61,
62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69,
76, 77, 80, 84, 87, 89, 90, 98,
99, 104, 108, 111, 118, 119,
124, 142, 152, 153, 164, 165,
169, 170, 177, 179, 184, 185,
187, 195, 196, 199, 203, 214,
216, 217, 220, 221, 222, 224,
230, 236, 242, 243, 247, 249,
252, 253, 254, 256, 257, 261,
269, 271, 276, 278, 279, 280,
283, 287, 289, 290, 294, 295,
299, 300, 302, 309
- природознавство, природничі
науки див. фізика
- продуктивність 22, 26, 28, 36, 37,
38, 40, 69
- Протей 102
- процес 11, 14, 18, 23, 32, 44, 45,
47, 48, 50, 53, 55, 63–71, 73,
74, 75, 77, 82, 84, 85, 86, 88,
89, 92–97, 102, 103, 105, 107,
108, 109, 111, 117, 119, 147,
158, 160, 161, 162, 167, 174,
176–181, 191, 192, 194, 195,
196, 197, 202, 203, 212, 214,
215, 216, 218, 220, 221, 224,
229, 231, 250, 251, 252, 283,
290, 291
- Пруст 208
- психологія 8, 151, 190, 207
- пуританство 62
- Р**
- рабство, раби 27, 113, 116, 117,
126, 155, 163, 175, 183, 299
- Рахіль 142
- раціоналізм 10, 35, 36, 45, 59, 83,
136, 166, 167, 168, 229, 231,
234, 240, 241, 244, 245, 248,

- 249, 252, 253, 259, 260, 262, 270
- революція 8, 9, 12, 24, 26, 28, 31, 36, 38, 45, 65, 88, 89, 141, 142, 145, 148, 149, 150, 154, 186, 240, 256, 263, 282, 288, 292, 303
- промислова 31, 36, 38, 45, 65
- французька 36, 88, 89, 141, 148, 149, 208, 297
- ремісник, ремесло 23, 50, 85, 90, 117, 118, 119, 224, 225, 226, 233
- Рендел, Джон Г. 296
- Ренесанс 30
- Риков 267
- ринок 38, 216
- риторика 204, 242
- Рів'єр Мерсьє 250
- рівність 36, 100, 154, 187, 188, 257
- Рільке 48
- річ 9, 30, 31, 50, 62, 63, 70, 108, 110, 139, 144, 187, 217, 220, 224, 233, 259, 266
- Робесп'єр 142, 147, 148, 149, 208
- робітничий клас 25
- робоча сила 40
- Розенберг, Гарольд 205, 305
- Ромул 131
- Росс 296
- Руссо, Жан-Жак 89, 172, 173, 184, 207, 208
- С**
- Савонарола 146
- Саллівен, Волтер 309
- самовідчуження *див.* відчуження
- саморефлексія, самосвідомість 44
- Сартр 13
- сатана 137
- свідчення 36, 57, 58, 59, 134, 208, 209, 211, 253, 284, 293, 325, 327
- світ 7, 9, 12, 17, 21, 22, 25, 27, 28–31, 35, 42, 43, 45–49, 53, 55, 56–63, 65, 66–71, 73, 75, 76, 79–82, 84–86, 89, 91, 95, 96–99, 101–103, 107–109, 111, 115, 119, 121, 122, 128, 134, 135–139, 141, 143, 145, 146, 148, 149, 151–157, 159, 161, 162, 165, 166, 169–171, 175, 176, 179, 180–187, 189, 190, 191–204, 207, 211, 214, 216, 217–220, 222, 223, 225, 226, 227–233, 235–238, 240, 242, 245, 247, 249, 251, 252, 255, 259–265, 268–270, 272, 275, 276, 277, 279, 281, 283–285, 287, 288, 292, 294, 302, 308, 310
- свобода 19, 20, 23, 24, 28, 36, 37, 40, 85, 103, 104, 105, 107, 108, 111, 112, 113, 125, 126, 147, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 180, 219, 235, 238, 243, 244, 248, 253, 257, 261, 274, 298, 299, 303, 304, 306, 308

- секуляризація 71, 75, 76, 77, 78,
80, 91, 93, 135, 141
- Сен-Симон 207
- сенсуалізм 43
- середні віки 55, 73, 75, 82, 106,
264
- сила 14, 15, 16, 17, 26, 27, 30,
37, 40, 45, 64, 66, 73, 77, 99,
100, 104, 105, 106, 116–118,
129, 130, 131, 133, 141, 146,
149, 152, 160, 161, 168, 169,
170, 171, 177, 185, 209, 229
244, 250, 262, 265, 267, 269,
270, 271, 274, 280
- скептицизм 59
- Скот, Даніель 160
- слово 7, 10, 11, 14, 22, 24, 27,
36, 38, 42, 48, 49, 50, 51, 52,
53, 57, 60, 62, 64, 67, 70, 76,
78, 80, 82, 90, 103, 109, 111,
112, 114, 124, 129–131, 135,
139, 140, 142, 144, 145, 156,
158, 161, 163, 165, 172, 177,
185, 188, 200, 202, 203, 205,
206, 209–212, 218–222, 224,
227, 228, 233, 239, 243, 244,
249, 250, 254, 255, 269, 273,
274, 275, 276, 278, 279, 280,
281, 293, 296, 298, 299, 301,
305–307, 310
- смерть, смертність, смертні 17, 41,
42, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 61,
72, 73, 77, 78, 80, 81, 102,
115, 122, 130, 133, 134, 137,
138, 139, 140, 141, 176, 178,
194, 200, 201, 202, 218, 236,
238, 241, 248, 257, 290, 294,
296, 297, 302
- Сміт, У. 308
- Сократ 51, 79, 115, 122, 123, 138,
166, 229, 254, 257, 258, 302,
307, 308
- Софокл 47
- соціалізм 143, 263
- соціологія *див.* наука про
суспільство
- Спіноза 158, 237, 243, 306
- споглядання, контемпліяція *див.* *vita*
contemplativa
- справедливість 19, 36, 86, 105,
154, 159, 169, 237, 238, 253,
254, 302, 310
- Сталін 141
- статистика 179
- суспільні науки *див.* науки про
суспільство
- суспільство, соціум 8, 21, 22, 23,
24, 25, 28, 29, 34, 37, 38, 39,
45, 74, 76, 84, 86, 89, 97, 110,
111, 143, 151, 155, 156, 157,
158, 164, 187, 189, 193, 195,
196, 200, 202, 205, 206, 207,
208, 209, 210, 212, 213, 214,
215, 216, 217, 218, 219, 220,
227
- Сципіон 147
- ## Т
- театр 130, 157
- телескоп 60, 284
- терор 31, 66, 147, 198
- Тергуліан 139, 141
- технологія, техніка 61, 63–65, 67,
96, 263, 288

Тиберій 114

тиранія, тирані 106, 107, 111, 112,
113, 114, 115, 119, 124, 147,
148, 149, 154, 172, 173, 190,
242, 250, 256

Токвіль 10, 84, 184, 292

тоталітаризм 94, 98, 103, 104,
105, 107, 110, 111, 157

традиція 9, 12, 18, 20, 21, 22, 23,
24, 29, 30, 31, 35, 37, 40, 71,
101, 128, 132, 136, 149, 153,
166, 274

Трасімах 254

Троцький 240, 263, 267

У

утилітаризм 93, 224, 225, 226,
231, 286

Ф

Фегелін, Ерік 307

Федра 304

Фейєрбах 25

Фердинанд I 237

Фідій 226

фізика, природничі науки 16, 31,
53, 54, 55, 62, 64, 93, 276,
281, 282, 283, 284, 286, 287,
288, 289, 310

філософія 12, 48, 51, 52, 55, 58,
60, 61, 69, 71, 72, 73, 74, 78,
79, 83, 84, 87, 88, 89, 90, 91,
92, 101, 105, 108, 109, 112, 114,
115, 118, 120, 121, 122, 123,
124, 127, 128, 132, 133, 134,
136–140, 147, 150, 153, 155,
164, 166, 167, 169, 170, 172,

173, 176, 222–224, 228, 229,
235, 239, 241, 242, 244, 245,
248, 252, 258, 259, 293, 299,
300, 305, 306

Фолкнер 14

Франциск Святий 258

Фрідріх, Карл Дж. 301

Фуکیدід 52, 56, 57, 58, 175, 222

Х

християнство 57, 79, 101, 132,
136, 138, 140, 141, 166, 176,
201

Христос 72, 73, 137, 296, 301

Ц

цар 114, 115, 117, 121, 122, 124,
244, 298

цинізм 268

Цицерон 46, 78, 129, 147, 221,
224, 228, 234, 235, 293, 300,
302, 303, 305, 306

цінність 10, 32, 34, 37, 38, 39,
40, 45, 58, 75, 87, 88, 89, 92,
108, 120, 139, 143, 165, 203,
206, 209, 210, 212, 213, 214,
225, 227, 234, 299

Ч

Черчил 165

чеснота 78, 168, 223, 236, 237

Ш

Шар, Рене 7, 8, 11, 12, 13, 292

Шекспір 159, 211

Шмітт, Карл 305

Шрьодінгер, Ервін 280, 281, 310

Щ

щастя 9, 90, 256

Я

ядерна енергія, техніка

див. атом

Янус 129

Іншомовні терміни

animal laborans 26, 68, 69

animal rationale 26, 40

homo faber 65, 66, 68, 69, 226,
227

logos 296

virtu 146

vita activa 90, 91, 92

vita contemplativa 22, 29, 33, 35,
43, 44, 52, 55, 68, 90, 91, 120,
122, 123, 159, 223, 296

ЗМІСТ

| | |
|--|-----|
| <i>Розлам між минулим і майбутнім. Передмова</i> | 7 |
| 1. Традиція й новітня епоха | 21 |
| 2. Поняття історії: давнє і сучасне | 46 |
| <i>I. Історія і природа</i> | 46 |
| <i>II. Історія й земне безсмертя</i> | 69 |
| <i>III. Історія й політика</i> | 82 |
| 3. Що таке авторитет?..... | 98 |
| 4. Що таке свобода? | 151 |
| 5. Криза виховання й освіти | 181 |
| 6. Криза культури: її соціальне та політичне значення | 205 |
| 7. Істина й політика | 236 |
| 8. Підкорення космосу і вимір людини | 276 |
| ПРИМІТКИ | 292 |
| ПРЕДМЕТНО-ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК | 311 |



У світі західної політичної філософії ім'я видатного німецько-американського філософа Ханни Арентд (1906 -1975) зажило великої слави. Для політичного мислення другої половини ХХ століття особливе значення мала її капітальна праця «Джерела тоталітаризму» (1951), завдяки якій, власне, й саме поняття тоталітаризму увійшло до активної частини сучасного політичного лексикону. Широко

знані у світі і її праці «Становище людини» (1958), «Про насильство» (1970), «Життя Духу» (1971).

Нині до українського читача вперше йде збірка політичних есе Арентд «Між минулим і майбутнім». Людина — лише настільки, наскільки вона мислить, — живе в розламі між минулим і майбутнім. Цей вузький між часовий прохід, у самому серці часу, на відміну від світу й культури, в сердовищі яких ми народилися, не може бути успадкований. Кожна нова генерація, буквально кожна жива людина, якщо вона опинилася між нескінченним минулим та нескінченним майбутнім, повинна заново відкривати й невпинно торувати цей шлях. Подані тут есе — це спроба передати досвід того, яким чином людині мислити в тому часовому розламі — спроба без претензій на те, щоб зв'язати розірвану нитку традиції або винайти якісь новітні сурогати для заповнення цього неминучого розламу.