

## **УНІВЕРСАЛЬНІСТЬ ТА ІДЕНТИЧНІСТЬ: горизонти людського існування**

### ***Вступ: універсальність та ідентичність як філософська проблема***

Серед усіх оптимістичних сподівань, пов'язаних із народженням нового тисячоліття, навіть якщо й змішаних із певними побоюваннями, найбільшу увагу до себе привертає нове явище людського буття – глобалізація як процес повалення ідеологічних бар'єрів, що розділяли людство впродовж холодної війни, і встановлення нового, більш інтегрованого та взаємозалежного світового порядку. Здебільшого, з глобалізацією ми знайомі через її економічні чи політичні вияви. Дуже часто розмова про неї виринає в контексті обговорення соціальних та екологічних проблем, чи, скажімо, питань культури. В останньому випадку в поле тяжіння людської уваги потрапляє також проблема ідентичності, а точніше її збереження перед лицем універсалістських тенденцій глобалізації.

Ближче знайомство з проблемою глобалізації та ідентичності в її сучасному вигляді зрештою переконує, що вона є одним із проявів класичної філософської проблематики співвідношення універсальності й ідентичності. Людська думка завжди докладала чималих зусиль, щоби встановити раз і назавжди рівновагу між цими полюсами людського існування, часом впадаючи в крайнощі, а часом належно поцінуючи обидва. Коріння цієї проблематики ми можемо відстежити у метафізичній площині на прикладі проблеми «єдиного» і «множинного» разом із її скрайніми вирішеннями, втіленими в номіналізмі та радикальному есенціалізмі. Ми наштовхуємося на неї в ділянці філософської антропології, де ця проблематика постає як розрізнення між людською природою і людською особою. Вона постає перед нами у сфері людської моралі, визначаючи собою напругу між універсальністю моральних норм і автономією морального сумління. Відлуння цієї проблематики ми зустрічаємо й у соціальній філософії, особливо у вигляді сумнівної альтернативи між індивідуалізмом і колективізмом чи між лібералізмом і соціалізмом. У рамках філософії культури вона підводить нас до обговорення взаємозв'язку між універсальною людською культурою, з одного боку, і культурними цінностями й традиціями локальних спільнот, народів чи цивілізацій, з іншого. Проблематика універсального та ідентичного має також свій релігійний вимір. У церковній площині вона проявляється в спробі одночасного пошанування універсальності вселенської Церкви та ідентичності помісних Церков, що виходить за рамки суто обрядової окремішності; а у площині безпосереднього релігійного досвіду – у намаганні зрівноважити універсальність релігійного змісту і особливості його живого індивідуального пережиття. Підсумовуючи сказане, можна з упевненістю ствердити, що людське існування розгортається на тлі напруги між універсальністю та ідентичністю. Тому й не дивно, що ця напруга набувала різних і несподіваних форм.

Тут спробуємо розглянути питання, котре, як видається, є чи не найбільш важливою й невідкладною проблемою, пов'язаною з цілями й наслідками глобалізації у площині культури. Отож у фокусі нашої уваги перебуватиме не явище глобалізації саме собою, тобто лише як певною мірою самодостатній феномен економічного, політичного чи культурного характеру. Радше, визнаючи неминучість присутності цього явища в нашому житті, спробуємо проілюструвати, чому по-справжньому людське існування вимагає як визнання й збереження розмаїття культур, так і пошанування універсальних цінностей.

Спробуємо показати, що справжній діалог між культурами передбачає визнання їх у їхній особливій ідентичності і можливий лише за умови, якщо різні культури *відчують потребу одна в одній* та цінують іншу культуру саме як *відмінну* від себе. Наведемо кілька міркувань щодо того, *що* може розбудити в нас усвідомлення такої потреби. Водночас, обґрунтуємо переконання, що усвідомлення існування певного *спільного, або універсального*, горизонту є передумовою можливого взаємозбагачення від цього діалогу.

Тематичний горизонт нашої постановки проблеми можна визначити такими запитаннями: «Чи глобалізація з нездоланною необхідністю веде до небажаного вирівнювання та гомогенізації локальних культур? Чи існують цінності, які перевищують межі будь-якої окремої культури і тому *повинні* бути глобалізовані? Чи такі цінності визначають окрему універсальну культуру як таку, що відмінна від культур суто локальних? Яку вістку несе в собі кожна локальна культура і що в ній має бути збережене й пошановане в контексті перетворення світу на “глобальне село”?»

### ***Універсальність та ідентичність: спроба вшанування розмаїття***

Розпочнімо зі з'ясування того, чи насправді людині потрібна множинність, локальність, гетерогенність у сфері культури. Кожен із нас, раніше чи пізніше, ставить перед собою це питання, а радше його ставить перед нами життя, коли зустрічає нас несподіваними формами різних культур, дуже відмінних за своїми мовами, релігійними та моральними приписами, звичаями, естетичними й соціальними пріоритетами, політичними й економічними традиціями. І слід чесно визнати, що внаслідок зустрічі з цим незвичним розмаїттям нас часто переповнюють протилежні емоції. З одного боку, ми відчуваємося розгублено й спантеличено, коли не можемо спонтанно, безпосередньо й без особливих зусиль проникнути в духовний світ іншої культури. З іншого боку, зустрічаючись із новою культурою та відкриваючи в ній щось незвичне й цікаве, переживаємо щось подібне до почуття звільнення в очікуванні, що нові й досі незнані перспективи розгорнуться перед нами та збагатять нас. Ми чуємося розділеними між потребою безпеки і впевненості, з одного боку, і почуттям цікавості, з іншого. Обидві речі є природними й є невід'ємними складовими нашого життя. Обидві роблять наше життя по-справжньому людським. Як і в багатьох інших аспектах, здійсненність бажання вшанувати нашу людськість належним чином, не викривляючи її та зберігаючи її духовне здоров'я, безпосередньо залежить від нашої здатності втримати рівновагу між цими нібито суперечливими духовними імпульсами людської природи.

Важливість віднайдення такої рівноваги може стати зрозумілішою на тлі усвідомлення можливих викривлень, що стають наслідком надмірного наголошення лише на одному з аспектів цього досвіду. Може статися, що одна людина відчуватиме збентеження й тривогу при зустрічі з іншою культурою, оскільки та не видаватиметься їй достатньо прозорою чи поставатиме перед нею як щось «інше», не схоже на її культуру, як щось чуже й незнайоме, «потойбічне» чи навіть вороже. Подолання цієї першої відрухової реакції вимагає від нас і часу, і зусиль. Не всім це вдається. З іншого боку, є чимало людей, які так зливаються з чужою культурою, що відкидають свою рідну культурну спадщину й повністю розчиняються в новому культурному середовищі.

І одне, і друге: і спроба самозахисту через цілковите занурення в безпечний світ успадкованої культури, і нічим не обмежене самоототожнення з новою культурою – є двома виявами крайнощів, що не мають нічого спільного зі справжнім поцінуванням “вістки” й “змісту” чи то своєї, чи чужої культури. Обидві позиції прив’язуються до форми, а не до змісту. Той, хто ховається в лоні відомого й добре знайомого, насправді «живе не у світі». Для нього простір власної культури є лише продовженням чи частиною його життєвого середовища, довкілля. Він ставиться до своєї культури як тільки до ще одного знаряддя забезпечення можливості власного самозбереження та виживання. Притаманна будь-якій істинній культурі духовна сила звільнення, що спонукає людину розкривати свої найвищі людські (і навіть понадлюдські) потенції, залишається цілком невідомою такій людині.

З іншого боку, якщо абстрагуватися від можливих прихованих мотивів – таких, як економічні чи соціальні переваги, що асоціюються з приналежністю до нової культури, то побачимо, що не останньою причиною забуття своєї власної культури й безкритичного прийняття чужої є втеча від самого себе, нездатність відкрити глибини власного культурного світу. Адже людина, яка відважилася на хай навіть найбезкомпромісніше й найрадикальніше, але справжнє «культурне навернення», – хоч і здійснює перехід від однієї, старої, до іншої, нової, системи цінностей, а тому заперечує в собі «стару людину», – усе ж намагається зберегти все те, що вона досвідчила як цінне в попередній традиції. Іншими словами, тільки «навернення» до такої нової ідеології, яка намагається підмінити собою справжню культуру й використати її духовну силу у своїх цілях, вимагає безжалісного й радикального заперечення попереднього життя лише тому, що воно «старе». Насправді ж людина не може зненавидіти те, що вона досі щиро сприймала як свою істинну домівку.

Далі пропонуємо розглянути проблему множинності з двох перспектив, які, хоч і не є єдино можливими, усе ж дозволяють подивитися на це питання на тлі дуже важливих складових людського існування, та, окрім того, підсилюють, доповнюють і виправляють одна одну. Це – феноменологічна, або епістемологічна, та релігійна перспективи.

### **Феноменологічна, або епістемологічна, перспектива**

Почнімо з феноменологічної перспективи. Відомо, що феноменологія виникла наприкінці позаминулого століття у відповідь на виклики тієї інтелектуальної ситуації, у якій філософія опинилася перед загрозою забуття свого покликання унаочнювати об’єктивну дійсність речей. Це, звісно, відбувалося по-різному. З одного боку, тогочасна

філософія, знаходячи вираження в трансцендентальній, ідеалістичній філософії свідомости, була позначена кантівською безнадією щодо самої можливости дістатися “речей у собі”. З іншого боку, значна частина філософського мислення опинилася в полоні емпіристських схем, яким був притаманний радикальний і вузький об’єктивізм природознавчих наук, що протиставлявся надмірно спекулятивному підходові кантівської та гегелівської філософії. Декларуючи свою відданість досвідові, емпіризм – унаслідок свого вкрай сумнівного поняття досвіду – відокремив людину від дійсности речей і замкнув її в іманентності її відчуттів і чуттєвих вражень. Часто єдиною альтернативою до цих удаваних крайнощів уважалася втеча в історію філософії – або «поняттєву філософію», за висловом Гуссерля, – яка впливала з поширеного переконання про принципову неможливість прорватися крізь стіни нашої суб’єктивности до реальности самих речей.

Феноменологія розуміла себе як спробу реабілітації людського розуму та досвіду. На її думку, будь-яка річ у своїй ідентичности постає перед нами через множинність своїх проявів, а тому шлях до пізнання її є процесом унаочнення цієї речі в розмаїтті феноменів, властивих для її буття та природи. Стіл чи кінь, наше власне «я» чи «я» іншої особи, цінности чи щастя, соціальні акти чи акти мислення, культура чи традиція – словом, усе, що належить до нашого життєвого світу, розкриває себе людині з певної перспективи, з певної точки зору, у розмаїтті й через множинну своїх можливих проявів.

Важливо наголосити, що для феноменології ці прояви є способами буття речі, а не довільними витворами нашої свідомости. Внаслідок свого інтенційного характеру досвід унаочнює саму дійсність. Те, що дає себе у своїй самоданості, не може бути лише ефектом чогось іншого, що залишається прихованим і діє на шляхах, недоступних для світла людської свідомости. А тому феномен феноменології – це не видимість чи з’ява, а саморозкриття самої дійсности в людській свідомості і через неї.

Ідентичність речі стає видимою в кожному прояві, однак не вичерпується жодним із них, ані їхньою сумою. Це означає, що річ у своїй ідентичности завжди перевершує те, що нам дане про неї в нашому досвіді. Вона завжди тримає в резерві більше, ніж будь-хто з нас здатен досвідчити щодо неї. Впродовж життя ми все краще й краще пізнаємо речі, які вже колись були об’єктами нашого пізнання. Ми виявляємо нові взаємозв’язки між ними, які досі були для нас прихованими, ми чуємо думки інших людей про ці речі, читаємо про них у книжках, переносимо їх у нові контексти тощо. І в процесі асиміляції різних досвідчень ми поступово артикулюємо ідентичність об’єкта своїх досліджень, яка внаслідок цього всього стає все багатшою для нас.

Значне збагачення ідентичности речі відбувається разом з усвідомленням, що я не єдиний, перед ким одна й та сама річ виявляє себе в розмаїтті своїх проявів. Є й інші люди, які пов’язані з цією дійсністю по-іншому, ніж я, а тому є й інші можливості для самої речі виявляти себе у власному бутті. Роберт Соколовський влучно зауважує, які важливі наслідки постають із факту інтерсуб’єктивної даности певної речі:

Однією з можливостей, яка при цьому відкривається перед нами, є, наприклад, здатність визнати, що якийсь об’єкт, скажімо, текст [витвір мистецтва чи інший об’єкт культури, моральна ситуація, релігійний об’єкт та ін. – *Т. Д.*] хтось може зрозуміти краще, ніж я. Я здатен усвідомити, що ідентичність цього об’єкта і розмаїття даних мені проявів є дуже

туманними й розмитими порівняно з тим, що вловлює мій колега, який витягає з тексту такі речі, які я навряд чи відкрив би самотужки.<sup>1</sup>

Таким чином, справжнє розуміння речі здобувається на довгому шляху унаочнення її, на якому ми інтерсуб'єктивно актуалізуємо її істину.

Беручи до уваги епістемологічне становище людини, змальоване феноменологією, поцінування інших культур у їхній «інакшості» мало б ґрунтуватися на сприйнятті культурного розмаїття як різних і автентичних шляхів, ідучи якими люди сприймають, пізнають спільний для всіх світ і формують своє ставлення до нього. Водночас справжнє визнання іншої культури можливе лише за умови, що ми переконані в тому, що всім нам, кожному у своїй культурі, залежить на віднайденні однієї і тієї самої істини, яка перевищує межі кожної культури й навіть межі всіх їх разом узятих і вимагає від нас смиренної скромності в наших претензіях на її розкриття. Культури заслуговують на визнання не тому, що вони однаково погані чи безнадійні у своїх намаганнях наблизитися до істини, і не тому, що, мовляв, немає жодної істини, а тому немає до чого наблизитися, як це обстоюють різні форми культурного релятивізму. Кожна окрема культура заслуговує на визнання й шану тільки тоді, коли вона стає втіленням прагнення до істини її носіїв, коли вона намагається поділитися своїм доробком і, найважливіше, бажає, хай навіть і не безкритично, прислухатися до досягнень інших культур. Тільки в такому разі культура залишатиметься культурою, а не ідеологією, якій залежить не на самій істині, хай якими шляхами можна наблизитися до неї, а на *своєму* обмеженому й вузько конфесійному тлумаченні цієї істини.

Ще однією передумовою справжнього і взаємного визнання (а не тільки толерантної байдужості) культур є їхня готовність визнати, що між ними можуть бути відмінності щодо того, наскільки успішно та чи та культура зуміла унаочнити істину речей. Якщо феноменологія має рацію щодо змалювання особливостей нашого пізнавального відношення до світу, ми не можемо уникнути висновку, що часто немає іншої ради, як «чекати на відповідну особу [а отже і культуру чи релігію – *Т. Д.*], відповідну нагоду для унаочнення істини... Ми не рівні, коли йдеться про унаочнення... Ми не є рівними, коли йдеться про висвітлення істини речей»<sup>2</sup>.

Сказане не означає, що існують нижчі і вищі культури. Воно означає, що культури можуть відрізнятися щодо здатності унаочнювати істину й наближати людину до неї. Якщо всі культури рівні, то не в значенні, який вкладає в цей вислів культурний релятивізм. Вони рівні в тому значенні, що немає такої культури, від якої не було б чого навчитися. Однак вони різні в тому, що одній культурі може вдатися виявити окремі істини, які можуть залишатися прихованими й туманними для інших культурних горизонтів<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Robert Sokolowski. *Introduction to Phenomenology*. – Cambridge: Cambridge University Press, 2000, с. 32.

<sup>2</sup> Там само, с. 165.

<sup>3</sup> Цікавим прикладом тут може послужити християнство, до характерних відкриттів якого можна зарахувати унаочнення особового характеру людини, усвідомлення Бога як Творця, висвітлення справжньої природи смирення й чимало іншого. Усвідомлення існування таких істин, яких – за висловом Папи Римського Івана Павла II – «розум міг би так ніколи й не відкрити, якщо б був полишений тільки на власні сили, навіть якщо ці істини й не є принципово недоступні для його природного пізнання», дозволяє говорити про феномен

Хибно вбачати щось образливе чи зверхнє в ствердженні факту, що певна культура в ході історичного розвитку стала успішнішою у відкритті та втіленні якоїсь універсальної цінності, а тому заслуговує бути перенесеною на ґрунт інших культур. Якщо взяти людську свободу як приклад такої цінності, то факт, що вона була найвиразніше унаочнена й найпослідовніше реалізована в західній культурі, не робить зі свободи тільки західної цінності, нібито непридатної для інших цивілізацій.

Те, що окремі істини можуть проявитися “у своїй чистоті” лише в певному культурному середовищі, у жодному разі не применшує значення вістки інших культур. Він лише підтверджує феноменологічне висвітлення ще однієї особливості пізнавального становища людини у світі, яку Макс Шелер досліджував під назвою «соціологія знання». На його думку, всі можливі обставини людського життя, включно з історичними та культурними умовами, можуть впливати на можливість чи неможливість унаочнення тієї чи іншої істини в людській історії в той чи інший момент. *Не сама істина як така, а відкриття чи поява її залежать від історичної або культурної свідомості.* Тож не дивно, що певні культурні горизонти можуть сприяти проявові істини, коли речі немовби засвічуються в людській свідомості такими, якими вони є насправді, тимчасом як інші культурні середовища можуть стояти на заваді такому проявові. Щоб помітити й визнати якусь цінність, часом треба налаштувати власну культуру на звучання інших культурних горизонтів, позбуваючись перешкод на шляху до досвідного відкриття, а не просто запозичення чи механічного перенесення цієї цінності. З такої перспективи по-новому виглядають роль і значення традиції в людському житті. Відкидання традиції може призвести до остаточного заблокування унікальних джерел досвіду. Адже лише через традицію ми можемо ввійти в живий контакт з дійсністю.

Культуру можна називати «релятивною» тільки в сенсі відмови її носіїв від наголошення на ексклюзивності свого світосприйняття<sup>4</sup>. Чи може окрема культура зійти на манівці у своєму світосприйнятті? Безумовно, так. Можна говорити про культурні галюцинації та омани. І, як це нерідко трапляється в людській історії, та чи інша культура часто не знаходить у собі достатньо духовної енергії, щоб випробувати й скорегувати своє бачення світу. А тому різні культури потрібні одна одній, якщо вони хочуть залишатися

---

«християнської філософії» – не в значенні філософії християн, а в значенні систематичного осмислення шляхом філософського дослідження тієї дійсності, реальну й живу присутність якої відкрила для людського розуму саме християнська віра та християнська культура.

<sup>4</sup> До речі, твердження про правдивість власного світосприйняття не обов'язково має означати претензію на ексклюзивність цього світосприйняття в тому сенсі, що вже більше не існує жодної істини про дійсність, яка не знайшла висвітлення в цьому світогляді, або в значенні, що всі інші світогляди наскрізь хибні й не мають жодного відношення до істини буття. Таке твердження може бути висловом переконання, що шлях, на якому ми перебуваємо, з певністю веде нас до істини й спасіння (не тому, що це *наш* шлях, а тому, що це *істинний* шлях). Водночас це переконання не заперечує того, що наше просування цим шляхом може бути вдосконалене відкритістю та увагою до інших шляхів.

У цьому сенсі наголошення на істинності християнського об'явлення не означає приниження інших релігійних традицій. Воно радше зобов'язує самих християн із більшою увагою та відповідальністю *являти* світові християнську перспективу з надією, що інші люди, натхнені їхнім прикладом, добровільно захочуть подивитися на дійсність їхніми очима. Окрім того, будучи переконаними в повноті Божого Об'явлення у Христі, християни не стверджуватимуть, що *наше розуміння* цього об'явлення тут, на землі, коли-небудь може втішатися подібною повнотою. У своєму розумінні Христа та Його Об'явлення людина завжди перебуває *в дорозі*, приймаючи будь-яку допомогу, навіть якщо вона надійде від інших релігійних культур і традицій.

відданими своїй основній меті – допомогти людині виринути з її безпосереднього і приватного оточення й зустрітися зі світом, який є завжди одним спільним світом.

Культура є плодом і вираженням цієї зустрічі зі спільним світом. Вона виникає як відповідь групи людей на світ, що постає перед ними. Як уже згадувалося, без переконання, що існує спільний, один для всіх світ неможливо вшанувати іншу культуру й визнати її цінність. Інакше найбільше, на що ми були б спроможні, – це цікавість туриста. Лише за умови існування спільного світу інша культура може по-справжньому зацікавити нас, бути для нас привабливою як матриця, що запрошує нас подивитися на спільний світ з іншої перспективи.

Культурна співпраця та взаємообмін є необхідною умовою будь-якого поступу в людському пізнанні світу. Цікавим в цьому аспекті, на думку Лешека Колаковського, є приклад євреїв, які здобулися на визначні духовні досягнення в контексті західної цивілізації. Цей приклад свідчить, що «зовнішня» позиція або “невлаштованість” у домінуючому культурному середовищі (яке за означенням обіцяє своїм носіям почуття безпеки у світі) інколи може мати значні переваги щодо прокладання нових шляхів світосприйняття і світорозуміння.<sup>5</sup> Якщо подивитися з цієї перспективи, то глобалізація – як перетворення світу на «глобальне село», у якому внаслідок неминучого зростання контактів і зв'язків можна сподіватися, що нам вдасться побачити світ очима навіть найвіддаленіших сусідів, – може принести людству чималу користь.

### **Релігійна перспектива**

Розглянемо тепер ще одну передумову, прийняття якої загострює нашу свідомість потреби в культурній множинності та розмаїтті.

На противагу численним напрямам сучасної філософії, феноменологія з новою силою аргументації наголосила на класичному переконанні всіх великих умів філософської традиції, що людина є істотою, здатною жити й діяти у світлі правди, бути носієм її та поводитися відповідно до неї. Людина є істотою, відкритою на істину, і ця відкритість на істину в пізнанні є тим, що робить нас людьми. З іншого боку, людина залишається скінченною істотою, а тому її пізнавальне відношення до дійсності позначене цією скінченністю. Та сама людина, яка покликана унаочнювати істину, повинна визнати, що вона і її розуміння істини є скінченними.

На жаль, у різні часи й у різний спосіб людина не переставала виявляти схильність до забуття цієї засадничої правди, раз у раз впадаючи в ілюзію власної самодостатності. Особливого поширення погляд на людину як мірило всіх речей набуває в новітню добу. Зовсім не випадково однією з характерних прикмет того часу стає процес так званого «відчарування» світу. У цьому новітня доба свідомо відмовляється від християнської спадщини, де цілий світ мислився сповненим сенсу. Як творіння Божественного Логоса,

---

<sup>5</sup> «...На них (євреїв) туземні племена дивилися як на чужорідне тіло, і, мабуть, саме цей непевний статус, брак чітко визначеної ідентичності дозволив їм *бачити й запитувати більше*, ніж це робили ті, хто почувався добре й комфортно у своєму успадкованому та природному пережитті приналежності. Аж хочеться сказати, що це саме антисеміти стали тими, хто великою мірою спричинився до надзвичайних досягнень євреїв, оскільки, позбавляючи їх можливості досягнути *моральну та інтелектуальну безпеку*, характерну для племінного життя, змушував їх залишатися в привілейованому статусі тих, хто ззовні» (Leszek Kolakowski. In *Praise of Exile // Modernity on Endless Trial*. Chicago – London 1997, с. 57).

світ уважався вмістилищем логосу, відкритим для людського розуміння. За таких умов завданням людини ставало відкриття цього сенсу та встановлення відповідного стосунку до світу. З початком же новітньої доби творіння поступово перетворюють на сирівець і знаряддя людських проєктів. Світ уже не мислиться сповненим наперед заданого сенсу, котрий слід відкривати, визнавати й шанувати. Вважається, що пристосовуючи дійсність до своїх потреб та свого стилю буття, людина витворює весь сенс і проєктує його в зовнішні речі, включно з установленням того, у чому полягає добро і зло, правда і лжа, сакральне і мирське. Світ як корелят прагнення людини до влади стає середовищем, у якому все менше місця відводиться для моралі і релігії. Моральна та релігійна лексика все ще належать до мовної звички сучасної людини (епохи модернізму), але за цими термінами часто нічого не стоїть. А передусім моральна і релігійна дійсність перестає бути змістом людського досвіду. Відмова від засади пошуку істини, від людського покликання будувати своє життя у світлі правди призводить до нічим не обмеженого тріумфу засади сили. “Чия сила, того й правда”.

Осягнення по-справжньому людяного і культурного співіснування людей безпосередньо залежить від можливості звільнення від цієї привабливої, але оманливої ілюзії щодо своєї всемогутності. І, як видається, не існує кращої протидії будь-якому намагання проголосити тотальну самодостатність людини, ніж відкриття присутності святого в людському житті. У своїй статті «Помста святого в секуляризованій культурі» Лешек Колаковський наголошує, яку важливу роль може відігравати відчуття сакрального:

Зі зникненням [з людського досвіду] сакрального, яке накладало певні межі на можливості вдосконалення, досяжні у сфері мирського, виникає одна з найнебезпечніших оман нашої цивілізації – ілюзія, що людське життя витримає які завгодно зміни, що немає жодних обмежень для суспільних перетворень і що заперечення цієї здатності трансформуватися й вдосконалюватися рівнозначне запереченню тотальної автономії людини, а отже й самої людини. ... Утопія про людську необмежену автономію і надія коли-небудь осягнути безмежну досконалість є, мабуть, найвдалішим знаряддям самогубства, винайденим будь-коли людською культурою.<sup>6</sup>

Присутність святого наповнює наше бачення світу перспективою нескінченности. Ми починаємо розуміти, що істина не лише перевищує наші здатності, так би мовити, кількісно, – вона в принципі перебуває за межами тільки наших людських потуг. Тайна є не тимчасово нерозв’язаним завданням для людського розуму, а обличчям самої дійсности. Істина нескінченно перевищує все те, на що здатна окрема людина чи все людство в цілому у своїх пізнавальних пошуках. Буття завжди багатше, ніж ми можемо собі уявити.

Істина є не скінченною, а нескінченною. Істина має свій осідок не в наших словах, а в самому бутті. Вона належить Богові, а не людині. Відповідно, наше, людське розуміння істини завжди скінченне й обмежене, завжди потребує вдосконалення, завершення, доповнення, корекції.

Усвідомлення своєї скінченности перед обличчям Істини далеке від проповіді якогось культурного чи релігійного релятивізму, від проголошення, що всі культурні та релігійні шляхи однаково успішні (а скоріше, безуспішні) у наближенні людини до Бога.



Насправді саме культурний релятивізм, який обіцяє нам релігійний мир коштом відмови від життя у світлі правди, замикає нас у скінченному, легітимізує його протиріччя, замість того, щоб відкривати нас для нескінченного, яке є спільним для всіх. Парадоксально, але факт: культурний релятивізм не дозволяє сприйняти іншу релігію чи культуру як хоч і недосконалий, але все ж автентичний шлях до єдиної істини. Він стає на заваді сприйняттю іншої культури як такої, що може збагатити нашу власну перспективу скарбами свого знання й досвіду.

Хоч, з одного боку, досвід “святого” виконує частіше консервативну, аніж прогресивну функцію, тобто освячує й “консервує” вже усталені стилі життя й поведінки, закріплюючи традиційне, радше ніж стимулюючи нове<sup>7</sup>, усе ж визнання його як невід’ємної частини нашого культурного горизонту є життєво необхідним для будь-якого культурного обміну та поцінування. Присутність святого наповнює наше сприйняття світу перспективою істини, яка не є релятивною і не залежить від наших примх і бажань, наших життєвих цінностей та органічних потреб. Усвідомлення, що остаточний сенс речей, людини й цілого світу може проявитися лише в їхньому стосунку до Нетварного Буття, що істина є способом буття, а не витвором людини, в кінцевому підсумку може допомогти людині уникнути постійної спокуси поклонитися не самому Богові, а своїй, культурно та історично визначеній *idei* Бога, перетворюючи релігію на ідеологію на службі секулярних сил та їхнього нічим не обмеженого прагнення влади. Заперечення духу істини в усіх ділянках людської культури прокладає прямий шлях до того, що чільним принципом людського життя стає засада сили і влади, що врешті-решт завершується новим покріпаченням самої людини.

Беручи це до уваги, ми пересвідчуємося, що не можемо обійтися без допомоги інших людей, якщо хочемо залишатися щирими у своїх пошуках істини і буття. Якщо ми справді хочемо перерости межі своєї скінченности й досягнути всебічне розуміння дійсности, ми повинні доповнювати власні намагання унаочнити істину речей перспективами інших людей. Існування інших народів, інших культур є для нас постійним нагадуванням, що хай якою досконалою може бути наша власна перспектива розуміння буття, вона завжди може бути вдосконалена дружньою та критичною зустріччю з іншою перспективою.

Наприкінці цього розділу слід зазначити, що свідоме визнання власної обмежености та скінченности не має нічого спільного із самоприниженням чи якоюсь відмовою від будь-якого прагнення прогресу й розвитку. З одного боку, воно нищить утопічну й саморуйнівну ідею людської всемогутности і тим самим пробуджує тверезе усвідомлення, що кожний крок уперед в одному напрямку може означати крок назад в

---

<sup>6</sup> Leszek Kolakowski. *The Revenge of the Sacred in Secular Culture // Modernity on Endless Trial*, с. 72-73.

<sup>7</sup> Сприйняття саме цієї функції “святого” було у фокусі критики доби Просвітництва, чільні представники якої виступали за розв’язання всіх конфліктів на раціональних засадах, а не через апеляцію до традиції чи релігійних звичаїв. Парадоксально, але факт: заперечення людської здатности відкривати істину, а не витворювати її привело в остаточному підсумку до ще більшого утвердження засади сили, тобто закінчилося тим, чого намагалися уникнути будь-якою ціною, зокрема ціною правди. На думку Колаковського, після маргіналізації досвіду “святого” в європейській культурі агресія як спосіб вирішення культурних конфліктів не зникла, а просто змінила напрямок дії, а саме змістилася назовні через процес колонізації. Сталося навіть щось гірше. Посилання на *свій* досвід “святого” стали вживати для виправдання застосування сили й нових форм масового насильства, а релігія перетворювалася на служницю мирських інтересів людини.

іншому, не менш важливому напрямку. З іншого боку, це визнання закликає до етосу смирення й солідарності на протигагу етосові успіху й ефективності. Лише в такому разі буде можливо зорієнтувати людину на сприйняття дійсності в євхаристійному дусі, тобто не як інструменту для задоволення своїх потреб і забезпечення її самовиживання, а як Божого дару, що спонукає до служіння та вдячності. Смирення дозволяє нам виринути з удаваної самодостатності власної культури, учить зауважувати й цінувати «інше». Смирення дозволяє нам наблизитися до дійсності з відкритістю, а не агресивно. Іншими словами, смирення уможлиблює прояв істини в нашій свідомості й нашому житті.

### ***Універсальність та ідентичність: спроба вшанування універсальності***

Після з'ясування, чому множинність і розмаїття є невід'ємними категоріями людського життя, можемо перейти до обговорення питання універсальності й гомогенності. Чому, отже, нам потрібна універсальність, глобальність, спільність, гомогенність та ін.?

Різні автори більшою чи меншою мірою погоджуються з тим, що нам таки потрібен хоч якийсь універсальний горизонт чи вихідна точка. Вони усвідомлюють, що має бути щось, що єднало б людей, пов'язувало б їх між собою, попри всі можливі відмінності. Скажімо, Фукуяма намагається знову повернути в постмодерний лексикон поняття людської природи як точки єднання між людьми. На його думку, такі демократичні цінності, як особиста свобода, людські права, громадянська рівність, можливість участі в політичній владі, економічна свобода закорінені в природі людини, а тому мають бути поширені в глобальному масштабі. Так само Гантінгтон наголошує на важливості знаходження точок дотику між різними народами та їхніми культурами для налагодження взаєморозуміння й убачає ці універсальні цінності в загальнопоширеному неприйнятті тортур, зрадництва, статевого насильства над дітьми й жінками, знищення невинних людей та ін. На його думку, ці спільні цінності мають бути виокремлені з уже існуючих ціннісних порядків шляхом простого порівняння різних культур. Йому й на думку не спадає, що в якійсь окремій культурі можуть бути цінності, життєво необхідні для кожної культури, яка претендує на людський характер. Ще дальший він від думки, що ці точки дотику можуть скласти щось на зразок окремої універсальної культури.

Далі ми зупинимося на проблемі універсальності не безпосередньо, а немовби від протилежного. Треба ще раз торкнутися питання того, чим є і чим не є так званий «культурний релятивізм». Раніше вже згадувалося, що для справжнього вшанування розмаїття треба переступити обмеження культурного релятивізму й визнати, що через наші культурні горизонти ми в різний спосіб встановлюємо зв'язок з одним і тим самим спільним світом. До цього треба додати декілька нових міркувань.

У своїй статті «У пошуках варвара» Лешек Колаковський запитує, як далеко має заходити наше визнання й пошанування «іншости». До чого нас зобов'язує визнання унікальності «іншого» й потвердження його культурної ідентичності? Наскільки ми можемо погодитися з рівноцінністю всіх культурних горизонтів? Чи існує щось, що було б спільним надбанням усіх культур і що служило б передумовою взаємообміну між ними?

Чи існують межі визнання й potwierдження окремішності іншої культури, переступ яких означав би вже не визнання її легітимної інакшости, а потурання її варварству?

Під варварством, услід за Колаковським, треба розуміти замкнене на собі, самоізолюване й тому самовдоволене існування, наслідком якого здебільшого є ксенофобія та фанатизм. На противагу до цього, визначальною прикметою цивілізованої людськості є здатність до самотрансценденції, відкритість до «іншого», поцінування відмінностей, критична настанова до себе самого та своєї культури, відмова від власної виключности, готовність подивитися на себе з перспективи «іншого» тощо.

Таким чином, гострою проблемою, що постає перед кожною культурою, є питання, до якої міри обов'язок уникати власного варварства може вимагати від нас збайдужіння до своєї ідентичности або, ще важливіше, змушує погодитися на толерування чужого варварства. Чи можна вважати сумісним із духом пошани до інших культур толерування варварства, яке вряди-годи може виявлятися в їхніх проявах? Чи повинні ми залишити іншу культуру в спокої, навіть якщо вона виявляє всі ознаки самовдоволення й самоабсолютизації? Відповідь видається очевидною. Культура цивілізованої людськості, як вона була щойно означена, заслуговує на те, щоб бути універсальною і глобальною.

Культурний релятивізм тільки підсилює схильність до варварства<sup>8</sup>, яка є постійною загрозою для людини в її теперішньому стані. В одній зі своїх статей Колаковський запитує про критерії, за якими можна було б судити про цінність того чи іншого світоглядного переконання:

Існують форми переконання, які підсилюють ненависть, тоді як інші зміцнюють у людях любов. Кожен із нас, певна річ, несе в собі якийсь потенціал ненависти і любови, і будь-яке переконання може вважатися добрим настільки, наскільки воно здатне розбуджувати в нас енергію любови й послаблювати чи знищувати резервуар ненависти.<sup>9</sup>

Цей принцип слід застосовувати до всіх культурних проявів. Той факт, що вкрай часто ми керуємося щодо інших прихованими намірами та схильні поспішати з чіплянням ярликів мізантропства, а іноді й прямо зловживати цим, у жодному разі не повинен знеохочувати нас щодо виконання обов'язку при потребі таки давати оцінку тим чи іншим явищам культури й бути свідомими їхніх наслідків. Попри всі можливі обмеження й недосконалість, про які ми ніколи не повинні забувати, все ж таки ми здатні відрізнити як добро від зла, так і те, що зміцнює нашу здатність любити, від того, що спонукає нас ненавидіти. Зректися такої відповідальности означало б підігравати новим проявам тоталітаризму, гіркий плід якого людству вже довелося скуштувати у минулому столітті з виникненням і поширенням комуністичної та нацистської ідеологій.

Проблема, на яку наштовхується шляхетне бажання глобалізації універсальних цінностей, полягає в тому, що найчастіше інша культура пропонує себе не як щось, від

---

<sup>8</sup> «Коли ми розтягуємо наше щедre визнання культурного розмаїття на всі правила добра і зла й вважаємо, наприклад, що ідея прав людини є суто європейським поняттям, непридатним і незрозумілим для спільнот, які є носіями інших традицій, чи ми тим самим хочемо сказати, що американці не дуже полюбляють тортури чи перебування в концентраційному таборі, тимчасом як в'єтнамці, іранці чи албанці не мають нічого проти цього чи що їм це навіть подобається? ...Або, якщо вже говорити грубо, чи повинні ми погодитися, що різниця між вегетаріянцем і канібалом є тільки питанням смаку?» (Leszek Kolakowski. *The Idolatry of Politics // Modernity on Endless Trial*, с. 150).

чого ми можемо чогось навчитися, а як певна ідеологія або лише як об'єкт естетичного захоплення. Культура не є лише питанням смаку, як нас переконує в цьому культурний релятивізм. Вона передусім є герменевтичною матрицею, яка уможлиблює нам доступ до дійсності. Тут ідеться не про смаки, а про істину. Щоб уникнути небезпеки перетворення на чергову ідеологію, кожна культура мусить бути самокритичною та в деякому сенсі невпевненою у своїй успішності. Підтримувати цю тверезу невпевненість і саморефлексію – безпосередній обов'язок інтелектуалів. Без цього будь-який культурний обмін і визнання приречені на поразку.

Водночас взаємозбагачувальний культурний обмін можливий лише за умови, що обидві сторони чуються більш-менш певними у своїй ідентичності. Сучасна Європа може послужити добрим прикладом для унаочнення цієї думки. Скидається на те, що сьогодні Європа переживає кризу ідентичності. Збентеження й роздратування, які виявляють деякі європейці при зустрічі з американською маскультурою чи культурною ідентичністю іммігрантів, є психологічним ефектом довгого процесу поступової втрати специфічно європейської ідентичності. І цей механізм втрати ідентичності був запущений у дію етикою культурного релятивізму та культурного егалітаризму. Якщо ціною перемоги над власним варварством має стати збайдужіння до власного культурного коріння, то ми постійно відчуватимемо загрозу своєму відчуттю домівки, приналежності до тісної духовної спільноти. І, що найважливіше, ми можемо втратити імунітет до будь-якої форми чужого варварства, а тому вдаватися до самодеструктивної поведінки, характерної для особи, що позбавлена будь-якого відчуття власної ідентичності.

Європейці можуть повернутися до усвідомлення коренів своєї культури, навіть зазнаючи впливу космополітизму як викривленої форми глобалізації та націоналізму як прояву антиглобалізації і спотвореної форми самоствердження власної культурної ідентичності. Рокко Бутільйоне в праці «Європа як філософське поняття» визначає європейську ідентичність як єдність відкритості до універсальної істини з конкретним пережиттям цієї істини. Він наполягає на тому, що Європа є цивілізацією, яка може відкриватися на досвід інших народів, не відкидаючи при цьому власної культури. На його думку, Європа не є суто географічною територією. Це, перш за все, *філософський і культурний* феномен, заснований на визнанні та пошануванні двох фундаментальних людських цінностей – істини і свободи. І в цьому сенсі простір європейської культури простягається далеко за межі європейського континенту й охоплює багато інших країн та народів по цілому світу, яким вдалося втілити у своїх оригінальних культурах дух відданості об'єктивній правді та людській свободі.

Отож нашим завданням є зберегти рівновагу між універсальними цінностями і цінностями окремих культур, не впадаючи при цьому в спокуси тотального універсалізму та релятивізму. На це звертає увагу також Томас Фрідман у праці «Лексус і оливкове дерево», коли наголошує на важливості збалансованості вимог глобалізації та ідентичності. Фрідман здебільшого акцентує на економічних чинниках як рушійній силі глобалізації, символом якої для нього є японське автомобільне підприємство «Лексус». При цьому він чудово показує, що кожна людина має своє оливкове дерево, яке є

---

<sup>9</sup> Leszek Kolakowski. From Truth to Truth // *Modernity on Endless Trial*, с. 127-128.

символом її особистих прив'язаностей, її відчуття домівки, родинної теплоти, приналежності до тіснішої спільноти тощо. У цьому факті він не вбачає прояву античної чи середньовічної ментальності, чужої постмодерній людині, а вшановує його як вираження істотної конкретності людської особи, її особової ідентичності.

Людина як особа не може жити в невизначеному, абстрактному просторі без жодного особистісного прив'язання. У площині культури це означає, що ідентичність кожної культури виникає як вираження особової ідентичності людини. Вона має виразне антропологічне підґрунтя. Розмаїття локальних культур пояснюється як існуванням незгладних відмінностей між різними людськими особистостями, так і їхнім умінням спілкуватися та ділитися один з одним своїм особистим досвідом істини. Культура разом із притаманними їй прив'язаностями виникає з уміння людей «жити разом» і діяти разом у відповідь на прояви та виклики навколишньої дійсності.

Чи таке «співжиття» обмежене лише фізичною та просторовою близькістю? Звісно, ні. Про це свідчить поява більш всеохопних і водночас “дистильованих” культурних ідентичностей (цивілізаційні, національні, регіональні тощо), які переступають межі суто просторової близькості. Чи це також означає, що тепер, коли транспортні засоби й засоби передачі інформації уможливили більшу присутність інших людей у нашому, а нашу в їхньому житті, може постати навіть універсальна культура? Чому ні? На мою думку, немає жодних внутрішніх перешкод для цього процесу. Виникнення більш всеохопних і водночас “дистильованих” культур є частиною процесу органічного розвитку людського життя та людських взаємостосунків. Але це не означає, що зникнуть відмінності між різними культурними пластами. Відмінність, похідна від просторової близькості між людьми, залишиться і впливатиме на нашу залученість у життя інших людей, наше «життя разом». Наприклад, сім'я є і назавжди залишиться культурно найбільш “концентрованою” спільнотою, тимчасом як так звана «універсальна культура» завжди буде найрозрідженішим культурним явищем. Найважливіше – це створити такий клімат (як екзистенційний, так і правовий), у якому би одна культурна ідентичність не протиставлялася іншій.

На завершення варто ще раз наголосити, що справжнє пошанування розмаїття може відбутися лише на тлі визнання універсальності цінностей самотрансценденції, критичної самооцінки, відкритості й бажання жити у світлі правди. Тільки з цієї перспективи можна сприйняти іншу культуру не як випадкового перехожого, а як партнера й попутника на одному спільному шляху до істини.