

ВІД ФРАГМЕНТАЦІЇ ДО ВІДМІННОСТІ: ПОКЛИКАННЯ СУЧАСНИХ УНІВЕРСИТЕТІВ

Три основоположні поняття сучасності: «релігія», «культура» та «суспільство» – зазнали глибокої соціально-етичної кризи, що її загалом можна окреслити як «кризу сенсу». Постмодерн, який відмовився від стрункої логіки історизму та позитивістської віри в прогрес, але все ж не позбавлений надії, відкритий до ідей спасіння і відкуплення. На думку автора, найуспішніше ці ідеї на мову сучасності може перекласти власне католицький університет – як такий, що єднає в собі раціональне і метараціональне, віру і розум.

Ключові слова: постмодернізм, просторовий поворот, католицький університет, християнство.

Концептуальний трикутник, яким окреслюється наша загальна тема, – трикутник «релігія», «культура», «суспільство», – можна з повним правом потрактувати в антропологічному ключі, вбачаючи в ньому те, що визначає людину в її трійному відношенні до *божественного тайнства*, до *світлової пам'яті* й до *етичної інакшости*. Звісно, зводити все до самої тільки антропології – річ ризикована: жодна з цих трьох сфер не піддається редукції, кожна має власну логіку, як це влучно показав ще сто років тому Франц Розенцвайг. Досить поширене філософське припущення про те, що все бере початок від людини і все до неї повертається, яке довгий час було панівним у «новочасній» антропології, стало, безперечно, одною з головних причин ослаблення або й нівеляції двох полюсів, з якими людина перебувала в повсякчасній напрузі, – мирського і божественного. Отже, слід від самого початку мати на увазі аж ніяк не поверхову й тимчасову, а глибоку й тривалу кризу, яка позначилася на кожному з трьох понять, що окреслюють рамки нашої проблематики. Усі вони зазнали специфічної і глибокої кризи, що виявляється трояким чином: як криза дефініції, криза сенсу та криза вірогідності.

Коли мова заходить про «релігію», то як же визначити сам предмет обговорення? Ми раз у раз покликаємося на «релігію», проте саме розуміння релігії відзначається певною розпливчастістю, яку наші сучасники не тільки не усувають, а навпаки, культивують. Якщо йти за поточним трактуванням релігії, що панує в мас-медіа, у сфері міжнародних відносин, а подекуди, на жаль, і в академічному середовищі, то релігія – це єдиний феномен, чітко виокремлюваний в силу того факту, що всяка релігія претендує на здатність встановлювати зв'язок із потойбіччям. Згадаймо пізню етимологію цього слова, яку популяризував Лактанцій і згідно з якою *religio* ставиться у відповідність до *religare* (зв'язувати); при цьому зовсім поминають первинний вимір «релігії» – «добросовісні культові стосунки з богами». Зрештою, коли святий Августин писав свій трактат «De vera religione», він мав на меті не встановити концептуальну відповідність між релігією і християнством, а проартикулювати поняття релігії у зв'язку з ікономією Божого об'явлення в історії. І якщо слово *religio* має сенс, – як воно мало його, безперечно, за часів Римської імперії, – то цей сенс слід «підсумувати» (ανακεφαλαίωσις) в Тому, Хто є Сам Логос – Творець і Спаситель. Не більше й не менше.

«Глобалатинізація», якщо вжити один із неологізмів Дерріди, означала всесвітнє поширення поняття «релігії», яке утвердилося спершу в романському світі, а тоді опанувало уми повсюди від Далекого Сходу до Субсахарської Африки. Ця глобальна лексична ситуація, що відзначається великою інертністю, призвела до прикрих наслідків: вона пов'язала суть релігії з її найразючішими архаїзмами й найгострішими патологіями та утвердила культурне табу, згідно з яким відмінності між релігіями завжди другорядні, позбавлені радикальності й гострих кутів.

Ця криза дефініції має наслідком «кризу змісту». Сьогодні, після антропологічної редукції релігії (Фоєрбах), після вчиненого над нею епістемологічного гвалту («Бог помер»), після її культурної анігіляції («боги втекли») й розпочатої ще дуже давно політичної інструменталізації («народу потрібна релігія»), ми бачимо водночас і нестабільність, закріплених за словом «релігія», значень і дивовижне нове народження цього поняття в не бачених раніше теоретичних формах. Здається, всесвітній успіх книжки Марселя Гоше «Розчаклування світу»¹, згідно з якою християнство – це «релігія виходу з релігії», надав релігії її остаточно можливого значенневого горизонту: маємо справу зі значенням, яке залишає місце для іншого значення. Інакше кажучи, релігія існує лише остільки, оскільки вона сама в собі й сама через себе наближає кінець релігії як чинника організації системних соціальних практик. Утім, недавні зауваги цього

¹ Marcel Gauchet. *Le désenchantement du monde*. Paris 1985.

й деяких інших авторів² про неминуче, ба навіть дуже бажане збереження «релігійности» в епоху «кінця релігії», цілком відповідають вимозі брати до уваги первинне явище, залишаючи осторонь як архаїзм ті історичні й інституційні форми, під якими воно виступало... Та це вже породжує інші теоретичні проблеми.

Криза сенсу релігії, знов, тягне за собою «кризу вірогідности» її об'єктів. Парадоксальним чином «релігія» має різні рівні прийнятности, і через це в публічному просторі побутують такі банальні вислови, як «релігія творить суспільні зв'язки», «релігія дає нам цінності», «релігія повертає людині надію». Проте за цією послідовністю різних рівнів прийнятности чи пристосовуваности релігії залишається без уваги найвагоміше – навіть попри свою неочевидність – питання про доступ до первинної суті релігійних феноменів. Дерріда намагався розв'язати це питання, виокремлюючи в сутності релігії два осередки, що частково між собою перетинаються: осередок «непорушного», тобто сферу священного, та осередок «фідуціярности», тобто сферу довіри до іншого.³

Хай яка буде глибина нашого аналізу, ми все одно прийдемо до того, що більшість «релігій», якщо не всі, претендують на певну раз і назавжди усталену історичну спадщину, плекають пам'ять про певні основоположні події або одкровення, що приймаються як даність. А проте ще Гегель, зіткнувшись із цією проблемою, навів давню приповідку: «У Швабії про давно минулі речі кажуть: це було так давно, що скоро вже буде неправдою. Отож і Христос помер за наші гріхи так давно, що скоро це вже буде неправда».⁴ «Релігіям» і справді годі уникнути таких-от сумнівів щодо їхнього герменевтичного відношення до установчої події та їхньої здатности проголошувати правду – не одну з правд, а правду, що, як і «релігія», криє в собі «об'явлення». Інакше кажучи, під сумнівом сама наявність в історії абсолютної правди.

Поняття «культури» також перебуває в потрійній кризі – кризі дефініції, сенсу та вірогідности. У 1914 році в Німеччині Томас Манн як істинний спадкоємець епохи Просвітництва без вагання протиставив «культурі» поняття «цивілізації»: *культура* – це певний тип організації світу, який поєднує в собі ритуальні танці, магію, дикість, буфонаду, пророцтва й чаклунство, а *цивілізація* – це вже інший тип організації світу, оснований на розумі, на громадянському дусі. Натомість якщо зіставити теоретичні моделі Буркгардта і Гізо, то з них вирисовується знак тотожности

² З-поміж французьких учених див. праці Люка Феррі або Андре Конта-Спонвіля.

³ Jacques Derrida. *Foi et savoir. Les deux sources de la «religion»: aux limites de la simple raison* // *La Religion* / ред. J. Derrida, G. Vattimo. Paris 1996, с. 9-86.

⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Notes et fragments (Iéna 1803-1806)*. Paris 1991, с. 47.

між культурою і цивілізацією: те, що Буркгардт називає «культурою», а саме різні форми духовної діяльності, які в сукупності визначають трансформації певної раси чи народу, а отже і його здатність до поступу, Гізо зве «цивілізацією». Фактично, бачимо співіснування трьох визначень «культури»: (а) *культура як сукупність вірувань, звичаїв і законів*; (б) *вужче визначення: культура як особливого роду суспільна спадщина, що складається з текстів і соціальних практик*; (в) *культура як інтелектуальна діяльність, що провадить до нагромадження знань*. Це часто призводить до плутанини, в результаті якої стирається протиставлення між культурою як явищем і доступом до культури. Проблема ускладнюється, якщо замислитися над історичними зв'язками між релігією і культурою. Тут доходить до того, що деякі нації розуміють себе самих у змішаних культурно-релігійних категоріях, а звідси вже недалеко до ідеї християнської, мусульманської чи індуської цивілізації.

Поняття «суспільства», яке відсилає до ідеї громадянського «співжиття», також не оминула гостра криза дефініції, сенсу та вірогідності. Головні її ознаки – дедалі більша розмитість поняття «нації», дедалі радикальніші вимоги з боку різного роду гетто й етнічних лобі та, як наслідок, нестабільність у відносинах влади / підпорядкування між сферами релігії і політики⁵. Неспроможність по-новому обміркувати питання рівноваги між соціальною ідентичністю, культурною спадщиною та економічною глобалізацією має наслідком дедалі більше й дедалі цинічніше розходження між словами і політичними діями.

Що ж ми маємо в цих умовах та обставинах? Маємо тексти, конституції, мистецькі твори, а також регулярно публіковані дослідження, що змушують нас і далі вірити в ідею прогресу. Проте маємо також здатність до рефлексії, спрямованої на досягнення мудрости. Філософія, навіть коли вона не цурається своїх джерел натхнення, завжди залишається головним засобом у змаганні до спасіння, що його люди потребують як ніколи гостро. Згадаймо, однак, Гайдеггера, який застерігає і від перецінювання філософії, коли від неї безпідставно очікують зміцнення основ цивілізації, і від її недоцінювання, що виявляється у зведенні її до порівняльного представлення найкращих систем цінностей.⁶ Утім, мені здається, що саме такі поняття, як спасіння і його прямий результат – визволення, допоможуть нам установити зв'язок між релігією, культурою і суспільством, а цей зв'язок неодмінно слід установити, якщо ми все-таки хочемо дати поправне визначення нашої *реальної сучасності* (I). Отже, ми вважаємо, що саме *перехід від фрагментації до відмін-*

⁵ Hannah Arendt. *La crise de la culture*. Paris 1972.

⁶ Martin Heidegger. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen 1953.

ности (II) є адекватною формулою, що дає змогу університетам сповна зреалізувати своє покликання (III), а також включити в нього деякі принципи, що належать до майбутнього (IV).

I. Як визначити «реальну сучасність»

«Реальна сучасність» у нашому розумінні протиставляється як «науково-описовим» системам, так і «утопічним» реальностям. Мова йде про містку соціальну логіку, яка визначає поведінку людей без огляду на ідеологічні границі. Для визначення «реальної сучасності» в міжнародний соціокультурний, філософський і богословський дискурс іще за два десятки років тому було запроваджено широке поняття «постмодерну».⁷ Дехто вважав, що в сучасному соціологічному аналізі, та й у нашому метафізичному становищі взагалі, це поняття відіграє роль своєрідного *Deus ex machina*,⁸ що воно надто розмите й невизначене⁹. Через суперечки, які викликає це поняття, з'являється парадоксальне відчуття, якого неможливо уникнути. Ми не ставимо собі за мету простежити генезу значень, які рік за роком додавалися до цього слова, що, як відомо, походить із галузі архітектури й жодним чином не претендує на те, щоб вичерпно описати функціонування всіх без винятку суспільств у світі. Відомо, що дискусія про постмодерн не раз змінювала форму й напрям, особливо після полеміки між Жаном-Франсуа Ліотаром і Юргеном Габермасом. Це слово, яке поповнило велику родину слів на «пост-», іноді розуміють у сенсі нової «епохи», що настала після новочасної доби, так само як деякі інші епохи оголошували «постметафізичними» або «постхристиянськими» на знак загибелі їхніх попередниць.

Ми не перші, хто піддався спокусі помістити наше сьогодення на траєкторії наративу, що складається з кількох епізодів. Починаючи від метафори про Шість днів, яку підхопив Блез Паскаль, доктрини про Три Царства, яку розробив Йоахим Флорський, або теорії про три стадії розвитку суспільства Огюста Конта – та й після претензій, що їх висунула «Нова ера» – нам дуже важко було опиратися принаді заспокоєння, яке дає нам розділення певного твору на низку послідовних частин. Це розділення зберігає лінійність історії й маскує, нехай і кепсько, наш онтологічний неспокій, що його так добре висловив Августин у своїх «Сповідях». Поняття

⁷ Подаємо тут деякі міркування, які ми висловили в листопаді 2009 року в Римі, у промові з нагоди відкриття Всесвітнього конгресу ректорів католицьких університетів.

⁸ Gianni Vattimo. *La fine della modernità*. Milano 1985; його ж. *Credere di credere*. Milano 1996; його ж. *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*. Milano 2002.

⁹ Див. у цьому зв'язку: Jean Greisch. *La postmodernité: un concept flou // Revue d'éthique et de théologie morale* 204 (1998/бер.) 119-128.

«історичного субстанціалізму», яке запровадив Ганс Блюменберг, – тобто ідея про наявність в історії прихованого напрямного, провіденційного плану, – чудово виражає все те, що стоїть на перешкоді визнанню радикальної новизни й небувалости події як такої, будь-якої історичної події.¹⁰ Найвигадливіше вираження ця заспокійлива схема знайшла, починаючи з XVIII століття, у філософії історії. Однак різні філософії історії, та й усі метанаративи (якщо вжити термін «раннього» Ліотара)¹¹, – це саме те, з чим «постмодерн» хоче розпрощатися.

Залишивши остронь більш-менш поверхові риси, що визначили конфігурацію постмодерну, – як-от пріоритет емоційного начала, інтерес до сучасности, ідеологічний синкретизм, нівелювання відмінностей, – я вважав би за доцільніше навести тут висновок Вольфганга Велша¹², вдумливого дослідника сучасної епохи, який помітив найголовніше: постмодерн зрікся *історичного* чи то пак *історицизму* заради *просторової* метафори. Інакше кажучи, якщо «новочасність» – історицистична в тому конкретному розумінні, що вона об'єднує різноманітні наративи, глумачить їх крізь призму єдиного бачення і визначає для них певний горизонт прогресу, то «поновочасність» є просторова в тому розумінні, що вона допускає одночасну реалізацію різних можливостей (наприклад, «мода» на вбрання протягом останніх трьох десятиліть становила собою поєднання всіх можливих мод). Критикуючи позицію Жана Бодріяра¹³, який пробував дешифрувати постмодерн у руслі загальної «недиференційованости», Велш зазначає, що «паралельність можливого» зовсім не означає скасування ідентичности, бо ж, справді, «постмодерн» звеличує ідентичність у різних особистих виявах «волі до добробуту», а також у пристрасних вимогах, що їх висуває колективна пам'ять, і в категоричних постулатах різного роду фундаменталізмів (релігійних або ідеологічних).

Саме під цим оглядом можна адекватно зрозуміти теперішнє – хай і не завжди мирне – співіснування найрадикальнішої секуляризації і релігійних постулатів сакрального й сектантського характеру. «Просторова» метафора допомагає збагнути, що *сам по собі* постмодерн аж ніяк не релятивістський. Він засвоює насамперед усі ті установки, що їх можна було б визначити як «антиновочасні» чи навіть «доновочасні», але так само –

¹⁰ Hans Blumenberg. *Die Legimität der Neuzeit*. Frankfurt am Main 1966.

¹¹ Jean-François Lyotard. *La condition postmoderne*. Paris 1979. Як приклад «пізнього» Ліотара див. передовсім: його ж. *Le postmoderne expliqué aux enfants*. Paris 1988.

¹² Wolfgang Iser. *Unsere Postmoderne Moderne*. Weinheim 1987; його ж. *Modernität und Postmodernität // Nürnberger Blätter* 8 (1988/8).

¹³ Jean Baudrillard. *La Société de consommation*. Paris 1970; його ж. *L'échange symbolique et la mort*. Paris 1976.

хоч на перший погляд це здається парадоксом – і установки «новочасні». Справді, постмодерн зламав горизонт гіперболічних есхатологій в ім'я того, щоб людина могла якомога краще усвідомити свою обмеженість. У ньому більше немає історії – він наче пейзаж, але без пейзажиста; у ньому немає жодного єдиного принципу – крім того, який губиться в прийнятті всіх розбіжностей, включно з розбіжностями між модерним і антимодерним. Тому можна стверджувати, що коли «довершена» новочасність знайшла вираз у гегельянстві, то постмодерн є більше ніцшеанський, бо саме так, по-ніцшеанському, він промовляє: дає голос імпульсивним силам життя, що існують по той бік добра і зла, у вічному поверненні невгамовних потреб. Це позиція античного стоїцизму, позбавленого культурних аспектів.

Ця теза – попри всі її обмеження, серед яких, зокрема, і непослідовне потрактування ідеї прогресу – цілком узгоджується з успіхом, що його здобула останнім часом ідея «спасіння без Бога», елементи якої проглядалися вже в Альбера Камю. І справді, всупереч поширеним уявленням, «постмодерн» – чи то філософський, чи економічний, чи екологічний – не позбавлений надії. Постмодерн охоче заявляє про свою цілковиту відповідність тому, що означає надія, коли ця надія пов'язана тільки з умовами обмеженості, серед яких і смерть. Трансцендентність, але без потойбічних претензій; релігійність, але без релігії; божественність, але без Бога; надія, що декому ясно бачиться безнадійною.

II. Від фрагментації до відмінності

У таких парадоксальних умовах християнам, а серед них і католикам, протягом останніх років не бракувало можливостей для того, щоб спробувати здобути якусь вигоду від «постмодерної» сучасності. Відповідно, Жака Дерріду з його ідеєю «деконструкції» та Джанні Ваттімо з його «інтерпретацією» без їхньої на те волі почали вважати за «йоанів предтеч», що провістили повернення до богословської проблематики. Низка дуже сумлінних богословів, серед яких, наприклад, Девід Трейсі, рішуче підтримала припущення про те, що постмодерн, уможливаючи співіснування найрізноманітніших позицій, дає імпульс розвитку «містично-пророчого» богослов'я і шанс на те, щоб зреалізувати в громадянському просторі традиційне завдання – ствердити вірогідність християнської віри.¹⁴

Безперечно, щоб упорядкувати пропозиції, які можуть бути зроблені у зв'язку з цими завданнями, треба поглянути на те, як чергувалися одна з одною дві основні постави, що їх *de facto* приймав католицизм

¹⁴ David Tracy. La désignation du présent // *Concilium* 227 (1990) 70-92.

у стосунку до культури та суспільства. На зміну стратегії християнства, зануреного в суспільство, що спиралася на євангельську метафору закваски в тісті й великомасштабно велася в 60-70-х роках ХХ століття, прийшло свідоме протиставлення, стратегія видимости і явного свідчення віри, оперта на іншому євангельському приписі – щоб християни були світлом світу. Якщо поглянути у світлі цих двох євангельських критеріїв на один із періодів історії західного християнства, а саме від Другої світової війни до 90-х років ХХ століття, то можна запитати себе: чи були обидва вищезгадані підходи на висоті тих вимог, що їх ставить перед нами аналіз поважних структурних труднощів, якими супроводжувалась і супроводжується присутність католицизму в наших суспільствах, таких різних у культурному плані? Зрештою, можна було б легко показати, що обидві супротивні установки: занурення в суспільство і суб'єктивне свідчення віри – відображають панівний налад самого західного суспільства, де аж до 1970-х років в умах панувала ідея прогресу, іманентного історії, а згодом, у силу незвичайного «взаємонакладення» (tuilage) в рікерівському розумінні слова, стався вибух розмаїтих форм емоційного вираження, як опертих на особистому досвіді, так і колективних.

Тут ми впритул підходимо до третьої позиції, яку рішуче обстоює ціла плеяда найвідоміших богословів, від Ганса Урса фон Балтазара до «радикальної ортодоксії». Вказавши на вади, притаманні діялектиці занурення та емоційного свідчення, ці богослови виступили речниками іншої пропозиції, над якою, безперечно, варто задуматися. Якщо нам і справді слід, з одного боку, відмовитися від ілюзії про те, що прихована присутність християнства у світі допровадить, так би мовити, «шляхом індукції» до визнання світом християнського послання, а з іншого – перестати пов'язувати долю цього послання з самою тільки сферою індивідуального досвіду, тоді треба, як було вже сказано, «повернутися до золотої середини» – туди, де Об'явлення само забезпечує всі умови своєї вірогідності й само в собі несе ідею того, як передавати його іншим: не силою ідеї історичного прогресу, не за вказівками переможної суб'єктивности, а через образи, що сходяться в образі Розп'ятого і Воскреслого, звістку про якого несе світові Церква.

Ця недавно сформульована позиція стала новою парадигмою, що прийшла на зміну моделям, котрі себе вичерпали. Вона покликана увиразнити ту логіку, яка властива християнській феноменальності, та уgruntувати всі наші інститути й практики у внутрішньому розгортанні цієї логіки. Пріоритетне прийняття такої «логіки» допомагає виявити суть двох добре відомих операцій, що де-факто причинилися до певної історичної фальсифікації християнського послання: йдеться про (а) трактування ідеї «медіації» та (б) відкинення ідеї «падіння».

Від фрагментації до відмінності: покликання сучасних університетів

(а) Якщо погодитися з думкою, що Ніцше був останнім критиком сакральної медіації, то треба визнати й те, що в Канта ослаблення медіаційної ролі традиції в процесі раціонального формулювання універсальної моралі суголосне з гегелівською ідеєю про те, що *все є медіація*, а отже будь-яка подія в історії є пришестья Історії. Результат: надмір медіації знищив медіацію.

(б) З іншого боку, якщо в XVIII-XX століттях поступове відсунення на задній план ідеї «гріхопадіння» – корені цього процесу о. Анрі де Любак¹⁵ добачав у вченні Йоахима Флорського – залишило глибокий слід у певних «маєвтичних» філософіях, вільних від сократівського ідеалу, то відновлення цього концепту стає першорядним завданням як у соціокультурному, так і в богословському плані: йдеться, по суті, про ствердження драми гріховного людства, що віддалилося від свого життєдайного начала й утратило здатність вступати в діалог Божого поклику і належного на нього відгуку.

Отже, спокійне, публічне, послідовне утвердження логіки особливого Божого об'явлення, яке неможливо сплутати з архетипічними проявами божественного (Мірча Еліяде), не просто *підходить* «постмодерній» епосі, яка жадібно вбирає в себе всі можливі установки, а *призначене* для нашої епохи, яка чекає на свій універсальний «кайрос». А поки що є можливість зробити крок уперед і в рамках цього кроку обговорити той поворот, який ми самі тепер переживаємо.

III. Університетське покликання і трансцендентальність «завіту»

Католицьким постулатам – як на практичному, так і на теоретичному рівні – важко уникнути закидів у тому, що вони мають «ідентифікуючий» характер. Перед лицем загроз, зумовлених зіткненням цивілізацій, ці постулати, що одразу викликають підозру, мусять поступитися чільним місцем у громадянському діалозі. На перше місце має вийти пошук спільного знаменника цінностей, що міг би лягти в основу універсальної нормативності. Суперечка між «комунітаристами» і «лібералами», яку започаткували ще в 70-80-х роках XX століття американські філософи Джон Роулз¹⁶, Алістер Макінтайр¹⁷ і Чарльз Тейлор¹⁸ та до якої нещодавно долучився

¹⁵ Див.: Henri de Lubac. *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*: У 2-х томах. Paris 1979; 1981.

¹⁶ John Rawls. *A Theory of Justice*. Harvard 1971 (перевид.: 1975, 1999).

¹⁷ Alasdair Chalmers Macintyre. *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition: Being Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh in 1988*. Notre Dame, Ind. 1990.

¹⁸ Charles Taylor. *The Malaise of Modernity* // його ж. *The Ethics of Authenticity*. Harvard 1992, с. 1-12; Charles Taylor, James L. Heft. *A Catholic Modernity?* Oxford 1999.

Майкл Волцер¹⁹, була згодом експортована поза межі США, зокрема в Європу, де найгострішим виявилось саме питання часткових ідентичностей. Тепер ця суперечка вже значною мірою лишилася позаду, але вона досить гостро поставила фундаментальне питання про те, чи можливо пов'язати мову універсальності з мовою традиції. Протиставлення між кантівським формалізмом з його недоречною абстрактністю, що надто часто викликає нерозуміння, і масивом традиції, що часто справляє враження етноцентричності, є, безперечно, надто штучне. Нам слід подолати його й залишити місце для інших альтернатив, що їх – у силу свого покликання – можуть і повинні створювати університети взагалі й католицькі університети зокрема.

Історія знання й артикуляції знань багато чого вчить, а університет має всі передумови для того, щоб дати нам у цьому плані головну науку. Це головна умова, що дає нам змогу зрозуміти суть переломного моменту, який переживають сьогодні університети, а зокрема університети католицькі. Цей перелом – у поєднанні того, що університет бере від світу, з тою суспільною ситуацією, яку він створює. Незалежно від того, чи йдеться про університети, що несуть особливу форму духовності (єзуїтські, домініканські, салезіянські тощо), єпархіяльні університети чи цілком автономні католицькі навчальні заклади, університетський «проект» має під собою тверду основу й пройшов випробування під оглядом місцевих реалій та адаптації до обставин.

Утім, про всі ці університети з їхніми різноманітними проектами можна сказати одне: якщо поглиблений аналіз «постмодерну» застерігає нас від будь-яких відхилень, і то не тільки «релятивістських», а й «абсолютистських», то не може бути й мови про те, щоб винести трансцендентальне за рамки розмови, за рамки діалогу.

«Трансцендентальне» мусить бути присутнє передовсім тому, що тут йдеться про шифр трансцендентності, експлікувати який може тільки християнство, на який тільки воно може посылатися. Католицизм – це розмова, діалог, бо ж християнська віра як спадкоємиця юдаїзму – це, по суті, єднання і спілкування, а в жодному разі не простий резонатор, у якому відлунює одне й те саме! Святий Юстин, перший філософ, що навернувся у християнську віру, так добре розумів цю вимогу, що оформив її у вигляді цілої системи понять, запозичених зі стоїцизму та неоплатонізму, в осередді якої був *logos spermatikos*. Інакше кажучи, якщо існують християнські феномени, християнські образи, християнські декларації – одним словом, християнське об'явлення, то все це тільки в силу єднан-

¹⁹ Michael Walzer, David Miller. *Pluralism, Justice and Equality*. Oxford 1995; Michael Walzer. *Politics and Passion: Toward a More Egalitarian Liberalism*. Yale 2004.

ня між Богом і людиною, сама ініціатива якого є божественна і трансцендентна. Це єднання, союз – основоположна й універсальна біблійна структура; саме в цьому союзі, який раз у раз поновлюється, біблійний Бог сповіщає про себе й об'являє Себе. Під цим оглядом дуже показова старозавітна оповідь про «боротьбу Якова»: з парадоксального сюжету цієї оповіді бачимо, що Бог постає як переможець тільки в перемозі свого супротивника, якого Він любить над усе і якого потребує навіть попри трагічну оману, в якій той перебуває.

IV. Розрізнення. Визнання. Спротив

Трансцендентальний елемент у цьому «союзі» дає нам змогу виробити іншу позицію, яка прямо стосується ролі університету в сучасному місті. З цієї трансцендентальності випливають, фактично, три основоположні принципи, суть і форми реалізації яких цілком очевидні й не підлягають дискусії.

Принцип розрізнення

Не досить, щоб університет, як і всяка інша інституція, потверджував свою «ідентичність» – у цьому випадку католицьку – посиланнями на свою «приналежність». Поняття ідентичності, на протигагу приналежності,²⁰ вказує на певну генеративну силу. І це не так характеристика, як вимога, що стоїть перед університетом. Як, отже, відповісти на цю вимогу, як бути їй відповідними? Тут треба говорити про радикальність, з якою викладач-християнин повинен шукати правди й бути речником правди. А в християнстві пошук правди завжди відбувається тільки в напрузі між вірою і розумом. І ця напруга не зарезервована, так би мовити, за самими тільки богословськими факультетами чи факультетами канонічного права, хоча саме на них лежить тут головна відповідальність. Ця напруга – основа ідентичності як окремого християнина – університетського викладача, так і самого католицького університету: цей університет виражає заклик, джерело якого – в *завіті*, що охоплює університет, але й перевищує його. Християнство зробило рішучий вибір на користь розуму, як це наочно показала ще відома суперечка між св. Августином і стоїком Варроном. Цей вибір на користь розуму відображав зумовлену християнською вірою орієнтацію на правду, а не на погляди чи оцінки. Така орієнтація і напруга, яку вона породжує, – це один із найглибших мотивів, що звучать в енцикліці «*Fides et ratio*», зобов'язуючи нас якомога адекватніше підходити до різних ступенів раціональності, на яких маємо справу з вірою як такою.

²⁰ Поп.: Michel Serres. *Corps et identité*. Paris 2007.

Наче Понтій Пілат, ми раз у раз повертаємося до того самого питання: «Що є правда?» Але ми добре розуміємо, на що (і чому) Пілат був нездатний: наприклад, розрізнити ступені правди. Дякувати Богу, ми сьогодні, незважаючи на декілька сумних прикладів протилежного, досить послідовні в розумінні того, що різні форми раціональності: наукова, філософська, естетична та богословська – не можуть бути зведені одна до одної. Наші університети не проголошують, що наука не мислить (Гайдеггер, Сартр, Феєрабанд), що філософія має тільки допоміжну функцію (деякі різновиди схоластики), що естетика – це просто забавна ілюстрація, а богослов'я – цілком ірраціональне (фідеїсти та сцієнтисти). Навпаки, ми стверджуємо, що всі ці форми раціональності мають право на власне первинне визначення, володіють власною методологією й окреслюють різні площини істини, – і в цьому й полягає наше головне епістеміологічне завдання.²¹ Як показано в «Fides et ratio», богослов'я, що не ставить перед собою вимогу систематичності, навряд чи може уникнути опертого на філософську медіацію критичного сприйняття інших наук, як це ясно показав ще св. Тома²² у своїх розважаннях про взаємовідношення між світськими науками, а також між *Doctrina Sacra* і *la Scientia Dei i Beatorum*.

Утім, зробивши той крок, який хотів зробити ще св. Тома на підставі наявного в нього теоретичного матеріалу, ми стикаємося з проблемою – бо це справді проблема – єдності знань і різних форм раціональності. Розв'язання її не можна відкладати до безконечності; вона також не може бути розв'язана виключно в містичній чи міфічній сфері далеких есхатологій, а тим більш не може бути зведена до міркувань педагогічної доцільності. В силу своєї універсальності поставлена тут проблема поширюється на всі без винятку форми раціональної діяльності. Завдання єдності знань не заступає собою диференційованого пошуку знань; навпаки, перше підпорядковується другому, а тому постає перед нами з особливою гостротою. І університет якнайкраще відповідає всім вимогам, які це завдання диктує.

Під цим немаловажним оглядом можна виокремити два університетські проекти, що спираються на два протилежні уявлення про університет. Згідно з першим проектом, який обстоював, зокрема, Шляєрмахер, університет – це формальні рамки, покликані об'єднувати різний, ба навіть конкуруючий, зміст. Прибічники цього проекту вважають, що інституційна єдність знімає проблему браку єдності й тягlosti між окремими науками. Однак можна легко зауважити, що таке уявлення відображає цілковитий брак згоди між тим, що *робить інституція*, і тим, що *в ній робиться*.

²¹ Див. щодо цього: Karl Jaspers. *Die Idee der Universität*. Berlin 1946.

²² Thomas d'Aquin. *Summa theologiae*, Ia p. Q. 1, Resp.

Згідно з протилежним баченням, університет розглядається кризь призму архітектоніки, коли кожна наука займає своє ерархічно визначене місце в раціональній організації знань. Тут, на відміну від першого підходу, саме зміст наук – у їхніх сильних сторонах і в їхній обмеженості, залежно від рівня їхньої абстрактності – має визначати процес осягнення повної й цілісної істини.

Можна, однак, запитати себе, чи правда не лежить посередині, між обома цими моделями, з яких одна віддає перевагу суто формальному зв'язкові, а друга – ерархізації змісту, чи академічне університетське середовище не є насамперед місцем конфронтації наук згідно з чотирма ступенями раціональності, про які була мова вище: кожна з наук розвивається одночасно з іншими відповідно до власної раціональності та, не відступаючи від цієї вимоги, відкривається іншим наукам остільки, оскільки вони являють собою інші сфери запиту й доступу до істини. Зрештою, хіба не це мав на меті середньовічний університет, хіба не це відбувається в справжніх академічних спільнотах? Отже, університет – це не місце статичної передачі знань, не «школа», а духовна спільнота, спрямована в майбутнє того світу, якому вона служить. Така концепція не має нічого спільного з ідеями, що викладені в «Ректорській промові» Мартіна Гайдеггера 1933 року, в якій нема належного розрізнення між проблемою буття і проблемою політичного втілення духу. Вона ближча до певних інтуїтивних висновків Моріса Блонделя, коли той говорить про університет як про живе тіло цілісного духу, що, трансцендуючи свої прикладні функції, не перестає «живити поліморфний організм наук».²³ Річ у тім, що диференціація, на відміну від фрагментації, потребує диференціюючого принципу, який породжує відмінність, тобто «диференцію».

Принцип визнання

Тут ми природним чином підходимо до формулювання другого принципу, який у світлі першого можна назвати *принципом визнання*. Добре відомо, яка доля спіткала поняття «комунікації» та якого розвитку воно зазнало протягом останніх трьох десятиліть – головню завдяки Юргенові Габермасу – у сфері філософії, де воно набуло безвідносного внутрішньо притаманного собі значення, котре Маршал Маклюєн²⁴ у влучному аналізі сучасних мас-медія підсумував символічною фразою 'Medium is the message' («Засіб комунації становить зміст комунації»). Якщо «пізній»

²³ Maurice Blondel. *La Pensée*, т. 2: *Les responsabilités de la pensée et la possibilité de son achèvement*. Félix Alcan (PUF) 1934, с. 152; див. також: John Henry Newman. *The Idea of University* (1852 року чи будь-яке з пізніших видань).

²⁴ Marshall Mac Luan. *Understanding Media: The Extensions of Man*. New York 1964.

Габермас, на відміну від «раннього», уважніше ставиться до нюансів значення «комунікативної діяльності», то це, безперечно, завдяки тому, що він погодився взяти до уваги релігійний «об'єкт».²⁵ Комунікація – це, без сумніву, велика справа цього століття, внесок у яку повинні чимскоріше зробити й ми, викладачі католицьких університетів.

Адже головне тут не пропагандистське використання засобів комунікації, а детальний опис способів комунікації, які породжені нашим двояким зв'язком зі світом і з нашою традицією. Ми тільки-но вийшли з «педагогістської» епохи, коли маєвтика була за догматичне правило комунікації, запевняючи цілковиту відповідність між істиною і свідомістю. Покійний теоретик герменевтики Ганс Георг Гадамер²⁶ остаточно зруйнував теорію Дільтея та його прямих попередників, згідно з якою ми можемо зрозуміти автора краще, ніж він розумів сам себе. Проте Гадамерова ідея про можливість «злиття горизонтів» – тобто комунікації, у якій збігаються минуле і теперішнє – була, своєю чергою, поставлена під сумнів у працях Поля Рікера: він красномовно продемонстрував нездоланну віддачу між авторами вчорашнього дня і сьогоднішніми читачами, а головне, оцінив переваги, зумовлені цим фактом²⁷: мова йде про «комунікацію» в кардинально творчому процесі засвоєння, а отже, про відмову від простого наслідування та різних форм психоаналізу Історії.

Звідси випливають певні наслідки:

1. Теоретичне і практичне знання, яке ми комунікуємо, – чи то «історичне», чи то здобуте з «дослідження», – стосується різних об'єктів: наукових, філософських, богословських, юридичних, естетичних, релігійних, і всі вони потребують певного дистанціювання. За аналогією це можна було б назвати апофатичним пізнанням. Коли зростає знання, наростає й відчуття непізнаного: така-бо «об'єктивність» цих знань – «об'єктивність», що застерігає нас від будь-яких форм сцієнтизму. Те саме стосується й Об'явлення та християнської традиції. Це не просто певне «надбання», яке передувало нам і яке ми отримали в готовому вигляді, – це насамперед творча сила, що проходить крізь нас і трансцендує нас: така-бо «об'єктивність» цієї традиції – «об'єктивність», що застерігає нас від будь-яких форм гнозису.

2. Саме в рамках цієї «комунікативної» установки знання, яке комунікує університет (і католицький університет зокрема), є знання в «дослі-

²⁵ Див. його «дискусію» з Йозефом Ратцінгером від 19 січня 2004: *Les fondements pré-politiques de l'Etat démocratique // Esprit* (2004/лип.).

²⁶ Hans Georg Gadamer. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen 1960.

²⁷ Див. зокрема: Paul Ricoeur. *Du texte l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris 1986.

дженні». Ця установка повинна проявити себе таким чином, щоб зреалізувати – і в теоретичному, і в практичному плані – те, задля чого вона існує: сміливо відкривати нові сфери значень і, незважаючи на ризик, породжувати оновлені свободи. Ця сміливість може доходити аж до визнання єдності духовних пошуків і зачатків культури.

3. Йдеться також про комплементарне завдання: комунікуючи, ми повинні, відкинувши простодушність сліпої толерантності й проводячи ефективну, але спокійно-виважену стратегію, долати різні форми опору проти християнської позитивності. Наприклад, у міжрелігійній перспективі, яка не цурається вивчення «самих речей», можна запитати: яким чином герменевтичний поворот, що мав таке позитивне значення для християнства та юдаїзму (тим паче, що це вони самі його значною мірою і спричинили), може позначитися на зв'язку, який інші релігійні сфери мають зі своїми священними текстами? Перед нами стоїть захопливе завдання, що мало би спонукати нас до дедалі активнішої, привітної, а водночас критичної розмови не тільки з мусульманами, а й з нашими друзями індуїстами та буддистами.

4. Нарешті, чи ж може університет, а зокрема університет католицький, здійснювати *комунікацію*, не виховуючи в сучасному суспільстві справжніх «комунікаторів», справжніх «кореспондентів», не стимулюючи – якщо вдається до можливої тут гри слів, – справжню «*кореспонденцію*» [відповідність]? Чи може він виконати своє завдання «кореспонденції», не вдаючись до того, що власне й має місце в ході кореспонденції, – до єднання та взаємного визнання? А це визнання [*reconnaissance*] – чи може воно відбутися, пройти свій «шлях»,²⁸ якщо не пам'ятати про «юдео-християнське» об'явлення, в якому людина ще від часів Каїна боїться власне того, що вона буде впізнана [*reconnu*, тж. – «визнана»] Богом? Звичайно, католицький університет не «пастирська» установа. Але реалізація цього завдання – дозвольте мені приточити тут момент, узятий з моїх власних спостережень – передбачає систематичне, пристосоване до обставин, витримане в діалогічному дусі запровадження на всіх факультетах католицьких університетів навчальних модулів, що стосувались би фундаментальних християнських предметів, а також відповідних їхньому змістові способів їх комунікування; сьогодні це вкрай нагальна й відповідальна справа.

Принцип визволення

Звідси випливає, врешті, *принцип визволення*. У цьому плані «католицьке» сповна виявляє свою ідентичність, яка, втім, нікого й нічого не виключає. Його традиція, його повсякчасний натхненник – Дух Христовий – служать

²⁸ Paul Ricoeur. *Parcours de la reconnaissance. Trois études*. Paris 2004.

тому, щоб породжувати й плекати буття-у-світі, а відтак шукати, визволити й спасати все те, що прямує до своєї погібелі. «Син бо Чоловічий прийшов шукати і спасти, що загинуло» (Лк. 19:10); «Лікаря треба не здоровим, а хворим. Я не прийшов кликати праведних, а грішних» (Мк. 2:17); «Я прийшов, щоб [ви] мали життя – щоб достоту мали» (Йо. 10:10). Ці євангельські уступи не зводять *принцип визволення* ані до ірраціональної схильності пасивно приймати божественну винагороду, ані до негації людських бажань. Ба більше, вони виводять цей принцип із того *Prinzip Hoffnung*, про який говорив Ернст Блох. Заворожений утопічним діянням слів «іще не...» й запалений ідеєю реінтеграції правдивої есхатології в соціальну антропологію, Блох так і залишився в полоні здійсненого ним же акту горизонталізації релігійного.²⁹ А це тому, що принцип визволення – якщо він сам буде визволений від позаісторичних уявлень про Відкупителя, а також від секуляризованих теодицей, трагічний досвід яких мало ХХ століття – виявляється тоді, коли *суб'єкт учиться, в силу установки, яка завжди вже перевищує його самого, історичного зусилля солідарної реалізації себе й іншого*. Про це добре сказав іще учитель Рікера Жан Набер:

Бажання пізнати Бога переплітається з бажанням зрозуміти себе. Це останнє виникає у свідомості, яка відчуває себе здатною в будь-який момент віднайти себе в тому, що вона є і що вона робить [...], прагнучи визволення, виправдання і черпаючи в цьому своєму прагненні *можливість* визволення, *надію* на визволення.³⁰

Ця сентенція виражає щось більше, ніж просто педагогічну великодушність, адже саме етика стосунків як така знаходить в акті визволення всю свою визначеність і всю свою силу.

Підсумую все сказане в трьох зауваженнях. Наша «реальна сучасність» відкидає давні пов'язаності, властиві як для модерну (між іманентним прогресом і автореференцією суб'єкта), так і для антимодерну (між ненавистю до історії і фундаменталізмом), проте шукає нової єдності, якої, щоправда, не може дати сама із себе, – єдності, що потрібна на всіх рівнях відмінностей, як теоретичних, так і практичних.

Наша реальна сучасність, хай як – «постмодерном» чи якось іще – ми її називатимемо, є синонімом фрагментарності, а не відмінності. Саме тому вона знемагає в пошуках комунікації, якій бракує принципу визнання. Можна запитати, чи реалізація цього принципу не передбачає реабі-

²⁹ Ernst Bloch. *Geist der Utopie*. Frankfurt 1964; його ж. *Das Prinzip Hoffnung*, т. 1, 2, 3. Frankfurt 1969; його ж. *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*. Frankfurt 1968.

³⁰ Jean Nabert. *Le désir de Dieu*. Paris 1996.

Від фрагментації до відмінності: покликання сучасних університетів

літації одного хибно вживаного, а проте як ніколи багатообіцяючого поняття – *аналогії*.

Наша реальна сучасність, оперта на демократичних засадах, стверджує рівну гідність усіх людей, і ця немаловажна обставина мала б захистити їх від огульної дискваліфікації; але в ситуації трагічного досвіду наша сучасність, що так охоче заявляє про свою миротворчу природу, стикається з власними обмеженнями – і не може з ними змиритися, тому що вони вимагають конкретної спасительної рішучості – тут і тепер, але також історичної.

Ці три міркування виправдовують, на мою думку, застосування трьох принципів: розрізнення, визнання та визволення, мова про які йшла вище.

* * *

Просторовий «постмодерн» після історицистського «модерну»? Краще діяти, ніж вагаться у виборі. Коли Євангеліє від Йоана закликає «перебувати», воно пропонує нам жити в специфічному просторі; воно має на увазі не Історію, а Обіцянку, те, що чекає людину: «Учителю, де перебуваєш?» – «Ходіть та подивіться» (Йо. 1:38-39). Місце християнства – це не що інше, як час цього запрошення й обітниці. Католицький університет – не тільки місце, через яке проходять, а й місце, яке пропускає через себе. Безперечно, католицький університет – одна з тих соціальних, культурних і церковних установ, які краще за будь-кого можуть допевнитися, щоб серед довірених їм людей з усією своєю пасхальною силою прозвучав заклик Майстра Екгарта: «Oporetet transire!» [«Треба виходити за рамки!»].

Переклала з французької мови **Наталія Стрілець**,
наукова редакція **Юрія Підлісного**.

Philippe Capelle-Dumont

From Fragmentation to Difference:

The Mission of the University in Today's Society

The three fundamental concepts of modernity – religion, culture, and society – are now affected by a deep cultural and ethical crisis that can be defined as the “crisis of meaning.” However, in spite of renouncing the orderly logic of historicism and the positivist faith in progress, postmodernism is not entirely devoid of hope and remains open to the notions of redemption and salvation. The institution most capable of translating these notions into the language of modernity is the Catholic university as it can combine the rational and the meta-rational, faith and reason.

Keywords: postmodernism, Catholic university, Christianity, principle of liberation.