УДК 172.4:327.33

Володимир Турчиновський

ПРИЙНЯТТЯ НЕОЧІКУВАНОГО, або АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ЄВРОПЕЙСЬКОСТИ

У статті з позиції загальноєвропейських цінностей розглянуто перспективи сучасних процесів європейської інтеграції. Європейська модель глобалізації, незважаючи на її відмінність від північноамериканської, має великий потенціял для розвитку завдяки спільній для країн Європи християнській традиції. І хоч активні процеси секуляризації та дедалі більший релятивізм, здавалося б, свідчать про протилежне, європейська закоріненість у християнстві досі багато в чому визначає культурну та інтелектуальну динаміку Європи. Плекання власної традиції та історії є запорукою успішного майбутнього об'єднаної Європи.

Ключові слова: дар, цінність, євроінтеграція, глобалізація, християнство, католицький університет.

Вступ

У цій статті, що має на меті сформулювати певні виклики, які ставить перед філософами сучасна європейська дійсність, я хотів би заакцентувати дві речі. По-перше, загострити нашу увагу на, здавалося б, очевидній думці про те, що зміни та події, які відбудуться і стануть явними завтра, насправді розпочалися вже сьогодні. У такому контексті я хотів би викласти деякі свої міркування на тему очікування й прийняття нами того, що приносить майбутнє. А ці міркування – друга річ, яку я хочу наголосити – підводять нас до засадничих антропологічних питань, які відкривають цікаву й важливу перспективу на потенціял європейської культури.

Завдання, які я перед собою ставлю, неможливо розв'язати в рамках одного короткого тексту. Та гадаю, що навіть сама постановка питань щодо розвитку й потенціялу Європи і майбутнього європейської культури та цивілізації надзвичайно важлива, а самі ці питання заслуговують уважного аналізу з боку філософів.

Феномен очікування

В одній зі своїх статей Крістофер Давсон дуже ясно й переконливо формулює тезу, котру я пропоную використати як своєрідний ключик, здатний по-іншому відкрити перед нами сьогоднішній час і дійсність, а отже й змусити нас по-іншому думати про майбутні перспективи. Про періоди й ситуації, коли відкриваються нові горизонти, Давсон каже так:

> Поточні погляди завжди застарілі. Важко збагнути, як багато в сучасній думці належить до минулого, бо людина – і це цілком природно – просякнута ментальною атмосферою свого покоління, і треба великих зусиль, щоб побачити речі такими, які вони є, а не такими, якими побачили їх інші.[1]

Що означає творити нові культурні й світоглядні горизонти, відкривати нові перспективи, оперуючи при цьому мовою минулого чи минулих поколінь? Насправді проблема не в тому, що ми переймаємо мову, переконання та світогляд від наших батьків, – зрештою, в цьому й полягає «технологія» формування культурного багатства. Проблемою це може стати тоді, коли наша думка втрачає зв'язок із дійсністю, а отже стає дедалі стереотипнішою, дедалі менш чутливою до розмаїття життєвих ситуацій і подій. Не дивно, що в такому разі людині годі розгледіти майбутні зміни, якими вже починає жити наше «сьогодні».

Думка, якою я хотів би поділитися з читачами, народилася з нашого особистого досвіду спілкування та життя в спільноті. Запитаймо себе, чи часто в нашому житті стається щось, що має характер несподіванки; щось, що, як нам здається, сталося цілком неочікувано. Якщо приділити бодай декілька хвилин, щоб застановитися над цим запитанням, то кожен із нас, мабуть, пригадає чимало ситуацій, коли в наше особисте життя або в життя спільноти вривалася якась несподівана подія. Багато для кого в Україні й поза нею такою цілковитою несподіванкою стала Помаранчева революція 2004 року. Часто несподіванка має трагічний характер, коли ми стаємо свідками або учасниками неочікуваних трагічних подій: згадаймо Чорнобильську катастрофу чи, скажімо, авіякатастрофу, в якій загинув польський президент Лех Качинський. Майже щодня ми довідуємося про природні катаклізми, у яких гинуть десятки, а то й тисячі людей.

Тема, про яку я поведу мову далі та яку хочу вплести у свої роздуми про феномен Європи, – це тема очікування. А якщо точніше, то насправді мене цікавить природа і постання неочікуваного. Неочікуваного не в ро-

[1] Chr. Dawson. Christianity as the Soul of the West // *The Dawson Newsletter* (Fayetteville 1995/2) 34-47.

зумінні чогось цілком випадкового, чогось настільки довільного, що навіть коли воно стається, годі зрозуміти його причини й логіку. Добрим прикладом неочікуваного, яке я маю на думці, може бути, скажімо, святкування уродин, яке друзі влаштували для свого товариша, що навіть не здогадувався про такий їхній намір. Насправді ця «несподіванка» має свою генеалогію, її поява – результат певного процесу. Щось важливе відбувалося вже тоді, коли друзі готували свій подарунок, але цей процес був вплетений у повсякденний ритм життя всіх причетних до нього осіб таким чином, що багато для кого він залишався невидимим, – зокрема й для того, хто був остаточною причиною і метою цього процесу. Подарунки, які приносить святий Миколай, виповнюють простір нашого очікування, залишаючись неочікуваними. Очікування не було б очікуванням, якби воно не залишалося відкритим до появи неочікуваного. Ця своєрідна напруга між очікуванням і неочікуваним творить одну з важливих осей особового існування, яка вводить нас у сферу таїнственности й дару.

Насправді кожна епоха і кожна мить, яка творить плетиво поточних подій і видимої історії, уже не раз витлумаченої, з чітко прорахованим і спрогнозованим майбутнім, криє в собі щось, що вийде поза рамки, окреслені нашим очікуванням. Урочистість з нагоди моїх уродин, яку зорганізували для мене друзі, становить подію поза рамками мого очікування, стає чимось, що, на перший погляд, було неможливе (я знав, що завтра мої уродини, і знав, що нічого особливого й надзвичайного не повинно відбутися), чимось таким, що являється мені тоді, коли саме очікування чогось особливого входить у фазу згасання.

Атмосфера сучасного глобалізованого життя може легко притупити нашу здатність до очікування, привчивши нас жити й думати передусім категоріями планування, проєктування, прогнозування, контролювання власного життя та доручених нам справ. З такого підходу часто й легко – а буває, що й занадто легко та занадто часто – народжуються кліше й стереотипи – цей своєрідний жаргон, який легко опанувати і яким зручно оперувати. Є певний критичний рівень або доза такого жаргону, перевищивши яку ми ризикуємо зруйнувати комунікацію, спілкування з іншими й перетворитися на істоту, нездатну відкритися на реальний світ, на іншого, а в підсумку й на істину.

Очікування і стереотипи

Проблема кліше або стереотипів полягає в тому, що вони надто жорстко огранюють наше очікування, і в результаті не лишається місця на прийняття того, що, можливо, виходить поза межі очікуваного. Очікування, нанизане на стереотипи, твердне, стає негнучким і нежиттєздатним.

Воно цілком притуплює нашу здатність сприймати, скажімо, дар як дар, а жертву як жертву. Дозвольте проілюструвати цю думку кількома прикладами.

У те, що сьогодні пишуть або говорять про Європу, часто закрадаються певні стереотипи, які деформують наші очікування. Принагідно зазначу, що, говорячи про стереотипи, я зовсім не хочу сказати, що стереотипні уявлення помилкові чи неістинні. Так може бути, але це зовсім не обов'язково. Стереотипне бачення світу може ґрунтуватись і на правдивих судженнях, які в певний момент, з певних причин так жорстко визначають перспективу і сприйняття світу, що роблять людину геть нечутливою до багатства істини.

Часто кажуть, що сучасна європейська культура, у якій ми живемо, наскрізь пронизана релятивізмом і секуляризмом. Кажуть також, що християнство, яке колись було важливою складовою європейської культури, сьогодні відіграє мінімальну роль – або ж не відіграє жодної – у формуванні етосу об'єднаної Європи.

У цьому контексті, мабуть, має рацію Річард Джон Ньюгаус, який каже, що багато християн «некритично прийняли дихотономію між публічним і приватним, між фактом і цінністю, між знанням і значенням».[2] Цей новий *Weltanschauung* (світогляд) призводить до надзвичайно обмеженого розуміння віри та релігії, які зведено до суто приватного і суб'єктивного виміру без права впливу на спільнотне й міжособове життя людей. З мораллю, здається, відбувається те саме, що й з релігією: її теж поступово починають розуміти як явище, що належить до приватного, особистого простору людини. Отже, правомірніше було б говорити про різні моральності, які жодним чином не претендують на універсальність та об'єктивність. Ці міркування, безумовно, небезпідставні; на загал вони становлять доволі адекватний аналіз дійсности, і їх, звісно, можна було б розвивати й далі.

Утім, я не хотів би зараз зосереджуватися на тому, як можна було б розвинути ці міркування. Натомість я хотів би поставити собі таке запитання: якщо секуляризм, релятивізм і конс'юмеризм так явно присутні в сучасній європейській культурі, то чи будуть вони притаманні й майбутній Європі, чи все-таки можна припустити, що сьогодні ми стоїмо на порозі певних змін у нашій культурі, мисленні, духовності й цінностях, – змін, які нам доведеться не лише побачити, а й пережити?[3] Багато кому

[2] R. J. Neuhaus. Christ without Culture // *First Things* 172 (2007/квіт.) 55-60.

[3] Тут можна би подумати, що я розвиваю «оптимістичне», але надто спрощене розуміння. Описати його можна так: сьогодні ми живемо в дуже зраненій і проблематичній епосі, що колись у майбутньому якимось чином зміниться й покращиться. Звичайно,

з тих, хто приймає тезу про кризу моральности й віри в Європі, моє запитання може здатися наївним і безпідставним, однак відкритість до таких-ось питань є важливим елементом наших очікувань щодо майбутнього європейської культури.

Тут можна подати ще один приклад стереотипного розуміння процесу євроінтеграції, яке фіксує певні важливі й істинні тези, але робить це коштом відкритости на інші виміри дійсности та істини.

Часто стверджують, що євроінтеграція – багатовимірний процес, який має політичні, економічні, освітні й інші аспекти, спрямовані на формування певного уніфікованого простору, інструментів, контексту й методології для подальшого розвитку європейських економік і ринків (або, в підсумку, однієї економіки та одного ринку). Правда й те, що інтеграція – реальний факт повсякденного життя в Європі: спільна валюта, дедалі уніфікованіші європейські правила та закони; налагоджені програми обміну в європейському освітньому просторі; вагома роль брюссельських чиновників; прозорі кордони між країнами ЕС тощо. Безумовно, інтеграція передбачає, так би мовити, збільшення ступеня уніфікованости чи співмірности між різними стилями життя, технологіями і культурними середовищами. Немає жодного сумніву, що ці процеси триватимуть і далі, а європейська інтеграція розвиватиметься і поглиблюватиметься.

Проте якщо вийти за межі стереотипного мислення, то виникає питання про основоположні принципи європейської інтеграції. Які, власне кажучи, духовні, моральні й філософські корені інтеграції? Яка природа і покликання людини? Якщо не порушувати цих питань і не трактувати їх серйозно, то – попри всю риторику інтеграції, яка сьогодні домінує в європейському публічному просторі – ми навряд чи зможемо відвернути ту потенційну загрозу, яка криється в самій же сучасній європейській культурі й може поставити хрест на всіх інтеграційних процесах. А в такому випадку проєкт інтеграції ризикує обернутися на свою протилежність, тобто на проєкт дезінтеграції європейських культур та етосу.

немає нічого поганого в тому, щоб сподіватися на краще життя, досконалішу культуру тощо. Проблема виникає тоді, коли ми нездатні сприйняти нашу теперішність і наше життя як дар. Ця неспроможність по-справжньому прийняти сучасність і постійна націленість на майбутній успіх та щастя створюють ситуацію, яку Макс Шелер влучно назвав «нездатністю радіти». У цьому випадку, каже Шелер, утилітаристська цивілізація, яка проголошує своєю метою максимальне щастя, приводить нас до стану, коли «людський розум втрачає здатність радіти. Дуже радісні речі постають перед очима дуже сумних людей, які не знають, що з цими речами робити: отаке "значення" має наша міська "культура" розваг» (M. Scheler. *Ressentiment* / ред. L. A. Coser, пер. W. Holdnem. New York 1961, с. 154).

Европа в пошуку нових горизонтів

Спробуймо тепер підійти до питання про майбутнє, «заховане» в нашому сьогоденні, з дещо іншого боку. Запитаймо себе, чи існує спосіб інтуїтивно відчути, відчитати й зрозуміти певні речі щодо майбутнього і чи є щось, що могло б підказати нам, що сьогодення вже несе в собі зародок змін.

Далі я хотів би навести міркування деяких сучасних мислителів, у яких, на мій погляд, звучить тема того очікування, що пробивається крізь плетиво філософських і світоглядних стереотипів. Це очікування народжується з усвідомлення того, що зміни, які згодом стануть видимими й «дотикальними» для багатьох, насправді вже розпочалися і можуть бути різними способами відчитані.

Тоні Джадт про процеси в повоєнній Європі

Вище я схематично окреслив певний погляд на процес європейського об'єднання, що може здатися стереотипним, коли підсумувати його в короткому формулюванні й сказати, що європейська інтеграція має на меті зробити Європу великою потугою та ключовим гравцем на завтрашньому глобальному економічному й політичному полі. Попри абсолютну зрозумілість цього формулювання та досить конкретних очікувань, які воно породжує, запитаймо себе: чи є підстави вважати, що за цим стереотипним формулюванням справді криються набагато глибші фундаментальні процеси?

Мабуть, не буде перебільшенням сказати, що протягом минулих двохтрьох десятиліть Сполучені Штати були не тільки головним рушієм глобалізації, а й, якщо можна так висловитися, гарантом цього процесу. Така роль Америки цілком об'єктивна, коли взяти до уваги її економічний, технологічний, політичний та військовий потенціял. Не дивно, отже, й те, що глобалізація часто має характер американізації.

Натомість Европа інакше, ніж Америка, формує свій стосунок до глобалізації. У певному сенсі можна вважати, що європейські інтеграційні процеси, які розпочалися після Другої світової війни, а особливо інтенсифікувалися за кілька останніх десятиліть, становлять специфічно європейську модель входження в глобалізацію.

У цьому контексті мені імпонує погляд історика Тоні Джадта на об'єднавчі процеси в повоєнній Європі. Він пише про те, що процеси, які відбуваються в Європі, – це спроба, часом більш, а часом менш успішна, запропонувати модель суспільного співжиття в ситуації, коли глобалізація руйнує «затишок і комфорт» географічних кордонів. Суть глобалізації, на думку Джадта, полягає не так у розширенні масштабу торгівлі чи можливостей комунікації, як у доланні кордонів: культурних, географічних,

мовних – та спробі запропонувати модель співіснування людей у світі без кордонів.

> Втративши комфорт, який забезпечували нам географічні кордони, ми мусимо, по суті, наново відкрити для себе все те, що творить зв'язок між людьми, які становлять спільноту. Дивуючись, а іноді жахаючись собі самим, європейці саме це й заходилися робити: вони почали створювати між людьми зв'язок, що простягається понад давніми кордонами, й обертати ці нові інституціональні форми на щось, що становить спільноту в повному сенсі слова.[4]

І справді. Головний виклик, який ставить перед нами глобалізація, – це збереження й розбудовування спільноти (або спільнот), що, своєю чергою, передбачає можливість встановлення особливого стосунку між людьми. Географічна матриця, яка протягом століть визначала характер і перебіг формування локальних і національних спільнот, так органічно зрослася з політичними, культурними, економічними процесами, що ще кілька десятиліть тому годі було уявити, що перед нами може постати завдання виходу поза отой «географічний затишок і комфорт». «Географічний затишок» тут, природно, означає і мовний «затишок», і культурний «затишок». На перший погляд це може здатися парадоксальним, але насправді європейська модель глобалізації – це модель об'єднання чи інтеграції, тобто пошуку принципів установлення та плекання міжособових і спільнотних стосунків у сьогоднішніх умовах.

Цікаво було б запитати себе, що означає в християнському контексті оця європейська інтеграція як процес «творення міжлюдського зв'язку, що простягається понад давніми кордонами». Християнство успішно долало «географічні виклики» ще за багато століть до глобалізації. Можливо, цей досвід будування спільноти, яка виходить поза межі, що її окреслюють, а водночас відділяють від інших, може несподіваним чином датися взнаки вже завтра. А якщо так, то щось важливе мало б відбуватися в європейському християнстві вже сьогодні.

Норман Девіс про історичні несподіванки

У своєму недавньому інтерв'ю українському тижневикові «Дзеркало тижня» відомий історик, професор Оксфордського університету Норман Девіс, відповідаючи на запитання, чи може історія говорити не тільки про минуле, а й про майбутнє, казав, що «історія – річ спонтанна. Вона як лавина: на поверхні все нібито виглядає добре й стабільно, але десь

[4] T. Judt. The Good Society: Europe vs. America // його ж. *Reappraisals: Reflections on the Forgotten Twentieth Century.* New York 2008, с. 407-408.

у глибині відбуваються зміни. І лише згодом лавина сходить…»[5]. Ілюструючи свою думку, він зазначив:

> Очевидно одне: нас завжди чекатимуть сюрпризи, і логічний аналіз не завжди приводитиме до правильних висновків. Скажімо, одну з таких знаменних подій XX ст., як розпад Радянського Союзу, не змогли передбачити жодні політологи. Оглядаючись назад, бачиш, що вони мали б це передбачити. Знаючи певні історичні факти й тенденції, історики можуть, радше, передбачити, чого не трапиться. Ми, як правило, можемо добре аналізувати минуле й сучасне, однак у прогнозах не такі вправні.
>
> Пригадую, як я був у Львові в жовтні 1991 р., наступного дня після того, як у місті знесли пам'ятник Леніну. І хоча всюди вже майоріли синьо-жовті прапори, офіційно ще продовжував існувати Радянський Союз. І пам'ятаю, як важко було зрозуміти, що ж трапилося, – ти не знаєш, що буде завтра, не кажучи вже про те, що станеться за пару місяців. А СРСР зник-таки в грудні 1991 р. Я ще й досі не можу збагнути, чому така могутня диктатура, як Радянський Союз, маючи такі неймовірні силові структури, навіть не намагалася себе захищати. Його інструменти сили й примусу наче паралізувало. У мене таке враження, що в цього організму на той час уже відмер мозок, – інакше чому така потужна диктатура не змогла себе захистити?[6]

Отак, кажучи словами Нормана Девіса, мов несподіване сходження «лавини», настав крах Радянського Союзу. Можливо, це звучить парадоксально, але мій український досвід підказує мені, що сьогодні, коли минуло вже майже двадцять років після розпаду радянської імперії, багато для кого в Україні ота «лавина» все ще сходить і сходить. Ті, хто очікував цієї події, не можуть дати ради з «неочікуваністю» того, що відбулося, а ті, хто не очікував, не можуть відкритися й прийняти «неочікуване», живучи стереотипами й дискурсом минулого.

Багато представників мого покоління, які двадцять років тому завершували навчання в школі або були студентами перших курсів, мали відчуття чи передчуття того, що ми живемо на певному історичному зламі. Питання було лише в тому, чи стане нам відваги шукати й відкривати все нові знаки часу та чи стане нам мудрости, щоб їх відчитати. Часто нам бракувало і першого, і другого, та коли тобі 16-18 років, це, зрештою, не так і трагічно.

---

[5] Інтерв'ю з Норманом Девісом див.: А. Войтко. Майстер історичного пензля // *Дзеркало тижня* 30 (810) (2010/21-27 серп.).

[6] Там само.

«The Economist» про долю християнства

Переходячи до наступного прикладу, я хотів би запитати себе й читача: чи ми сьогодні, говорячи про Європу та європейську культуру, не відчуваємо чогось такого, як я відчував наприкінці 1980-х? Наскільки чітко ми можемо сьогодні відчитати знаки майбутніх змін, дивлячись на сучасність крізь фільтри, сконструйовані нашим світоглядом, професійною діяльністю, планами, темпами й ритмом XXI століття?

Розуміння того, що ми перебуваємо на певному «зламі», виразно проглядається і в статті «Доля католицької Європи», опублікованій у журналі «The Economist» на початку серпня 2010 року. Про тональність, а до певної міри й про висновки автора статті можна здогадатися вже з її назви. Ця назва дає зрозуміти, що сьогодні автор бачить більше підстав говорити саме про «долю», а не, скажімо, «майбутнє католицької Європи» чи «європейського католицизму». Отже, провідний світовий тижневик, витримуючи спокійний тон політкоректности й об'єктивности, констатує, що в сьогоднішньому ландшафті колись християнського континенту віра радикальним чином відступила з публічного простору й переховується тепер у приватному просторі окремих осіб, число яких невпинно спадає. А там, де християнство ще може похвалитися гарною статистикою, воно дедалі більше втрачає динаміку, гнучкість і відкритість, існуючи у форматі навіть не самозахисту, а самоконсервації. А це, як слушно натякається в тексті, не може бути стратегією виживання, а тим паче процвітання в тривалій перспективі.

До цього моменту автор, здавалось би, презентує не що інше, як домінантне на сьогодні уявлення про динаміку й траєкторію християнства в Європі, згідно з яким релігія невпинно відступає, релятивізується, стає справою суто приватною. Та все ж і тут, уже наприкінці статті, ми знаходимо думку, в якій можна відчитати певну іронію, але можна й розгледіти важливу інтуїтивну здогадку, що могла б зробити нас чутливішими до неочікуваних сюжетів майбутнього. Дозволю собі зацитувати останні рядки цього тексту:

> Французький католицизм – старе й потріпане негодою дерево, яке, втім, іще здатне випустити нові й несподівані пагони. Натомість у таких країнах, як Італія, де Церква знайшла притулок за високим муром культури й суспільної умовности, найважчі часи для католицизму, цілком можливо, ще попереду.[7]

[7] The Fate of Catholic Europe // *The Economist* (2010/7-13 серп.) 20-22.

Алістер Макінтайр про «кінець університетської освіти»

Коли уважніше приглянутися до університетського життя, починає кристалізуватися ще одна інтуїтивна ідея. Її влучно висловлює Алістер Макінтайр у статті «Кінець освіти: фрагментація американського університету», де він запитує, в чому має полягати специфічне покликання католицького університету на початку нового тисячоліття. Не забуваймо, що він ставить це питання, маючи на увазі середовище американських університетів, чимало з яких посідають чільні місця в різних світових рейтингах. У цілому світі провідні університети США вважаються за зразок, на який слід орієнтуватися в справі розвитку власного освітнього простору.

Можна було б очікувати, що відповідь на поставлене питання звучатиме як ще одне кліше – щось на кшталт того, що католицький університет повинен узяти від найкращих світських університетів усе найкраще в плані професійности, рівня та якости наукових досліджень і викладання, а тоді спробувати інтегрувати найсучасніші технології університетського життя з християнською перспективою, цінностями та світоглядом.

Натомість Макінтайр висловлює думку, яка радикально змінює акценти в дискусії про призначення та покликання університету взагалі й католицького університету зокрема. Отже, на власне запитання він відповідає так:

> Це завдання має полягати в тому, щоб кинути виклик університетам світським, сформулювавши для них і для себе самих цілеспрямовану концепцію того, якою слід бути післяшкільній освіті, та вказавши на поважні проблеми, що стоять навіть перед найкращими зі світських університетів. З католицького погляду проблема сучасних світських університетів не в тому, що вони не католицькі. Їхня проблема в тому, що вони не університети.[8]

Тут немає змоги докладніше розглядати головні моменти Макінтайрових поглядів. Скажу лише коротко: на його думку, університет перестає бути університетом, бо дедалі більше змінюється філософія університетської освіти та розуміння суті університетського служіння спільноті. Сама університетська освіта стає радикально фрагментованою і вузькоспеціялізованою, тому що університет тепер готує передусім експертів, а експерт, поряд із політиком і менеджером, став у сучасній західній цивілізації одним з основних соціяльних архетипів. Політик, менеджер та експерт стали тією суспільною елітою, яка вводить нас у третє тисячо-

[8] A. MacIntyre. The End of Education: The Fragmentation of the American University // *Commonweal* 133/18 (2006/20 жовт.) 10-14.

ліття, пропонуючи нам правила соціяльної гри, стандарти й моделі поведінки.

Проблема сучасного університету, хай як парадоксально це може звучати, полягає в тому, що тепер університет ставить перед собою набагато скромніше завдання і має набагато скромніші очікування щодо себе самого, ніж це було багато століть тому, коли університет тільки-но виник як культурний і духовний феномен.

Не вдаючись глибоко в це питання, як одну з багатьох можливих ілюстрацій згадаю таке. Свого часу самому християнству, яке обстоювало тезу про божественне синівство людини та її покликання панувати над світом, потрібен був відповідний культурний, інтелектуальний і духовний контекст для осмислення цієї позиції. Усвідомлення цієї потреби й одночасно завдання стало світоглядною основою, з якої почав вилонюватися й ограновуватися простір для зародження перших університетів.

Не дивно, що ці інституції несли в собі потужний інтеграційний потенціял, і цей потенціял мав бути зреалізований передусім на рівні особи, яка, образно кажучи, дивилася і в небо, і собі під ноги, але при цьому не роздвоювалася, а шукала той сенс, ті ниточки, котрі зв'язують небо і землю.

Здається, що й у наш час ми відчуваємо потребу певних змін у структурі та філософії університетського життя. І цікаво, де саме народиться ота пропозиція нового університетського устрою: можливо, саме в Європі, в европейських католицьких університетах?

«Інтеграційні технології» Поля Рікера

Якщо глобалізація ставить перед Европою виклик інтеграції та будування спільноти в просторі, позбавленому кордонів, то питання про модель і принципи інтеграції стає для европейців одним із найгостріших.

Однак наскільки здійсненне це завдання і чи має европейська культура потенціял, щоб його виконати? Поль Рікер у статті «Яким має бути новий етос Европи?» пропонує інтеграційну модель, яка закорінена в персоналістичному розумінні людини та людської відкритости до комунікації і становить собою цікаву й глибоку інтерпретацію внутрішньої структури европейськости.

Рікерова інтеграційна модель ґрунтується на припущенні про те, що мова, якою спілкується людина, – це особливий інструмент самовиявлення та об'явлення себе іншому. У цьому розумінні мова є виразна маніфестація духовного й особового виміру людини, а отже – ключовий елемент, який творить простір міжособової комунікації.

За Рікером, якщо ми говоримо різними мовами, то інтегруючим чинником для нас може стати певна «модель перекладу», яка передбачає існування принаймні двох мов, двох різних способів самооб'явлення, двох

культур, двох світоглядів, двох історій. Модель перекладу править за посередника між тожсамістю і відмінністю. Модель перекладу означає, що в розмаїтті мов існують певні універсальні структури та принципи порозуміння. Духовний сенс перекладу полягає в маніфестації жесту мовної гостинности та визнання іншого.

Інтеграція через переклад може стати глибшою й повнішою, якщо в процесі цього опосередкування через переклад ми відкриваємося на історію іншого через обмін пам'яттю. Інтеграція як обмін пам'яттю дає змогу вивільнити присутнє в минулому незавершене майбутнє, а отже – приймати й розвивати традиції наших співрозмовників, вивільняючи ті сподівання та очікування, якими свого часу жила спільнота, але які не змогли реалізуватися через примхливі повороти історії. Якщо говорити про християнство, яке інкорпорувало у свою духовну традицію мучеництво за віру, то плекання й розвиток цього сегменту християнської традиції означає, що історія мучеництва повинна постійно структуруватися й наново визначатися як перехрещення різних пам'ятей про факти мучеництва, що виявляють нові аспекти «присутнього в минулому незавершеного майбутнього» і створюють нагоди для його завершення в теперішньому часі. Саме ця динаміка не дає традиції перетворитися на релікт або музейний експонат із минулого, а оживляє її, уможливлюючи постійне інкорпорування нового.

Однак сам обмін історичною пам'яттю – ще не найглибший рівень інтеграції. Модель обміну пам'яттю – це тільки передумова того, що Рікер називає моделлю прощення, яка закладає в минулому фундаменти майбутнього і створює нагоду для радикальної великодушности. Модель прощення долає логіку справедливости логікою дару, який своєю щедрістю завжди перевершує міру, відміряну справедливістю.[9]

Тут не йде мова про те, наскільки практичною є «інтеграційна модель Рікера» і – якщо вона справді запрацює – як скоро ми зможемо побачити її плоди. Натомість мені важливо наголосити на тому, що Рікерова пропозиція наочно ілюструє потенціял специфічно европейського культурного, інтелектуального й духовного простору.

Горизонт воскресіння

Можна по-різному характеризувати феномен европейськости, намагаючись окреслити суть і прикмети того, що робить Европу Европою, а також дає нам підставу говорити про европейців, що творять Европу й самі

[9] П. Рикер. *Память, история, забвение* / пер. з фр. И. И. Блауберг та ін. Москва 2004, с. 662.

вихованні європейською традицією і культурою. У цих своїх роздумах над темою Європи я не претендую на всеохопність, а хочу тільки нагадати про певну перспективу, яка, думаю, може стати добрим інтелектуально стимулюючим ключем до розуміння європейськости.

Моя теза полягає в тому, що інтелектуальна й духовна динаміка суспільного розвитку, яку ми називаємо європейською культурою, – це, по суті, динаміка відповіді на дійсність, окреслену горизонтом воскресіння. Позірна простота формулювання цієї тези не повинна приховувати складности всього того, що стоїть за словом «відповідь», особливо якщо йдеться не лише про індивідуальні відповіді певних осіб, а й про сам процес формування певного етосу та культури.

Європейська історія та культура народжувалися й розвивалися в просторі, окресленому горизонтом воскресіння. І могутній інтегруючий потенціял, який несла в собі культурна, інтелектуальна, духовна та емоційна відповідь спільноти на горизонт воскресіння, присутній в європейському просторі досі.

Така присутність може виявлятися по-різному, а може залишатися прихованою та непомітною для побіжного погляду. Скажімо, якщо торкнутися питання про зв'язок християнства і Просвітництва, то певний культурний драматизм цього зв'язку полягає в тому, що ціла низка ідей, понять і принципів, які стали гаслами Просвітництва, а згодом і Французької революції, були глибоко закорінені в християнській думці, культурі та світогляді. Як приклад досить згадати про сучасну природничу науку й технології, що розвинулися в університетах, заснованих Церквою (домініканцями та францисканцями). Або згадаймо гасла Французької революції: права людини, права націй, братерство, соціяльна відповідальність.[10] Своєрідний парадокс полягає в тому, що насправді радикальні й новаторські погляди філософів та ідеологів Просвітництва зародилися в світоглядній традиції, сформованій християнством.

Справжня драма, яку ми спостерігаємо сьогодні, полягає в тому, що чим далі сучасна думка, яка мислить категоріями людських прав, свободи й братерства, відходить від християнства та «горизонту воскресіння», тим більший ризик того, що розуміння суті людини, її свободи, її статусу у світі буде вихолощене, стане суперечливим, а самі ці поняття, зрештою, обернуться на суто ідеологічні гасла.

До речі, інтеграційні «технології» Рікера запрацюють тільки тоді, коли європейська культура почне шукати свій, автентичний і відповідний до контексту XXI століття спосіб по-новому відкритися на горизонт

[10] Див.: Іван Павло II. *Пам'ять та ідентичність* / пер. з іт. М. Прокопович. Львів 2005, с. 113-118.

воскресіння. Зрештою, сама модель інтеграції, запропонована Рікером, є свідченням того, що XX століття принесло зі собою зародки можливих змін і трансформацій в Європі.

Горизонт смерти

Основна загроза, з якою зіткнулися Європа та європейськість, безпосередньо не пов'язана з рівнем економічного, військового й технологічного розвитку, типом політичного устрою, географічними межами, природними ресурсами чи демографічною ситуацією. Європа може бути маленьким, навіть мініятюрним простором, а може огорнути цілу планету. Європейська ідентичність, потенціял і динаміка згасають тоді, коли замість горизонту воскресіння остаточним горизонтом існування стає горизонт смерти. Тою мірою, якою європейська культура починає переорієнтовуватися на цей новий горизонт, вона втрачає свою європейськість, а на місці Європи починає зароджуватися інша, нова цивілізація та культура.

Справді, людська смерть – це остаточна дійсність, яку не можна ігнорувати чи не помічати. Правда й те, що смерть і наше розуміння смерти, ставлення до неї – це важливі елементи національної культури та моделей соціяльної поведінки. Однак розуміння смерти потребує горизонту ширшого, ніж горизонт самої смерти.

Запитаймо себе, що стається з етичною рефлексією, яка обмежує себе горизонтом смерти. У цьому випадку саме смерть (або ніщо) стає тим контекстом, у якому етика може «відбутися», запропонувати людям щеплення проти бацили егоїзму та, зрештою, набути характеру остаточности й серйозности. Цю тезу ми виразно прочитуємо, наприклад, у текстах Жака Дерріди, який переконаний, що моральність кульмінує в акті самопожертви, у якому людина рятує іншого ціною власного життя, розуміючи при цьому, що її власна смерть не залишає жодного простору для егоїстичної мотивації. Цікаво також, що в рамках горизонту смерти розпочинається деконструкція поняття дару, який, зрештою, оголошують неможливим.

У юдейській і християнській традиціях поняття дару – разом із поняттями благодаті, любови, милосердя, добра, наддостатку – творило духовний та інтелектуальний простір людини. Ці поняття задавали своєрідну «оптику», спосіб бачення, сприйняття та розуміння людського існування, а також міжлюдських стосунків та їхньої відкритости на вимір божественного.

Питання про дар і про розуміння дару має дуже велике значення в сучасному європейському світоглядному контексті – хоча б тому, що коли остаточно утвердиться розуміння дару як чогось справді неможливого та нездійсненного, це стане «фундаментом», на якому почне формуватися

зовсім інша архітектура цивілізації, і цю нову цивілізацію ми вже навряд чи зможемо назвати європейською у властивому сенсі слова. Коли згасає розуміння та відчуття дару, поступово руйнується й основа, підстава для вдячности, адже суть вдячности полягає, зокрема, й у пережитті певного моменту неочікуваности, власної недостойности, характерного наддостатку (надміру, переповнюючого багатства), що його приносить акт щирого дарування. Альтернативою архітектурі вдячности є архітектура задоволення потреб, котра, якщо говорити категоріями Поля Рікера, не може бути моделлю європейської інтеграції у властивому значенні цього слова – тобто не тої інтеграції, яка асимілює, стандартизує всіх і кожного відповідно до вимог універсальної одноманітности, а інтеграції як поєднання, взаємопроникнення, взаємоприйняття; інтеграції, що не тільки відкрита на радикальну інакшість іншого, але й сприймає її як особливе благословення чи об'явлення.

До речі, Джон Мілбанк у своїх текстах[11] якраз наголошує на тому, що етика альтруїзму (з її наполяганням на безкорисливій жертві заради іншого), яка поступово стає візитною карткою сучасного лібералізму і яка визнає за підставу моралі самий лише горизонт смерти (відкидаючи горизонт воскресіння), є чинником деперсоналізації людини. Насправді заклики до чистої самопожертви є не що інше, як жертвування індивідів знеособленому законові держави та ринку. Йдеться передусім про позитивістський заклик пожертвувати себе державі, майбутньому, науці, майбутнім поколінням. Таку модель досягнення «майбутнього процвітання і добробуту» широко використовують усі тоталітарні режими: згідно з їхньою ідеологією, жертва заради ідеї вважається найвищою та всіляко заохочується.

Принагідно зазначу, що, відповідаючи на закид тих, хто залишається в рамках горизонту смерти і стверджує, що в контексті воскресіння етика завжди буде заражена бацилою егоцентризму й самолюбства, Мілбанк розвиває власний контраргумент. Його можна коротко підсумувати так: воскресіння – це не так нагорода, як природа й форма міжособових стосунків. У цьому розумінні воскресіння – це не щось додане ззовні, заслужене й отримане. Воскресіння – це входження в нескінченний стосунок взаємности. Віддавати, служити, бути добрим і жертовним уже само по собі означає воскресати, – каже Джон Мілбанк.[12]

---

[11] J. Milbank. The Ethics of Self-Sacrifice // *First Things* 91 (1999/бер.) 33-38.

[12] Мілбанк пише: «Отже, ми доходимо висновку, що основа морального – не смерть, а воскресіння. Помиляються ті, хто стверджує, що в Євангелії від Луки заклик чинити добро, не чекаючи взаємности, втрачає свій суто альтруїстичний характер через дану тут-таки обітницю нагороди у вічності. Глибше прочитання Нового Завіту, особливо

Прийняття історії як дару

На завершення хочу висловити ще деякі міркування антропологічного характеру. Зрештою, сама ця стаття, до великої міри, – антропологічне есе, яке розпочалося з теми очікування та прийняття неочікуваного, інтеграції як висліду каяття та прощення, остаточної відкритости людини на горизонт воскресіння. Те, що ми називаємо європейськістю, – це передусім своєрідність комунікаційного простору та його лексики, яку людина розвивала й розширювала як результат своєї відкритости на Бога, на сотвореного світу та на іншого.

У цьому контексті тема дару – важливий антропологічний ключ, який відкриває всю глибину особової дійсности людини та її участи в динаміці міжособового спілкування. Однак концепція дару може також вивести нас на нову перспективу, нове бачення людини в її ставленні до історії власного життя та історії своєї спільноти. А якщо так, то філософія дару прямо стосується європейськости й того способу розуміння і трактування історії та культури, який ми називаємо європейським.

Рікер розуміє, що умовою збереження Европи та европейськости є сприйняття европейцями власної історії не просто як чогось, що відбулося й застигло у своїй незворотності й, отже, непотрібності, – а як дару. Сучасним варваром можна назвати того, хто, збайдуживши до дару власної традиції, став так само толерантно-байдужим і до іншої традиції та культури. Така байдужість буває страшна у своїй непрогнозованості й непередбачуваності: абсолютний брак зацікавлення та індиферентність до іншого може раптово вилитися в цілком безпідставну й руйнівну агресію супроти нього.

Хтось міг би запитати: до чого тут дар? Можливо, досить було би сказати, що історію треба досліджувати й знати? Та насправді прийняття дару – це фундаментальний особовий акт, що має надзвичайний антропологічний потенціял. Прийняття дару – це не музейний акт каталогізації чергового експонату в музейній колекції, а щось, що внутрішньо преображує

Євангелія від Йоана та Павлових послань, показує, що такі заклики – це тільки момент есхатологічної затримки в процесі утвердження обміну дарами, який виходить далеко поза ті фетишизовані рамки, що накладалися на цей обмін у більшості давніх суспільств. Зрештою, самого Духа Святого названо "даром" не тільки для того, щоб показати його односторонню, нічим не заслужену подарованість, а й з огляду на те, що Дух виражає безмежно зреалізований обмін між Отцем і Сином. І якщо воскреснути означає бути тілесно включеним у життя Трійці, то воскресіння – аж ніяк не придана зовні нагорода за наше давання без взаємности. Для християнина давати – значить вступати у взаємність і здобувати надію на взаємність безконечну. А віддавати себе, якщо треба, на жертовну смерть означає вже тепер отримувати своє тіло назад із загробного світу. Давати, бути добрим – значить уже воскреснути» (J. Milbank. The Ethics of Self-Sacrifice, с. 38).

людину, конфронтуючи її з моментом об'явлення іншого в дарі й через дар. Таке персоналістичне розуміння дару (народжене в культурі, орієнтованій на горизонт воскресіння) – один із внутрішніх принципів європейської цивілізації, який, можливо, припав уже порохом забуття, але залишається для цієї цивілізації великим потенційним ресурсом.

Пригадаймо собі думку Поля Рікера про те, що по суті минуле – це не лише завершене, не лише те, що відбулося і вже не може зазнати змін. Минуле живе в пам'яті зокрема й завдяки стрілам футуристичности, які не були випущені або траєкторія яких була перервана. Недовершене в минулому майбутнє становить, можливо, найбільше багатство традиції. Вивільнення цього недовершеного в минулому майбутнього – це найбільша користь, якої можна сподіватися від перехрещення пам'ятей та обміну історіями.[13]

Рікер говорить про традицію як про здійснення того, що не було завершене в минулому, а не як про рутинне повторення того, що колись уже відбулося. Тому обмін пам'яттю і нові варіянти перехрещення історичних та індивідуальних ідентичностей творять контекст, у якому європейська традиція може жити, розвиватися й бути життєдайною. Це формат нового європейського етосу, який шанує традицію, цікавиться традицією і творить традицію.

Тему прийняття власної історії як основи для подальшого розвитку, відкритости й готовности приймати майбутнє розвиває Лешек Колаковський, який наголошує на тому, що європейська ідентичність, хоч як це дивно, полягає у відмові приймати власну ідентичність як остаточно усталену, укладену та сформовану.

Ця здатність поставити під сумнів себе самого, здатність позбутися – звісно, долаючи сильний опір – самовпевнености й самовдоволення якраз і лежить коло джерел Европи як духовної сили, і саме звідси походить європейське прагнення подолати власну «етноцентричну» замкнутість. Ця здатність визначила характер європейської культури, зумовила її унікальну цінність. Зрештою, можна сказати, що європейська культурна ідентичність утвердилася на ґрунті відмови від прийняття будь-якої остаточної, завершеної самоідентифікації, а отже – на непевності й тривозі.[14]

Тут не йдеться ані про радикальний релятивізм, ані про цілковиту пасивність і віддання себе в руки якогось примарного фатуму. Йдеться про своєрідну інтелектуальну й духовну культуру або традицію, яка є засадничо діялогічна в тому розумінні, що людина, виплекана цією традицією,

[13] П. Рикер. Яким має бути новий етос Европи? // *Критика 92 (*2005/6) 2-4.

[14] Л. Колаковський. У пошуках варвара (омани культурного універсалізму) // *Критика* 47 (2001/9) 13.

живе духом розмови й об'явлення, і це неминуче підводить її до сфери таїнственности. Така культурна ситуація не робить европейця заручником власної культури. Навпаки, вона дає йому можливість будувати, а якщо треба, то й реформувати традицію, експериментувати, відкривати нові горизонти, форми й контексти европейськости.

Таку пластичність европейської культури та її творчу відкритість до нових викликів має на увазі, мабуть, і папа Бенедикт XVI, коли формулює свою тезу про необхідність формування нового европейського етосу. Цей новий етос мав би стати передусім етосом діялогу між культурами, релігіями і традиціями, етосом пошанування істини й підпорядкування істині. Крім того, у рамках цього етосу мало би сформуватися нове поняття універсальности, яке не базувалося б виключно на тих критеріях, що їх подає позитивістський розум.

Можливо, в умовах теперішньої, як пише Колаковський, «непевности й тривоги» ми й справді можемо відчути, як в европейській духовності зароджується очікування нового «прориву», очікування відкриття нового духовного виміру й нової «мови», якою европейці зможуть комунікувати між собою і яка матиме необхідний запас універсальности, щоб уможливити діялог та інтеграцію між різними культурами і традиціями. Хтозна, можливо, сьогоднішня Европа – єдине місце в нашому дедалі «глобалізованішому» світі, де може народитися новий етос і нова модель інтеграції культур, заснована на пошані до людської гідности й свободи.

Volodymyr Turchynovskyy

Accepting the Unexpected or Anthropological Dimensions of Being European

The article examines the prospects of modern European integration processes from the perspective of common European values. The European model of globalization, although quite different from the North American one, has a large potential due to the shared Christian tradition of various European countries. Despite growing secularism and relativism, the European identity remains profoundly Christian on the level of culture and intellectual life. The preservation of European tradition and history ensures a successful future for the united Europe.

Keywords: gift, value, European integration, globalization, Christianity, Catholic University.