

ПРОСВІТНИЦТВО: ІСТОРІЯ, КУЛЬТУРА, ІДЕНТИЧНІСТЬ

*Антуан Гарapon (модератор),
доктор права, генеральний секретар Інституту
фундаментальних досліджень юстиції (Париж),
член редакційної колегії журналу «Esprit».*

Дозвольте мені висловити радість від нашої зустрічі, тим паче, що попередні розмови виявили, що в нас більше спільного, ніж ми самі уявляли собі. Я маю на увазі і вибори — ваші та наші, і всі процеси, які в нас відбуваються. Ми вітаємо всіх наших колег, всіх друзів, що тут зібралися. І першою чергою, вітаємо посла Франції пані Ізабель Дюмон.

*Ізабель Дюмон,
Надзвичайний і Повноважний Посол Франції
в Україні, фахівець у галузі славістики
та політичних наук*

Поєднання Просвітництва з демократією: знайти нові відповіді

Для мене дуже приємно перебувати тут серед такої кількості, якщо можна так по-простому сказати, прекрасних голів. Також хотіла б привітати французьких учасників, моїх співгромадян, які приїхали, щоби взяти участь у цій дискусії.

Цей рік для нас дуже важливий. Ми святкуємо 25 років дипломатичних відносин Франції і України. Це 25 років обмінів, зокрема в інтелектуальній царині. Звісно, двадцять п'ять років — це замала відстань порівняно з тією, що відділяє нас від епохи Просвітництва, але коли ми щось розбудовуємо, а я гадаю, що ви саме це робите, це достатній період, щоб говорити про побудоване.

© С. БИСТРИЦЬКИЙ,
А. ГАРАПОН,
К. ГІЙОН-ЛЕКОК,
О. ГОМІЛКО,
І. ДЮМОН,
А. ЄРМОЛЕНКО,
В. ОМЕЛЬЯНЧИК,
О. ПАНИЧ,
М. ПОПОВИЧ,
С. ПРОЛЕСЬВ,
Ф. РЕНО,
2017

Звертаючись до проблематики нашої конференції — спадщини Просвітництва та ліберальної демократії, я, звісно, не змагатимуся з фахівцями у розкритті теми, але хотіла б сказати кілька слів. Франція має репутацію країни Просвітництва і водночас країни демократії. Це характерна риса Франції — поєднання просвітництва з демократією. І, на жаль, саме через оце поєднання, через прихильність до ліберальної демократії, Франція останнім часом разом з кількома іншими країнами стає мішенню для тих, хто волів би нівелювати демократію.

Можливо, хтось зі мною не погодиться, але я вважаю, що сьогодні — це випробування для нашої ліберальної демократії. Вона має знайти нові відповіді на події, які ми спостерігаємо, — для того, щоб утвердити таке необхідне поєднання свободи і безпеки.

У французькій моделі філософи вже певний час не перебувають у центрі політичного життя. І я хочу висловити побажання, щоб часи такої ролі філософів повернулися якомога швидше. І щоб це відбулося і у Франції, і в Україні, і по всій Європі.

В Україні, як ми зазначили, обмінюючись думками з колегами перед початком конференції, ми маємо суспільство бурхливе, освічене, — суспільство, яке прагне, щоб зміни сталися найближчим часом. Зараз я звернуся радше до своїх співвітчизників — повірте, що в Україні роздуми на цю тему — це дуже конкретне питання. А б навіть сказала, та й ви самі маєте побачити, що, на жаль, це питання життя і смерті. В цих роздумах (і я сподіваюсь, українські колеги зі мною погодяться) Франція виступає як світоч, що спрямовує наш рух.

Антуан Гаранон:

Пані посол, Ви висловили побажання філософам брати участь у політиці. Мені здається, що частково це побажання вже зrealізовано, адже наш президент є філософом.

Проте мені здається, що ми призабули власне спадщину Просвітництва, тож нам необхідно повернутися до його ідей. Наприклад, свого часу треба було повернутися до Античності, щоб розпочалася епоха Відродження. Так і зараз — нам необхідно повернутися до епохи Просвітництва, щоб оновити сучасні ідеї. Сенс наших роздумів стосовно доби Просвітництва — це віднайти знову ідеал Просвітництва і зробити його сучасним.

Мирослав Попович,

*доктор філософських наук, академік НАН України,
директор Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.*

Свобода і раціональність

Хочу висловити почуття великої радості від того, що сьогодні тут зібралось так багато людей, яким болить те саме, що болить і нам. У рамках нашого круглого столу, звичайно, не можна сподіватися на вичерпний аналіз теми,

яка викликала до життя багато прекрасних і полум'яних праць. Обмежуся одним прикладом.

Свого часу лідер українських і російських лібералів Михайло Драгоманов був студентом, а потім і приват-доцентом в Київському університеті. Його докторська дисертація була присвячена філософії історії Тацита. Власне я Тацита читав тільки через Драгоманова. Тому, якщо Драгоманов помилявся, я помилявся разом із ним. Так чи так, я був дуже здивований, коли взяв у руки цей підданий суворій царській цензурі твір, де Драгоманов стверджував, що Тацит посідав найліберальнішу й найдемократичнішу позицію у філософії історії. В чому ж полягала ця ідея, яка була забута, затоптана і в Україні, і в Росії настільки, що ми тільки тепер мусимо її відновити?

На думку Тацита, — так, як я сприйняв це за Драгомановим, — історія є просуванням вперед чи назад залежно від ситуації. Позиція Драгоманова була позицією боротьби за свободу. З погляду, зрештою, не революціонерів, а радше просто освічених людей, історія рухається вперед тільки тоді, коли рухається вперед інститут свободи. Інакше кажучи, свобода — це критерій: приймати якийсь соціальний проект чи не приймати його. Оце, як мені здається, і є найголовнішим уроком історії, який вже моє покоління було здатне усвідомити.

Для революціонерів і навіть для лібералів ХІХ століття головною метою було «нагодувати бідних». Сьогодні ми бачимо якийсь перегляд цінностей, пов'язаних із поняттями «свобода» і «добробут». Так, ми знаємо, що нам дуже далеко в цьому до Європи, але ми повинні чітко знати, що розв'язання таких проблем без запиту на демократію є неможливим в Україні, так само, як у Франції.

Антуан Гаранон: Дякую за дуже цікаве зіставлення добробуту зі свободою. Як зазначав Герберт Маркузе, інколи добробут може приспати свободу, нейтралізувати саме намагання мати її. Цей ризик характерний якраз для наших постмодерних суспільств, де відносний добробут, легкість і швидкість комунікації, хоч як це дивно, можуть інколи притлумлювати потребу у свободі.

Частина 1. Модерн, раціональність, ідентичність

Філіп Рено

Політика Просвітництва та європейська спадщина

Насамперед хотів би сказати, що для мене велика честь бути серед вас. І для мене велике щастя поговорити про європейську ідентичність та європейську спадщину саме у Києві — у місті, яке для мене дуже дороге і де в мене багато друзів, що поділяють мої політичні ідеали.

Почну із сучасного розуміння епохи Просвітництва. Коли говорять про філософію Просвітництва, часто згадують один з її основних девізів — «Sapere aude», тобто «Наважся знати» чи «Наважся на власну думку». Цей девіз символізує вступ до нової доби — доби автономії, незалежності, яка пориває з традиціями або, щонайменше, піддає їх критиці розуму. Саме про таке світобачення епохи Просвітництва свідчить сучасна її критика. Не заперечуючи проти такої позиції, хотів би поглянути на неї в контексті Європейської спадщини. Необхідно вписати добу Просвітництва в подальшу європейську історію й політику, визначити зв'язки між політичним лібералізмом і необхідністю існування інституцій. Це стосується також моральних та громадянських умов існування свободи.

Наприкінці доповіді я покажу, чому це положення європейського універсалізму підтверджує різноманіття нашого європейського досвіду, а поки почну з теми єдності й різноманіття Європи доби Просвітництва. Звернуся до двох авторів, перший з яких француз, другий німець, і обидва висловили слушні думки про те, що, на їхній погляд, може об'єднати Європу.

Француз Вольтер у своїй книзі «Століття Людовика XIV» змальовує стан Європи на період приходу до влади Людовика XIV і демонструє, що вже тоді має місце те, що пізніше назвуть «єдністю цивілізації». Вольтер казав: «Можна уявити християнську Європу аж до Росії як велику республіку, поділену на різні держави. Одні з них монархічні, інші аристократичні, деякі народні, є й змішані, але всі вони схожі в тому, що мають одну релігійну основу. Хоча ця релігія поділена на різні конфесії, усі вони мають однакові політичні права, невідомі в інших частинах світу. Спираючись на спільну систему принципів, європейські держави не роблять з полонених ворогів своїх рабів, вони поважають послів своїх ворогів, визнають верховенство права за будь-якого володаря, вони домовляються між собою про рівновагу та баланс влади шляхом переговорів, навіть у розпалі війни. Вони використовують і послів, і шпигунів, які можуть попереджати Європу і захистити слабкіші держави від поневолення сильнішими». Дуже цікаво бачити, як у Вольтера йдеться про такі принципи, як баланс влади та єдність цивілізації, адже саме це сьогодні вможливує існування Європи. Тож, хоча французів називають універсалістами, у Вольтера, як бачимо, є власне розуміння Європи. Для нього Європа — це Європа християнства.

А от у працях німця Імануїла Канта я вбачаю космополітичний підхід до Європи. Він визначає Європу схожим чином із тим, як греки відрізняли античну Грецію від варварів. На його думку, Європа — це свобода, але це свобода, підвладна законові. Саме це відрізняє її від анархії, де існує свобода, але відсутній закон, а також від деспотизму, де є влада й закон, але відсутня свобода. Кант вважає, що саме Європа має такий історичний привілей: вона є батьківщиною цього ідеалу «свободи за законом». Утім, він з'єднує вольтерівський європейський ідеал з ідеалом космополітизму: європейською, на його думку, є будь-яка країна, яка живе вільно й водночас за законами; вод-

ночас країна, навіть розташована на території Європи, не є європейською, якщо така «свобода за законом» у ній відсутня.

Розвиток ідеї про те, що Європа не має остаточних кордонів, ми зустрічаємо у різних мислителів, починаючи з XVIII століття й аж до нашого часу. Зокрема, схожу думку сформулював німецький феноменолог Едмунд Гусерль в епоху постання нацизму в Європі. Гусерль писав, що така країна, як Сполучені Штати, де визнано ідеали раціоналізму та свободи, фактично є європейською країною, натомість Німеччина, яка перебуває у центрі Європи, але відкинула ідеал «свободи за законом», навіть зруйнувала його, перестає бути європейською державою. При цьому Гусерль додає, що народ, який хоче жити вільно, але без законів, також не можна вважати європейським.

Тож що ми можемо називати європейською ідентичністю? Свою відповідь на це питання я вибудовуватиму десь посередині між тезами Вольтера і Канта. З одного боку, як писав Вольтер, існує певний європейський простір, історично й географічно обмежений, і раціональні правила цього простору не існують за його межами. Утім, цей специфічний історично-географічний європейський простір неможливо зрозуміти, не враховуючи Кантового космополітичного погляду.

Європейське уявлення про права людини має певні розбіжності з європейським баченням політичної Європи. Це бачення завжди ґрунтувалося на тому, що в Європі співіснували різні, відокремлені одна від іншої держави-суперниці. Водночас це різноманіття держав якраз і стримувало імперські домагання, а інколи зупиняло релігійні війни, що час від часу спалахували в Європі. Так, філософи є ідеальними космополітами, але слід визнати, що політично ми прив'язані до різноманіття наших держав.

Аби не надто спрощувати ці речі, додаю, що ідея «свободи рівних» набуває вельми різних тлумачень. Наприклад, існувала така модель республіканських італійських міст, яка ближче навіть до античності, ніж до сучасних моделей та до історії демократичних революцій — англійської, американської, французької. Є суттєва різниця між так званими англійським і французьким шляхом. Англійський шлях — це *rule of law*, тобто верховенство права, закону. Він ґрунтується на тривалій історії боротьби за права, точніше за те, що англійці позначають як *common law* — звичаєве право. Таке бачення свободи помітно відрізняється від французького підходу, де йдеться про розвиток суверенної держави через законодавчі заходи.

Друге питання — як відбувається такий поворот в Європі, як вона підходить до тієї точки, де починається епоха Просвітництва. Є два способи опису доби Просвітництва. Перший підхід представляє Ернст Касирер, представник німецького неокантіанства. Касирер говорить про безперервність та тяглість Просвітництва. За його словами, фундаментом такого постдекартівського раціоналізму є саме довіра до сили розуму.

Поль Азар у своїй класичній роботі «Криза європейської свідомості» (1936), навпаки, зазначає, що у XVII–XVIII століттях відбуваються ради-

кальні зміни нашої свідомості після цієї кризи основ європейського мислення. Якщо класичне мислення було раціональним, раціоналістичним і християнським, то мислення доби Просвітництва стало експериментальним. Спіноза та його сучасники є найкращими прикладами такого мислення. Поль Азар наводить таку цитату: «За життя одного покоління всі, хто мислив як ви, перейшли на спосіб мислення як у Вольтера».

Мій підхід до цього питання трохи єретичний: обидві зазначені позиції видаються мені справедливими. Вольтер розглядає себе як нащадка класиків, але він все-таки більше вірить у силу експериментів. Водночас цей поміркований діяч Просвітництва не є атеїстом і дає позитивну оцінку ролі християнства у розбудові Європи та створенні людини Просвітництва. Хоча бачення людської природи за доби Просвітництва дуже глибоко змінюється, люди можуть суб'єктивно залишатися християнами. Відбувається те, що один з літературних діячів тієї епохи називає «реабілітацією людської природи», коли притлумлюється ідея первородного гріха, послаблюється очікування на спасіння, а намагання мати земне щастя стає дедалі легітимнішим.

Цю трансформацію можна розглядати дуже довго, тому скажу лише таке: одним із її наслідків є те, що панівна антропологія XVIII століття в цілому стає набагато оптимістичнішою порівняно з антропологією XVII століття, яка породила і так званих гіперхристиян, якими були, наприклад, янсеністи, і водночас таких мислителів, як Томас Гобс.

На відміну від цього у XVIII столітті набувають поширення уявлення про те, що людина є не лише егоїстичною істотою, але також здатна на прояви емпатії, або, як говорив наш новий французький президент Емануель Макрон, людина здатна бути доброю до когось, а така здатність вже є передумовою моральності. У XVIII столітті протести Русо проти прогресу — це протести проти самої Просвіти.

«Дух Просвіти» присутній і в працях такого мислителя, як Імануїл Кант, який, з одного боку, ставиться до Русо дуже позитивно, а з іншого — рішуче пориває з ним. У праці «Критика здатності судження» він говорить про мистецтво й науку як інститути, що забезпечують можливість комунікації завдяки поширенню ввічливості й витонченості в суспільстві, роблять людину якщо не кращою в моральному сенсі, то хоча б більш цивілізованою, зменшують тиранію ідей та підготовлюють простір, де тільки розум матиме силу. Пізніше соціолог Норберт Еліас на декількох сотнях сторінок однієї зі своїх праць показав значущість зростання самоконтролю та самообмеження у розвитку цивілізації, а також величезну роль, яку в цьому процесі відіграє навчання.

Отже, є різні погляди на сутність прогресу за доби Просвітництва — у галузі мистецтва, науки й цивілізації загалом, і серед них ми виокремили позиції Вольтера та Канта. Відповідно, історія Європи — це, з одного боку, історія політичного поділу і зростання космополітичних тенденцій, а з іншого — розвиток форм навчання, які сприяють усталенню більш цивілізованих форм існування.

На завершення хочу запропонувати кілька міркувань про ідеї космополітичної Європи. Ідеться і про сучасне космополітичне бачення Європи, і про існування до нещодавніх часів окремих держав, розмежованих у політичному сенсі. Тут варто ще раз звернутися до Канта. Я завжди вважав, що Кант — це щось дуже абстрактне, проте дедалі більше розумію, що це дещо більше, ніж абстракція. У книзі «Антропология під прагматичним кутом зору», яка є не дуже відомою сьогодні, Кант подає описи різних народів, а також різних статей — чоловіків і жінок. Чимало наших сучасників дивляться на це трохи зверхньо: нібито Кант, створюючи цей текст, перебував у полоні стереотипів, від яких ми сьогодні звільнилися. Утім, мені здається, що ми маємо звертатися до Канта в цьому питанні, навіть там, де він думає не так, як ми сьогодні. Ми маємо зрозуміти, чому мислитель, який є, насамперед, теоретиком чистого розуму, є також теоретиком, за його власним формулюванням, різноманіття національних характерів.

У Канта це різноманіття національних характерів має космополітичний сенс з погляду постійного, безперервного миру. Водночас для нього це є універсалізацією республіканської конституції, тобто втілення тієї самої головної ідеї — «свободи за законом». Все це більш-менш збігається з тим, що ми сьогодні називаємо демократією. Кант є палким супротивником ідеї, яку пізніше назвуть «універсальною монархією», яка нібито має запанувати на всій Землі. Навпаки, якщо й можливий універсальний мир, стверджує Кант, то він можливий тільки тоді, коли всі нації приймуть республіканську конституцію. Проект постійного миру, за Кантом, передбачає уникнення універсальної монархії.

На його думку, природа надає людям дві головні можливості дати раду із цим: розмаїттям мов та релігій. Отже, для нього є фактом існування в Європі різних національних характерів, утім, він не вважає це перешкодою для політичного прогресу в межах «свободи за законом»; ба більше, саме це різноманіття запобігає створенню імперії в Європі. Для Канта відсутність політичної свободи заважає розвитку національного характеру. Нації як діти, вважає він, їхній характер не може розвиватися без закону, але ще більшою мірою він не може розвиватися без свободи. Для нього є абсурдом теза про те, що придушення політичної свободи може сприяти розвитку національного характеру, хоча і у XX столітті, і сьогодні є чимало мислителів, котрі вважають це можливим.

Резюмуючи, скажу, що призначення Європи полягає у русі до політичного поліпшення, завдяки якому вона здатна принести Закон не лише собі, але й усім іншим континентам. При цьому це призначення Європи не є імперським і ніколи не слугуватиме для придушення інших. У згаданих працях Кант змальовує якраз начала європейського імперіалізму, хоча він не є теоретиком цього імперіалізму. Європа — це континент, де взаємопов'язані ідеї свободи і примусу. Це означає, що будь-яка країна, що визнає ці ідеї, є потенційно європейською. З іншого боку, не можна забувати, що постання

космополітичної Європи — це процес, упорядкований та зумовлений законами національного характеру, зокрема, лінгвістичними чинниками, які є визначальними у нашому чутливому світі.

Звичайно, деякі з питань, що їх розглядав Кант, сьогодні є застарілими. Деякі з них можуть бути й неприйнятними для нас. Утім, ідеї Канта мають допомогти нам зрозуміти космополітичну Європу із усім її різноманіттям, а також зрозуміти, чому саме такий розвиток України невідривний від її намірів приєднатися до Європи.

Антуан Гаранон: Я хотів би сказати, що саме в такому контексті я зрозумів для себе, що таке оптимізм. Це усвідомлення того, що криза мислення в тодішній Європі з усіма її страхами та інші кризи XVII століття якраз і передували епосі Просвітництва.

Євген Бистрицький

Ідентичність і межі філософії Модерну

Насамперед я б хотів повідомити наших французьких колег та нагадати нам самим про одне сьогоднішнє відчуття українців, принаймні тих, хто зараз є серед волонтерів, які допомагають нашим військовим, тих, хто буває на лінії фронту, й тих, хто на цій лінії безпосередньо протистоїть сепаратистам і російській агресії. Трансформоване у соціально-політичну ідею це відчуття звучить так: ми перебуваємо на фронтірі, на передовій лінії, яка ніби, *als ob*, захищає Європу від того, що можна назвати авторитарною консервацією напіврадянського режиму. Тому я дозволю собі відволіктися від описового формулювання загальних принципів просвітницького бачення Європи, не буду згадувати велику Кантову просвітницьку ідею вічного миру або відсилати вас до не менш просвітницької ідеї, висунутої Гусерлем у «Віденській лекції» та «Кризі європейських наук», — ідеї відродження Європи на ґрунті європейської інтелектуальної традиції та духу «справжньої філософії». Список тих видатних філософів, яких можна згадати у контексті теми Просвітництва, досить довгий. Тому я спробую розвинути комплекс відповідних питань, спираючись на окремих, класичних, філософів, виходячи із нашого власного партикулярного досвіду ідентичності та наявних спроб його раціоналізації.

Наведу один пречудовий приклад із Фейсбуку, який у ці дні живо обговорює українська спільнота і який стосується нещодавньої зустрічі двох президентів — Макрона і Путіна. Йдеться про згадування з боку Путіна французької королеви Анни, київської князівни XI століття, котра, як ви знаєте, стала французькою королевою та праматір'ю численних королів Франції. Путін, нічого сумняшеся, заявив, що це фактично російська представниця у Франції. У нас піднялася локальна хвиля обурення, яку помітили й за кордоном. Наш міністр закордонних справ у відповідь сказав, мовляв, тоді, ми можемо собі привласнити й Пушкіна. Далі в українському

сегменті Фейсбуку виникла суперечка з активним використанням термінології ідентичності, а саме почали говорити про те, що сучасна національна ідентичність виникла у модерні часи, і тому можна стверджувати лише те, що Анна була донькою київського князя, а модерна Україна має на початку своєї неперервної історії саме Київську Русь. А отже, спроба російської ідентичності в обличчі Путіна привласнити французьку королівну — це ще один приклад гібридної війни та пропаганди.

Я навів цей приклад, щоб дати зрозуміти, що у нас зараз поняття ідентичності вживається як ходове, як повсякденне. Понад те, тривають дискусії в термінах *політики ідентичності*, яка обговорюється на рівні буденних суперечок та обговорень. Тому це дає мені право міркувати не лише згадуючи класиків, а й виходячи з повсякденного досвіду української громади, звернутись до філософського поняття ідентичності на тлі власного колективного досвіду переживання ідентичності. Та у зв'язку з цим — показати його більш складний, ніж ми це бачимо у повсякденному дискурсі, трансцендентальний характер. А також — згадати ті клопоти, які виникають з ідентичністю, і тут я згадую книжку Вінсента Декомба, нещодавно перекладену українською¹. Спробую показати, із чим стикається модерний підхід, навіть підсвідомо присутній, як ми бачимо, у повсякденному дискурсі, а також те, що Габермас називає філософським дискурсом Модерну², коли йдеться про поняття ідентичності. І тут мені знов доведеться згадати про вічного Канта, звернувшись до його теорії уяви, й далі в цьому контексті трохи заторкнути екзистенційний характер, або екзистенційний вимір ідентичності. Нарешті, я спробую з'ясувати, як нам поводитися з тими клопотами ідентичності, на які ми наражаємося і ще наражатимемося.

Окремо зазначу для наших французьких гостей, яким, можливо, це мало відомо, що зараз ми у розмовах, особливо коли критикуємо поняття «русского мира», роздмуханого російською пропагандою в умовах агресії проти України, говоримо про Україну або український світ як про певний абсолют — уявляючи та відчуваючи цю «абсолютність» так само, як поняття абсолюту розуміла класична європейська філософія. Думаючи про це, я навіть дозволив собі на європейській конференції сказати, що «після Майдану Україна стала вічною» — у сенсі неможливості тепер викреслити зі світової історії Україну як самостійну культурну ідентичність.

Але варто почати з базових упереджень щодо ідентичності, щодо поняття ідентичності та взагалі сучасного явища ідентичності. Перше, одне з суттєвих упереджень, що супроводжує це поняття, — це модерне і просвітницьке уявлення, яке триває й сьогодні, — про принципову можливість раціонального планування і поліпшення крок за кроком організації суспільства

¹ Декомб В. Клопоти з ідентичністю. — Київ: Стило, 2015.

² Descombes V. The Philosophical Discourse of Modernity. Twelve Lectures. — Cambridge: The MIT Press, 1995.

аж до розв'язання усіх загрозливих — класових, міжконфесійних, міжетнічних тощо — суспільних та міждержавних протиріч та досягнення вічного миру в глобальному розумінні. Ця ідея дієвого розуму, комунікативної раціональності існує, вона прекрасна. Люди намагаються вести та ведуть переговори на засадах раціональності. Але війни та жахливі за рівнем насилля локальні конфлікти продовжуються. Друге ключове упередження — це уявлення ідентичності (тут уже йшлося про антропологію Канта, його поняття національних характерів) як характеристик, немовби речових, предметних, котрі існують так само, як і властивості будь-яких речей, і є притаманними певній групі людей, певній національній спільноті. В наших мас-медіа, в літературі дуже люблять цитувати історика Мішле, який у листуванні з Олександром Герценом дозволив собі написати про росіян таке: росіянам бракує істотної ознаки людяності — морального чуття, чуття добра і зла; істина і правда не має для них сенсу тощо. Водночас в соціальних мережах у дописах росіян ви можете знайти узагальнення національного характеру українців, ототожнюваного з фашизмом, націоналізмом — всім тим, що вказує на їхні негативні риси. Це пов'язане з тим, що можна назвати запитом ідентичності і що ми переживаємо, за словами Ізабель Дюмон, як проблему життя і смерті у нас, в Україні.

Ідеться, власне, про політику ідентичності. Я назвав би український дискурс щодо політики ідентичності не клопотами з ідентичністю (troubles), а збуреною ідентичністю (disturbed) чи навіть конфліктом, війною ідентичностей, що я зауважив у передмові до перекладу книги Леонідаса Донскіса³. І з цього пункту, гадаю, можна почати думати вглиб про поняття ідентичності.

Відштовхуючись від згадки про модерну націю та ідентичність, що прозвучала у контексті суперечки про королеву Анну у Фейсбуці, я звернувся до філософа, який якраз і говорить про модерні клопоти. Ви читали передмову до «Феноменології духу», і думаю, знаєте, про що йдеться. І Гегель у цій видатній передмові точно ставить питання ідентичності у зв'язок із поняттями і Модерну — Нового часу, і Абсолюту. Він не говорить в термінах сучасної мови про «філософію Модерну». Замість цього він використовує рівнозначне поняття *нового часу*, *neurer Zeit*. Так само зі зрозумілих причин він використовує не в сучасному вигляді поняття ідентичності, *Identität*, а веде мову про *Sichselbstgleichheit*, тобто про «самому собі рівне» в контексті розмови про суб'єкт, який тоді стане дорівнювати собі, коли опанує субстанцію, коли стане субстанційним⁴. Цікаво, що пізній Гегель згадує час «Феноменології», як час *пригод думки*, волі та мужності у відстоюванні істини, коли

³ Бистрицький Є. Збентежена чи збурана ідентичність // Донскіс Л. Збентежена ідентичність і сучасний світ. — Київ: Факт, 2010. — С. 6–14.

⁴ Див.: Hegel G. W. F. Phänomenologie des Geistes. Vorrede. — <https://www.marxists.org/deutsch/philosophie/hegel/phaenom/vorrede.htm>

треба було виступити проти пустоти манерності та заялжених тривіальностей, задля відтворення ясних елементів того «абсолютного змісту»⁵. Це трохи схоже на сьогодишнє використання поняття ідентичності, зокрема апеляцію до нього як певного національного абсолюту, та необхідність його критичного аналізу.

Я поєдную звичайне поняття ідентичності як самототожності з використанням цього поняття в нашому, наведеному вище, прикладі. Тут воно використовується як таке, що відноситься до цілого (держави, народу) як поняття, що дорівнює сутності цілої спільноти. Крім того, йдеться про модерну спільноту — націю, яка усвідомлює чи самоусвідомлює себе як єдиний суб'єкт права, скажімо, норми підданства. Ми з вами зустрічаємо це, коли перетинаємо кордон і кажемо про своє підданство, громадянство, відповідаючи на питання ідентичності: Хто ви? До якої національної спільноти належите? Тобто у модерній державі, нації, про яку йдеться як про певну тверду основу національної ідентифікації, є те, що ми можемо назвати, вслід за Гегелем у «Філософії права» універсальною суб'єктивністю, універсальним суб'єктом або «реальністю субстантивної волі як чогось раціонального в собі і для себе»⁶.

Чому Гегель? Наразі з нашим досвідом збуреної ідентичності запитаймо класика, як він розв'язує питання досягнення уніфікації у єдність, творення колективної самототожності, ідентичності за його історичних обставин суспільних криз у Німеччині початку XIX століття. Це він у Передмові до «Феноменології духу» прямо порушує питання про народження Нового світу, Модерного світу, його істини як питання ідентичності. Він говорить про це в термінології свого часу: «абстрактна всезагальність (die abstrakte Allgemeinheit, що має значення громадськості, універсальної спільноти) підтримується та захищається, щоб стати Абсолютом»⁷. І в наступних параграфах, говорячи про відмінність філософії Модерної доби, Гегель формулює поняття субстанції, яка, по суті, є суб'єктом⁸. Якщо згадати контекст, в якому написано «Феноменологію духу», — це здійснення хвилі патріотизму після наполеонівської навали і намагання сконструювати, я дозволю сказати собі так, цілісну Німеччину.

Якщо далі прояснювати ці побудови філософа, то у філософії права Гегель розвиває міркування про те, в який спосіб суб'єкт стає субстанційним. Юрген Габермас вказує на це ототожнення індивідуальної волі суб'єкта

⁵ Див.: *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline. Part I: Science of Logic. Preface to the first edition.* — http://assets.cambridge.org/97805218/29144/excerpt/9780521829144_excerpt.pdf

⁶ Цит. за: *Habermas J. The Philosophical Discourse of Modernity. Twelve Lectures.* — Cambridge: The MIT Press, 1995. — P.40.

⁷ Див.: *Hegel G.W.F. Phänomenologie des Geistes. Vorrede.* — <https://www.marxists.org/deutsch/philosophie/hegel/phaenom/vorrede.htm>.

⁸ *Ibidem.*

з інституційним порядком держави як на ознаку *філософії суб'єкта, філософії суб'єктно-центрованого розуму*⁹. Ми знаходимо опис такого розв'язання проблеми уніфікації у «Філософії права», де йдеться не лише про єдність партикулярного громадянського суспільства, незалежних неурядових асоціацій і всезагальних інституцій держави. Там само йдеться і про феномени власне культурної ідентичності — моральності (*Sittlichkeit*) — про етос, етичний порядок (*Sitten*) також як субстанційну характеристику. «...У цій ідентичності загальної й особливої волі з волею партикулярною право і обов'язок зростаються», — зазначає Гегель¹⁰. Отже, на кін виходить розумний, самосвідомий, романтичний індивід, якому в модерній державі вже не можна нав'язати силоміць, насиллям лояльність до цілого — держави чи спільноти. Набуття ідентичності може бути лише іманентною справою самого індивіда-суб'єкта.

Ми з вами знаємо, як Гегель розв'язує цю проблему у «Феноменології» — через діалектику суб'єкта і субстанції, коли суб'єкт проходить шлях просвіщення, *Bildung*, отримуючи самосвідомість від пізнання історичних опредметнень власної субстанції на підставі досвіду, що єднає у самому собі різницю між партикулярним і цілим. Всі інші способи уніфікації, ґрунтовані на позитивному праві, на догматизмі нав'язування субстанційних характеристик цілого, як-от у нас часто-густо намагаються розбудувати ідентичність через прийняття обмежувальних для свободи думки законів, є насильницькою уніфікацією, внаслідок чого така «ідентичність, яка мала б бути абсолютною, є незавершеною». Ідеться про «філософію, що розуміє себе як місце, де розум, як абсолютна сила уніфікації, виходить на сцену». — розум, який здатний змінювати світ як свій предмет-об'єкт на засадах науки¹¹.

Не втримаюсь, щоб не сказати, що саме у цьому підході Гегель задає важливу для радянського марксизму парадигму розуміння ідентичності як уніфікації («єдиний радянський народ»). Я не маю змоги простежити тут, у який спосіб це розуміння уніфікації цілого, суспільства, переходить практично не зміненим як догматичний принцип — позитивне право — у радянську ідеологію. Я лише можу згадати разом із вами приклади насилля над українськими дисидентами за радянських часів за їхні спроби захисту природних фундаментальних прав людини. Вони відстоювали права людини насамперед задля визнання універсального права на сповідування цінностей власної партикулярної культури в умовах немовби культурної універсальності радянської (а насправді уніфіковувальної на російському культурному підґрунті) ідеології.

⁹ Див.: *Habermas J. The Philosophical Discourse of Modernity. Twelve Lectures.* — Cambridge: The MIT Press, 1995.

¹⁰ *Hegel's Philosophy of Right. Third Part: Ethical Life.* — www.marxists.org/reference/archive/hegel/works/pr/prethica.htm.

¹¹ *Habermas J. The Philosophical Discourse of Modernity. Twelve Lectures.* — Cambridge: The MIT Press, 1995. — P. 33.

Я звернувся до дослідження цієї Гегелевої тематики саме з боку Габермаса у його книзі «Філософський дискурс модерності», оскільки це дає мені можливість окреслити загальні принципи філософії Модерну стосовно поняття ідентичності. Для мене тут важливо зазначити відстоювання Габермасом головного принципу модерності — орієнтації на принципову здатність людини угрунтовувати ідентичності на усвідомленому раціональному ставленні «до», раціональному осягненні та плануванні нашого цілого, ідентичності. Незважаючи на критичне подолання філософської позиції суб'єктно-центрованого розуму, притаманної класичній філософії Модерну, з позицій «комунікативного розуму», Габермас перебуває у пошуках раціонально нормованої позиції, на підставі якої можна було б у принципі говорити про досягнення взаєморозуміння контекстів різних життєвих світів, різних ідентичностей. Це я вважав би достатньо коректним загальним сьгоднішнім формулюванням проблеми ідентичності у перспективі філософії Модерну.

Повторю про відчуття України, її національної ідентичності як деякого абсолюту. У філософії права Гегель говорить про моральнісність, про етичний порядок, який суб'єкт може опанувати, щоб стати ідентичним, піднятися до Абсолюту. І тут ще раз згадаймо слова Габермаса про розум як абсолютну силу уніфікації, що виходить на сцену разом із дискурсом Модерну¹².

Для мене є принциповим згадування Габермаса та його аналізу якраз цієї частини філософії права Гегеля. Габермас робить прорив у розумінні життєвого світу не тільки як смислового горизонту для самоусвідомлення персони. Життєвий світ (цілком можлива аналогія «життєвого світу» та «етичного порядку» Гегеля) від самого початку є продуктом спільного буття й конститується через мову і культуру; він задає вихідні інтерпретації (наперед-інтерпретації) комунікативній взаємодії. Саме завдяки комунікативній конституції життєвий світ надає можливість учасникам взаємодії досягати, за висловом Габермаса, «напів-трансценденції», тобто виходити за межі приватних, суб'єктивних позицій і досягати взаєморозуміння¹³, що й утворює єдність і тяглість культурних традицій «цього» життєвого світу. Втім, у модерному світі потрібна «трансценденція» за межі того чи того традиційного розуміння у зовнішні для життєвого світу «об'єктивний» і «соціальний» світи.

Габермас доводить регулятивну ідею виходу за межі партикулярної ідентичності до уявлення про універсальний дискурс, поширюваний за межі окремих життєвих світів. Глобальне вивільнення від залежності, від контекстів партикулярних культур надає можливість досягнути максимального нормативного консенсусу на засадах раціонально вмотивованих дій. Філософ

¹² *Habermas J.* The Philosophical Discourse of Modernity. Twelve Lectures. — Cambridge: The MIT Press, 1995. — P. 32.

¹³ Див.: *Habermas J.* The Theory of Communicative Action. Volume two. Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason. — Boston: Beacon Press, 1987. — P. 125.

ясно висловлює інтенцію, яка спрямувала вихідну думку його теорії комунікативної дії в перспективу принципової можливості раціоналізації життєвих світів. Раціоналізація, стверджує він, не спричинила б виникнення вільного від конфліктів світу, а втім, конфлікти з'явилися б «як вони є», тобто виявили б свої справжні мотиви. Конфлікти не мали б імунітету від дискурсивного іспиту їх на раціональність. У модерному світі соціальні норми мають стати предметом критичної рефлексії. Традиційні етичні норми партикулярної культури вже піддаються критиці під кутом зору сучасних норм права. Такий критично «оприявнений» життєвий світ міг би досягти сингулярної прозорості через свідомі дії зрілих акторів, які спрямовують комунікацію на дії задля успіху та взаєморозуміння. У модерному світі соціальні норми мають стати предметом політичної рефлексії разом із раціональним, і конвенційні, традиційні етичні норми партикулярної культури вже піддаються критиці з погляду сучасних норм права¹⁴.

Тут ми зустрічаємо, якщо говорити про соціальну систему та життєвий світ у їхній взаємодії, а також про прояснення у процесі комунікації прихованих передумов життєвого світу як горизонту дій, цілком модерне намагання Габермаса. Подібно до Гусерля (висловлю це так) він намагається тематизувати горизонт життєвого світу в одному цивілізованому баченні. Габермас розуміє життєвий світ як смисловий горизонт, який принципово може бути переведений у форму раціональну, пояснену, форму, з якою можна технічно працювати заради узгодження різнокультурних цінностей і смислів. Він визнає принципову можливість раціонального узгодження різних світоглядних позицій, які спираються на партикулярні сенси життєвих світів. У цьому пункті ми якраз наражаємося на те, що практика, зокрема й практика українського переживання ідентичності, вказує на якусь суттєву складність, якісь межі можливості досягати міжкультурного взаєморозуміння. Тому ми мусимо якимось чином, можливо, трансформувати модерне розуміння філософського досвіду, таку собі «зверхню» позицію суб'єкта у зв'язку з проблемою взаємодії різних культур, життєвих світів. Наша власна зануреність у відстоювання власного «абсолюту», практична неможливість подолати «напів-трансценденцію» заради повного виходу за межі смислового горизонту у відстоюванні власної ідентичності, вимагає звернення до іншого образу суб'єкта, ніж його пропонує модерна перспектива.

Я згадую при цьому не лише радикальний поворот Гайдегера від філософії суб'єкта до фундаментальної онтології — його вихідне поняття *Dasein*: існування самості людини, яка відноситься не до індивідуального *Я*, а до буття і до самого відношення (цієї самості) до буття. Маючи справу з відношенням, концепт *Dasein* вказує на подвійність людського існування: постійний вихід за межі у-світі-буття в *ек-статичному* або *ек-зистенційному* (*ek-sistence*) відношенні, водночас з фундаментальною належністю до світу

¹⁴ Ibidem. — P. 145.

в якості *у-світі-буття*¹⁵. Можна знову згадати тут «напів-трансценденцію» Габермаса. Я маю також на увазі й більш раціоналізоване поняття, сформульоване Чарльзом Тейлором, яке відбиває досвід, подібний до нашого. Він говорить про людину з її відношенням до світу як про *втіленого у світ агента дії* (*embodied agent*)¹⁶. Ця втіленість, неможливість принципово повністю відділити суб'єкта — людину як агента дії — від вбудованості, вкоріненості у світ, ставить перед нами філософську проблему — як осмислити цей тип досвіду.

Щоб якимось чином натякнути на можливість розв'язання цієї проблеми, я мушу перейти на більш соціологічний рівень міркувань. Я згадую Бенедикта Андерсона, його книжку «Уявлені спільноти». Він виходить із досить простого спостереження: ми живемо у спільноті, в дуже обмеженій її частині — серед своїх знайомих і родичів. Навряд чи ми можемо знати всю цю колективну субстанцію та скомунікувати з усіма, хто її утворює, у свідомо-наявний спосіб. Тобто ми ніколи не отримаємо, сказати б, ототожнення себе як суб'єкта з «абсолютом» спільноти так, як комусь дуже хотілось би. Отже, ми вимушені уявляти це ціле власної суспільності, нашу належність до неї, ідентичність, ми маємо її як щось уявлене. Але це уявлене зовсім не сфантазоване. Я нагадаю, якщо не помиляюся, Дильтає, який зазначав, що ознакою реальності є чинити опір. Ця уявлена спільнота, що існує і в нашій уяві, і, безумовно, поза нашою уявою, є для нас дуже субстанційною, є реальністю. Вона чинить невидимий, але реальний опір, спрямовуючи як активний агент наше розуміння світу, речей, саморозуміння і розуміння інших¹⁷.

Щоб поглибити питання здатності уяви, я мушу піти за Гайдегером і знов згадати великого Канта, його теорію продуктивної уяви¹⁸. Гадаю, що сенс цієї теорії полягає в тому, що також, можливо, можна назвати напів-трансценденцією, тобто, за Кантом, у своїй уяві як у схематизмі понять людина все ще перебуває у стані дотичності до сфери партикулярних речей, стосунків, у повсякденному світі, світі фактичності, втім, водночас, здатна піднятися, трансцендувати цей світ, залишаючись в ньому у модусі його схематизації, своєрідних контурів емпіричних речей і завжди уречевлюваних практичних дій. Очевидно, не розвиваючи цю тему далі, що я говорю речі, відомі з Гайдегерової праці, — говорю про постійний вихід людини за межі предметно-речевої фактичності — *es-static* — разом із неможливістю вийти за ці межі у тому сенсі, в якому про відношення людини до світу, суб'єкта до об'єкта думали у перспективі філософії Модерну.

¹⁵ Див.: *Dahlstrom D.O. The Heidegger Dictionary*. — New York: Bloomsbury, 2013. — P.71.

¹⁶ *Taylor Ch. Philosophical Arguments*. — Cambridge: Harvard University Press, 1977. — P. 22.

¹⁷ Див.: *Андерсон Б. Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму*. — Київ, 2001. — С. 27–45.

¹⁸ *Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysic*. — Klosterman Rote Reine, 2010. — S. 317.

Якщо ми спробуємо все те, що я позначив, прикласти до ситуації «клопотів з ідентичністю», то можна сказати, що ідентичність, оте уявне ціле, до якого ми відносимо себе, постійно проявляє себе в проективному вигляді, має завжди екстатичний, проективний характер. Цей проективний характер об'єктивує той спектр можливостей, який утворюється самою ідентичністю як загальною умовою можливості нашого буття у його належності певному світові. Ідентичність — це те уявлення про наше ціле, про той абсолют, який жодним чином не можна описати навіть нескінченністю конкретних характеристик. Якось у мене був досвід, коли один відомий журналіст просив розказати або пояснити: от як ви розумієте ідею України? Як йому це пояснити? Я міг би пояснити, як наші колеги французи, що це є і свобода, і примус, це демократія, це українська мова і культура, і дуже багато чого ще. Я думаю, що тут модерне рівняння, або модерний підхід, який би хотів все представити, я не скажу в уніфікованій формі, але в об'єктивованому вигляді, навіть якщо це загальні принципи та універсальні норми, в тому числі норми права, він не схоплює якраз того, що становить суть ідентичності. Вона завжди вислизає за межі об'єктивувального нормування, втім жорстко дає про себе знати за умов суспільно значимого вибору.

Тут я мушу спинити себе і сказати про те, що Україна переживає дві паралельні форми ідентифікації. Перша — це створення політичної нації, або нації громадян, громадянської нації, разом з сучасною системою та її підсистемами, про які так точно говорить Габермас. Проте водночас Україна переживає формування і становлення тієї ідентичності, яку я дуже умовно назву етнокультурною. І якщо говорити тут у термінах свободи, про яку згадували сьогодні і Мирослав Попович, і Ізабель Дюмон, розуміння свободи завжди пов'язане з переживанням ідентичності. Натан Щаранський у своїй нещодавній книжці «Захищаючи ідентичність» засвідчив, що дуже часто західні демократи й теоретики не розуміють, що національна ідентичність є необхідною підвалиною побудови демократії¹⁹. Я цілковито розумію небезпеку таких тверджень без подальших роз'яснень, тому що тут треба точно визначати баланс, межу між верифікацією ідентичності в тих догматичних судженнях, про які я казав на початку, і розумінням реальності ідентичності як загальної умови можливості бути та діяти.

А тепер кілька слів про те, як суспільно переживається ідентичність, як можна розуміти комунікативно-соціальне значення цього поняття у сучасному, *немодерному* сенсі. В цьому сенсі зустріч ідентичності «нас», належних до певної спільноти, коли ми зустрічаємо іншу ідентичність, особливо у формі такої проекції війни, як ми зустріли «русский мир», є показовою. «Русский мир» силоміць нав'язує себе, і в цьому сенсі це є той зовнішній привід, який активізує *проекцію* ідентичності у світ речей і вчинків, пред-

¹⁹ Defending Identity. Its Indispensable Role in Protecting Democracy. — New York: Public Affairs, 2008. — P. XI.

метних дій. Цю проекцію ідентичності «назовні» — від умови можливості до скеровування дій людей — можна назвати *проекцією рішучості*, повторюючи Гайдегерове поняття *Entschlossenheit*. Ми безпосередньо бачимо зараз на фронті, на українському фронті, як ми це побачили на Майдані, приклади рішучості захистити власну національну і, разом із тим, європейську ідентичність.

І тут я мушу повернутися до поняття ідентичності ще раз (до речі, ми можемо знайти цю тематику у Гегеля, а втім я краще згадаю статтю пізнього Гайдегера «Принципи ідентичності»²⁰). За всієї складності схоплення висновків, які її завершують, він говорить просту річ, а саме, що ідентичність — це не тільки віднесеність себе до якоїсь спільності, до чогось; це — тотожність нас самих, коли ми відносимо себе до себе і збігаємося із самими собою. Є велика підозра, що те, що можна назвати таким широким поняттям *збігу із собою* як виміру ідентичності, зокрема спільноти, *community*, дає відповідь щодо головного суспільного значення ідентичності. Вона задає загальний, суспільний смисл нашого буття і забезпечує основу нашої автентичності. Й тому йти на жертву — це захищати ідентичність, а значить і свою автентичність, а значить і свою свободу. Свобода ніколи не буде відтята від переживання ідентичності й завжди, по суті, є справою власної автентичності, справою персональної свободи.

Про проективність як вимір екзистенційного характеру ідентичності можна також говорити у термінах іншого, продовжу називати це так, екзистенціалу ідентичності. Говорячи про «клопоти ідентичності», я можу сказати, де вони починаються. Переживання ідентичності завжди турбується за те, щоби зберегтися, щоб відстояти, захистити себе. Турбота за свою субстанційність невіддільна від існування феномену ідентичності.

Іншою, важливою для нашої розмови, є така форма проективності ідентичності, яка у Гайдегера аналізується як *das Man*, усереднені пересуди, масові упередження. У цих термінах ми здатні зрозуміти ті невидимі антропологічні підвалини гібридної війни, які використовує і на яких спекулює російська пропаганда. Пропагандистська риторика російської навали, російської агресії — про «спільну культуру», про чудовий «русский мир», єдиний для «спільної історії народів-братів» більш ніж супроводжує військові дії. Така риторика створює уявний світ, який можна назвати через масмедіа світом пересудів, усередненого розуміння того, що відбувається під кутом зору російської пропаганди. Це форма проекції, зокрема проекції ідентичності, яка за певних умов здатна замістити її автентичне переживання. Замість переживання і розуміння останньої як умови можливості власного — автентичного — буття, пропаганда підміняє її гібридом: пропонуючи характеристики — цінності, звичаї, політичну систему, мову тощо —

²⁰ Heidegger M. The Principle of Identity // The Heidegger Reader. — Bloomington: Indiana University Press, 2007. — P. 284–294.

іншої культури в якості її (людини чи спільноти) «органічної» ідентичності. Саме на цьому тлі виникає *криза ідентичності* і — як наслідок — війна ідентичностей, кінцевою — «речевою» — проекцією чого є справжня війна за для фізичного знищення Інших.

Звичайно, ми можемо знайти й інші проекції ідентичностей. Але важливо мати на увазі, що культурну ідентичність, відрізняючи її певною мірою від політичної, варто розуміти як певне засадниче буття, але я не кажу про нього у класичних термінах субстанції. Варто дуже обережно говорити про ідентичність як про певну апіорну — «до» — форму переживання, те, що передує будь-якому свідомому досвіду, спрямованому на речі та людей, та інтендує буттєві смисли. Таке розуміння відрізняється від просвітницько-модерного, для якого принципово немає перешкод для кінцевого ототожнення ідентичності з її проекціями. Які, між іншим, з «не-модерного» погляду, що суперечить погляду Габермаса, є завжди і лише неповними. Як ми бачимо у нашому світі, можливість ідентичності бути спроектованою на «захист», «відсіч» іншому та іншим легко використовується для проектування війни в сучасному світі глобальної комунікації.

Навіть перші підходи до філософського аналізу феномену ідентичності вказують на небезпеку редукації людського буття лише до його предметно-речевих проявів, до наявних характеристик та сукупності таких. Сучасні проекти війни вказують нам, що ми входимо у світ, у якому виникає нагальна потреба у філософському розумінні онтологічної різниці, в даному разі ідентичності як умови можливості, з одного боку, та ідентичності як однозначного образу Іншого — з іншого. Без натренованого, зокрема — й особливо — політичного розуміння того, що інша культура та людина іншої культури є горизонт відкритих можливостей, а не однозначно довічний набір ціннісних та фізичних (психофізичних, звичаєвих та поведінкових тощо) характеристик, ідентичність задля проекту війни переможе. Війни за ідентичність зупиняють військовою силою і знаряддями просвітництва — міжнародними переговорами, й тих, хто не піддається такій технічній раціоналізації, карають за невивчені уроки фінансово-економічними санкціями. Проте цей невдалий досвід приборкання бунтівної ідентичності, який ми запозичили з часів Просвітництва і Модерну, має бути унеможливлений і на рівні теорії.

Завершую тим, що нам треба думати про переосмислення досвіду Просвітництва, досвіду раціоналізації, досвіду філософії Модерну. Лише спираючись на відштовхування від нього, ми будемо здатні переосмислити сучасний досвід колективного буття так, щоб він включав в себе проблему ідентичності, адекватні людині відповіді на виклики політики ідентичності. Над цим зараз ми працюємо, але моє завдання було показати якісь межі.

Антуан Гаранон: Тут доречно згадати визначення ідентичності. Ідентичність — це те, що ми не можемо відокремити від себе. А отже, це, як було сказано, є однією з умов, яка передує нам та зумовлює нас.

Тож звідси й перейдімо до обміну думками, до якого, сподіваюся, долучаться наші спікери та усі учасники круглого столу.

Дискусія

Олег Білий: Хочу навести як приклад дві події. Перша пов'язана з відомим каталонським архітектором Антоніо Гауді. Спількуючись із робітниками під час спорудження своїх шедеврів, він якось сказав, що каталонці відрізняються від іспанців так само, як греки від циклопів. Так він показав, що визнає спільну греко-християнську спадщину як основу об'єднання усієї Європи, але за винятком Іспанії.

Другий епізод пов'язаний з моїм відвідуванням Тауєру. Там під час дискусії провідник спитав у аудиторії, чи є серед нас французи? Ніхто не відгукнувся. Тоді він сказав: «Добре. Тепер можна поговорити відверто». Тобто, на кожному етапі ми бачимо Європу, але за деякими винятками. Це як японський сад каменів, де ми не можемо або не хочемо побачити один з каменів.

Але мені здається, що ми в нашій дискусії не помічаємо ще один камінь. Ідеться про такі поняття, як влада, війна, армія. В цьому сенсі Наполеон Бонапарт (якого, до речі, Гегель назвав Абсолютним духом на коні) об'єднав Європу двічі, причому зробив це краще, ніж утопісти на кшталт Імануїла Канта чи Жан-Жака Русо. Вдруге це відбулося тоді, коли консервативна монархічна Європа повстала проти Наполеона і згодом знову об'єдналася, але вже за винятком Франції.

Нарешті, ми є свідками так званого Brexit'у та знову бачимо, як один з каменів відходить за обрій. Постає риторичне питання: чи здатна Європа об'єднатися, якщо стратегія ізоляціонізму, яку сповідує Дональд Трамп, набиратиме обертів, якщо буде послаблено вплив НАТО і якщо Росія продовжить розгортати війну проти європейської цивілізації?

Також в мене є кілька міркувань стосовно виступу професора Євгена Бистрицького. Я би додав до сюжету, який він виклав, ще один дуже важливий аспект. Якщо спиратися на уявлення Фуко про системний комплекс влади та знання, треба визнати, що у процесі соціалізації ми завжди знаходимо себе заручниками того чи того складного комплексу «влада—знання». Друге, на що я хотів би звернути увагу, — це те, що поняття комунікації має бути конкретизовано, адже воно набуває дуже різних і часто протилежних форм — наприклад, війна — це теж комунікація.

Ольга Гомілко: В мене запитання до пана Рено, але воно може бути адресовано також панові Бистрицькому. Я повернуся до праці Канта «Антропологія під прагматичним кутом зору», яку ви згадали у своєму виступі. Відомо, що цей текст був створений Кантом як напучування чи добірка практичних порад для його студентів-випускників, що вирушали у життя, і це мало навчити їх, як бути успішними та щасливими в цьому житті.

Дослідники Кантової творчості протиставляють Канта доби «Критик» і Канта періоду «Антропології», говорячи про суперечності, якщо можна так

сказати, цих двох Кантів. Принциповою відмінністю є те, що в «Антропології» Кант вводить поняття Іншого, і це те, чого не має у Канта «Критик», в яких суб'єкт постає як універсальний та неподільний. До речі, відоме кантівське поняття «громадянин світу» також з'являється саме в «Антропології». Для Канта «громадянин світу» не космополіт, а той, хто має справу з Іншим. І цей текст призначений для того, щоб студенти зрозуміли, що вони будуть мати справу не з трансцендентним суб'єктом, а з Іншим емпіричним.

Постає питання: чи варто протиставляти цих різних Кантів? Можливо, доцільніше сприймати ці відмінності як певний шлях і трансформацію філософського досвіду? Ба більше, якщо ми говоримо про сучасну філософську антропологію, то це саме та нова антропологія, яка відновлюється та виходить з поля трансцендентного й есенціалістського. Тому моє запитання до пана Рено таке: як ви сприймаєте «двох Кантів»: як суперечності чи як процес трансформації, актуальний і для сьогоденних проблем трансформації філософського досвіду?

Є також зауваження щодо виступу пана Бистрицького, яке пов'язане з моїм першим запитанням і логічно впливає з нього. Звернімося до традиції, яка позиціонує себе як емпірично відповідальна філософія, зокрема, до позиції Петера Слотердайка щодо визначення ідентичності. Якщо ми говоримо про клопоти де Компена, то, вочевидь, ми можемо говорити про лінощі. Отже, питання полягає ще й у тому, чи є сенс захищати право на незмінність.

Філін Рено: Це дуже широке питання — про двох Кантів. Тому я можу говорити тільки про власне бачення. Мені здається, що у різних текстах Канта немає суперечностей — чи то йдеться про «Критики», чи то про «Антропологію». Мені здається, неможливо розглядати «Антропологію» як такий собі маргінальний текст. Навіть у вступі до цієї праці він називає її завершеною, і її не можна розглядати як збірник якихось історій, через які він повчає молодь, що виходить у практичний світ.

На мій погляд, Кант дуже серйозно ставиться до таких питань. З одного боку, він висловлює ідею свободи, тобто для нього людина є єдиною істотою, яку потрібно навчати, а не просто дресирувати. Тож він знов повертається до ідеї Русо про удосконалення людства, яке є єдиним видом, якому вдалося звільнитися від інстинктів. Саме в «Антропології» Кант аналізує такі поняття, як характер націй та характер різних статей.

На мій погляд, принаймні один з філософів добре розумів це. Маю на увазі Мішеля Фуко та його працю «Слова і речі», де він пише, що людина науки поєднує емпіричний і трансцендентальний аспекти. Мені вбачається, що Кант в «Антропології» розглянув саме ці речі. Отже, на мою думку, не існує суперечності між двома Кантами. Ми цілком можемо спиратися на Канта «Антропології», не забуваючи й не відкидаючи при цьому Канта «Критик».

Що стосується запитання професора Білого стосовно Дональда Трампа, мені здається, що зараз ми опинилися на перепутті. Частина американської

еліти вважає, що треба дещо віддалитися від європейського континенту, оскільки близькість з Європою надто дорого їм коштує, а інтереси саме в цій частині світу не є пріоритетними для Сполучених Штатів. Імовірно, такі ідеї циркулюють у найближчому оточенні президента Трампа. Мені ці ідеї видаються неправильними. Утім, більш важливим є те, що, на мою думку, американці поки що не усвідомлюють, що ці ідеї домінують в їхньому середовищі. Після президентських виборів у Штатах спалахнула певна ейфорія, але наскільки я розумію, ця ейфорія вже спадає. Кажуть, що традиційна держава взяла гору над Трампом і одержала перемогу.

Звісно, навіть якщо проблема існує, це не означає наближення кінця світу. Не все ще втрачено. Але нинішня ситуація може призвести до того, що серед європейців постане питання: що об'єднає їх та пов'яже між собою. Гадаю, що сьогодні перспективи не такі сумні, як це могло здаватися ще кілька місяців тому. Дозволю собі невеличку політичну ремарку. Сьогодні вранці пані Гійон-Лекок говорила, що їй приємно бути присутньою на цьому круглому столі в контексті франко-української співпраці. Я подумав в той час: навіть якщо Франція залишалася б тією самою Францією, а Україна — тією самою Україною, то я не знаю, якою була б атмосфера, якби президентом став не Емануель Макрон, а Франсуа Фійон чи Марин Ле Пен. Я хочу сказати, що історія є відкритою, і вона не обов'язково рухається до чогось гіршого. Кант пояснює це у своїй філософії історії, згідно з якою історія розгортається як поступ до гіршого лише до того моменту, коли відбувається щось катастрофічне, якийсь апокаліпсис, після чого обов'язково настає час спасіння. Тож не обов'язково історія має рухатися в гіршому напрямку, але краще для нас, якби вона не рухалася саме в цьому гіршому напрямку.

Сергій Пролєсв: Я б хотів у нашому обговоренні повернутися до феномену Просвітництва і в дечому проопонувати професорові Рено. Пан Рено висловив цілком слушну, як на мене, думку про зв'язок Просвітництва з попередньою традицією. Це правильний і продуктивний хід. Однак ми бачимо, що європейській історії взагалі властива дуже потужна спадковість, тяглість.

Зокрема, баланс влад, на який було посилення в доповіді, це, безумовно, не надбання XVII чи навіть XVI століття. Наприклад, теорія двох мечів, яка передбачає баланс світської і церковної влад, була сформульована папою Геласієм ще наприкінці V століття. Якщо подивитись на середньовіччя, то побачимо там аналоги всіх головних соціально-політичних ідей модерну — так званої природно-правової парадигми. Ідею суспільного договору, примату суспільства над державою, природних прав і природного закону та інші знаходимо у Томи Аквінського, Марсилія Падуанського, Вільяма Окама та інших середньовічних мислителів. У цій оптиці виникає потреба задуматися: а що, зрештою, привніс Новий час порівняно із Середньовіччям?

Тому я б хотів зробити наголос на радикалізмі Просвітництва попри всі ефекти тяглості та спадковості. Повертаючись до праці Вольтера «Століття

Людовіка XIV», яку наводив як приклад пан Рено, зазначу, що бути лаконічним — лише один з критеріїв цієї радикальності. Всі міркування про політичні права, релігійну єдність та баланс влад у Вольтера розгорталися у становому суспільстві, яке він жодним чином не ставить під знак запитання. Однак саме знищення станового суспільства є головним соціальним результатом Просвітництва, який постав у вигляді Великої французької революції. Моя підсумкова теза полягає в тому, що радикалізм Просвітництва підтверджується радикалізмом Революції, яка стала соціальним наслідком Просвітництва.

Філіп Рено: Дякую за це запитання, яке одночасно містить і відповідь.

Олексій Панич: У мене запитання, яке впливає з дуже короткої репліки. В принципі, Київ зараз найкраще місто, де можна обговорювати в одному пакеті Просвітництво, проект Європи та ідентичність. Адже війна, яку ми зараз ведемо з Росією, — це війна за ідентичність. Важливо наголосити це «за»: тобто не війна ідентичностей, а війна за ідентичність. Тому для нас зараз правильне розуміння ідентичності — це питання виживання. Разом із тим, Європа зараз також переживає кризу ідентичності.

Зараз я висловлю одну дуже еретичну тезу. Я наважуся сказати, що ця криза ідентичності багато в чому зумовлена тим панівним розумінням ідентичності, яке походить із Просвітництва і яке поширюють більшість сучасних філософів. Не всі, але більшість. Це близько до того, що казав професор Бистрицький. Ідеться про ідентичність, яка передує комунікації, є її онтологічною передумовою. Спочатку є ідентичність, а потім ми комунікуємо. До чого це призводить, показує розвиток філософії діалогу від Бубера до Левінаса: ми починаємо зі спілкування; ми вибудовуємо етику комунікації вже наділених ідентичністю «я»; потім ми радикалізуємо цю етику: кажемо, що етика має передувати онтології; і зрештою необхідно маємо такий висновок, що інше «я» для мене в іншому космосі. Чи не такою логікою користуються зараз праві в Німеччині та у Франції? Вплив правих може вшухнути, але проблема залишиться.

Альтернатива, на мій погляд, є, і її треба шукати там само, де ми зазвичай шукаємо начало філософії атомарного «я»: в Декарта. Насправді в Декарта ідентичність «я» не є онтологічною передумовою. Він виходить з цього «я» як із першої даності лише в порядку пізнання, але не в порядку онтології. А в порядку онтології його «я» є похідним від його стосунків з Богом. Спершу є відносини — потім є ідентичність. Якщо відносинам щось і передує, то це *res cogitans* як спроможність мати ідентичність, але не як готова ідентичність.

Питання: наскільки шановні колеги погоджуються з тим, що комунікації передує не ідентичність, а лише спроможність до ідентичності? І, може, проект Європи варто розглядати — не як такий, що показує найкращу модель комунікації ідентичності, а як такий, що краще, ніж в інших регіонах світу, показує, як народжується ідентичність?

Михайло Крець: У мене питання до пана Філіпа Рено, оскільки він у своїй доповіді використав поняття філософсько-теологічного характеру — гріхопадіння та спасіння. Він каже, що гріхопадіння — це занурення духу в матерію, коли тіло людське стає дедалі щільнішим і цим ускладнює процес визволення духу. Спасіння не має стосунку до людини, стосуючись тільки її духу. Дух людини шукає спасіння від втілення в тіла людські, щоб найшвидше перейти у царство небесне.

Філіп Рено: Можливо, моя відповідь буде надто короткою і метафізично надто поверхвою. Якщо говорити про епоху Просвітництва, то, як то кажуть, кожний думає про спасіння так, як він це бачить. Це схоже із розумінням блага в Декларації незалежності США. За доби Просвітництва відповіді на деякі питання є авторитарними, і в даному питанні може йтися тільки про релігійну свободу. Що стосується ідентичності та комунікацій, то я лише наводив приклади з Канта. Можна навести такі самі приклади стосовно історії культури чи історії свободи. Тому не можна сказати, що ідентичність є творенням усього розвитку.

Частина 2. Цивілізація, культура, географія Просвітництва

Олег Білий (модератор),
доктор філологічних наук, професор, провідний науковий співробітник відділу філософії культури, етики та естетики Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.

Пропонуючи продовжити роботу нашого засідання, зазначу, що, звісно, не маю сакрального авторитету, який би мені делегував права модератора. Але нагадаю, що у Просвітництві місце такого авторитету заступила Конституція як закон прямої дії. Для мене ж законом прямої дії, нашою Конституцією, є порядок денний. Отже, надаю слово шановній Камілі Гійон-Лекок, котра розповість нам про розвиток мистецтва й цивілізації у Франції за доби Просвітництва.

Каміла Гійон-Лекок

Розвиток мистецтв і прогрес цивілізації у Франції (від зорі до сутінок Просвітництва)

Для мене запрошення до участі в цьому круглому столі — велика честь. Я займаюся не так політичними питаннями, як аспектами, пов'язаними з відчуттями. Тому у своїй доповіді я не говоритиму прямо про політику, мої міркування стосуватимуться розвитку мистецтва, адже саме мистецтво забезпечує розвиток суспільства — це характерно і для доби Просвітництва.

I

Добре відомо, що французьке мистецтво зазнало швидкого розвитку під час правління Людовика XIV. Зокрема, слід згадати народження і розвиток під впливом самого монарха так званої французької опери, або музичної трагедії. Я маю на увазі оперу Жана-Батиста Люлі, створену на лібрето Філіпа Кіно за ухвалення Людовиком XIV. Ця опера мала продемонструвати весь блиск і могутність царювання Людовика та уславити не тільки мистецтво, а й також французьку мову в різних дворах Європи.

Упродовж останніх двадцяти років дослідники активно вивчають музичне мистецтво XVIII століття, ба більше, ці дослідження привели до того, що на сценах Франції знову відродилося барочне мистецтво. Глядачі та слухачі отримують задоволення саме від того, що нібито повертаються в минуле, яке для французів має величезне значення. Це нагадує про велич їхньої цивілізації та її престиж, якого не змогли знищити навіть революції. Сьогодні знову видають тогочасні тексти й партитури, відтворюють костюми й декорації, виробляють музичні інструменти тих часів та відновлюють манеру гри на них. Так само намагаються відтворити жести й па барочних танців — жести, що є символами так званого французького політесу чи витонченості. Відновлюють і спосіб мовлення, який використовували в операх того часу. Французьку оперу навіть, так би мовити, експортують в інші європейські країни. Наприклад, у 1999 році у Празі відбулася вистава опери Жана-Філіпа Рамо «Кастор і Полукс» у постановці режисера Юджина Грина. Все це є наочним підтвердженням того, що опера як вчора, так і сьогодні демонструє найвищі досягнення культури, яка ще не вичерпала всього свого шарму, а її мистецтво досі не розкрило нам усіх своїх секретів. Це твердження є справедливим як для нас, так і для вас.

Якщо я не помиляюсь, тогочасне мистецтво, як своєрідну емблему Просвітництва та засіб трансляції французьких манер з Заходу на Схід сьогодні тільки починають вивчати. Мені здається, що це було величне століття постановки естетичних, моральних та політичних ідей, хоча цей перехід Франції спочатку до музики в кінці правління Людовика XIII, а потім до опери за часів Людовика XIV поки що не дуже добре досліджений.

Зокрема, так звана музична трагедія, або опера має діяти на людей більш м'яко, ніж трагедія декламована, адже вона заохочує співчуття до страждених і засуджує насилля. Вона змальовує більш цивілізований світ, для якого емпатія стає важливішою, ніж катарсис. Це цивілізація звичаїв, яка зважає на сучасні стосунки, зокрема жіночі відчуття. Але чи означає це, що йдеться про жіночу літературу, що стала мелодрамою, як кажуть противники цього жанру? Мені здається, що ні.

Французька опера від самого початку представляла владу більш сучасним чином. Цей жанр мистецтва зазнав помітних змін порівняно з трагедією XVII століття, де на зміну старому королівському дворові приходять

молодий двір, який підготовляє прихід буржуазної публіки й навіть так званих крамарів чи міщан. Цей жанр, який з кінця XVII століття зветься буржуазним, домінує впродовж цілого століття й навіть більше — зокрема, німецьку, російську і французьку опери співають французькою аж до 1960 року.

Можна сказати, що опера супроводжує революції XVIII століття в різних сенсах. Спочатку це була аристократична розвага, яка була емблемою нації, а її мова була покликана просвіщати всю Європу. Така думка домінувала щонайменше до кінця XVIII століття, ба й довше. Згодом французька опера стає більш демократичною, втім, завжди зберігається уявлення про те, що вона демонструє витонченість у манерах, мові тощо. Як казав Вольтер, французька опера має національний смак — смак, який притаманний Франції.

Тепер я розділю те, що сказала, на три тези. По-перше, опера призначена для публіки витонченої та сприяє поширенню політесу й цивілізованості.

По-друге, завдяки тому, що опера стає доступною для дедалі ширшого кола освіченої публіки, вона бере участь у поширенні цивілізації Просвітництва. Забігаючи наперед, скажу, що йтиметься про те, що створення так званої ліричної мови не обмежується висловленням почуттів: вона створює гармонію у житті народу. Нова опера призначена для витонченої публіки і сприяє розвитку цивілізації. Важко перекласти французьке слово «*civilité*». Воно характеризує водночас здатність спілкуватися, ввічливість, тобто це дуже широке поняття, точного перекладу якого іншими мовами немає. Проте французька опера XVII століття вважається більш «цивілізованим» жанром, ніж грецька, або класична трагедія. Я маю на увазі, що музична трагедія вміщує чимало рис, які й утворюють змістове наповнення поняття «*civilité*».

Новий королівський двір протегує французьку оперу від самого її постановлення наприкінці XVII століття, коли з'являються такі автори, як маркіз Франсуа де Ла Мот-Фенелон, відомий як Фенелон, Бернар де Фонтенель та ін. Слід зазначити, що новий двір виступає за оперу, тому що вона демонструє пом'якшення звичаїв, які автори протиставляють варварській дикості, котру вбачають у Гомера, і навіть у Жана-Батиста Расина. Прихильники нової опери наголошують, що вона відповідає новій публіці набагато більше, ніж класичні античні трагедії, адже ця публіка значною мірою є жіночою і більш чутливою, а отже, схильною до делікатніших та помірніших відчуттів і стосунків між людьми. Маркіз де Ла Мот і Фонтенель якщо й не були прямими попередниками мадам де Сталь, то, безумовно, висловлювали ідеї, які вона згодом розкрила та розвинула. Цей погляд на місце жінок у суспільстві — характерна риса, що відрізняє новий двір від старого.

Нарешті, третя теза — про адаптацію оперою античних текстів. Тепер «античні» не означає «варварські»: вони стають більш витонченими. Фенелон і Фонтенель є представниками цих нових мислителів, причому Фенелон є також рішучим захисником модернізму в оперного мистецтва. Поряд з адапта-

цією античних текстів відбувається зворотний процес — збагачення французької мови. Йдеться вже не про те, щоб узгодити французьку з латиною чи грекою, які в ті часи домінували у французькій мові, і не про те, щоб побороти італійську, яка панувала в опері, — йдеться про те, щоб створити на ґрунті мови, використовуваної у співі, французьку прозу, більш розумну і більш цивілізовану, ніж те, що створювали раніше. Втім, сказане не означає, що оперу слід вважати надзвичайно витонченим мистецтвом чи обмежувати це мистецтво придворним балетом, адже це призвело до втрати важливих елементів у ланцюжку історії літературних ідей та, можливо, загалом в історії ідей.

II

Тепер, у другій частині своєї доповіді, я хочу зробити наголос на тому, як опера бере участь у прогресі та в розвитку цивілізації Просвітництва. Це питання цікавить тих, хто хоче виміряти вплив французької опери як на окремих осіб, так і на розвиток цього мистецтва в масштабі всього суспільства.

Здається, першим зрозумів, що опера — це мистецтво, де слух вирішує все, незалежно від інтелектуальної компетенції та рівня освіченості, був Жан-Батист Дюбо. Звідси можна зробити висновок, що кожен, хто щось відчуває, слухаючи оперу, може вважатися знавцем. У своїх критичних роздумах Дюбо говорить саме про таку категорію знавців, що об'єктивно визначають вплив опери на слухачів з точки зору естетики.

Так само Вольтер говорить про оперу як про мистецтво, здатне найбільше вплинути на публіку саме тому, що аби вона зачепила відчуття людини, цій людині не потрібно бути знавцем. Якщо ж опера може зачепити людину, то вона здатна й цивілізувати її. Згадані раніше Кіно та Люлі не тільки винайшли й розвинули це мистецтво — вони також посприяли поліпшенню національних смаків. Вольтер писав, що опера подобається усій Європі, всім, хто говорить французькою й має витончений смак. Він вважав, що розвиток мистецтва відбувається у формі прогресу, а поети мають відігравати визначну роль у місті. Тому, за Вольтером, сприяти розвитку мистецтва в суспільстві — це немовби надати йому доброго правителя. Кіно і Люлі запропонували Франції саме такий театральний жанр, в якому відчувався моральний закон, здатний умиротворити політичне суспільство.

Те, що Вольтер говорить про творців французької опери, він до самої своєї смерті стверджує і щодо інших композиторів, які показують французький дух — насамперед, про Кристофа Глюка, який, зокрема, писав оперу на лібрето Кіно й Люлі, а також про Андре Гретрі, опера якого, згідно з Вольтером, заторкує філософські питання й питання історії та політики.

Вольтер з довірою ставиться до цивілізаційної ролі мистецтва, і на його погляд, французький поет має особливі завдання. За Вольтером, французи є народом, який спілкується активніше, ніж будь-які інші народи, а також є найбільш вихованим народом у світі. Ця вихованість не є випадковою річчю,

як наприклад «civilité», але становить природний закон, більш розвинутий у французів, ніж у інших народів. У цьому переході від ввічливості до цивілізації та рефлексії «нових», зокрема, авторів ліричних трагедій, набувають розвитку питання, що їх порушує у своїх критичних роздумах Дюбо, а також розглядає і продовжує Вольтер.

III

Мета, заради якої створюється ця лірична мова, не обмежується демонстрацією якихось пристрастей чи почуттів; оперне мистецтво ґрунтується на гармонії в житті народу. Повторюю: це мистецтво, яке цивілізує. Наприклад, Вольтер розглядає його як таке, що природним чином пов'язане не просто з життям народу, але й — і це, можливо, є найголовнішим — з його мовою. Тому Вольтер і висловлює тезу про те, що французька опера подобається в Європі усім, хто говорить французькою і має витончений смак.

Прихильники «старих» не визнають оперну мову та борються з нею, кажучи, що ця мова надто витончена і водночас бідна. Вольтер же у своєму творі «Храм смаку» активно підтримує проект реформи опери Кристофа Глюка, який через століття після Кіно і Люлі повертається до тих самих текстів перших музичних трагедій. Вольтер пов'язує мову й витончений смак, адже французька куртуазність не обмежується «цивільністю» в манерах чи ввічливістю, а й обов'язково супроводжується культурою мови.

Мова опери постає як ідеал простоти, що поєднає, з одного боку, спрощення мови, а з іншого, її вплив на цивілізаційний процес. В перший період Просвітництва цей прогрес може здаватися надто віддаленим. Щоб помітити та зрозуміти його, треба знов загадати Фенелона, щоб дещо зрівноважити позицію Вольтера. Фенелон вважав, що потрібно звести оперу Великої епохи до постановок доби абсолютизму Короля-Сонця. Як приклад можна навести вже згадану героїчну поему в прозі про Телемаха, в якій ми вбачаємо вкраплення опер Кіно та Люлі, а також четвертої книги гомерівської «Одисеї». Ця поема, пов'язана з вихованням та політичними питаннями, стала своєрідним навчальним посібником для принца і водночас — антиабсолютистським памфлетом.

Фенелон вигадує мову, яку я запропонувала б назвати *музичною французькою мовою*, яка є еквівалентом ліричної мови, але в прозі. Аналізуючи літературну спадщину, можна сказати, що мова, якою вона поширюється в Європі доби Просвітництва, є чимось новим: вона успадковує музичність давніх мов, але не копіює їх. Значну роль у становленні такої мови відіграє саме те, що Фенелон відмовляється від уявлення про те, що грецька є мовою розуму, адже розум присутній в усіх мовах.

Створити мову і зафіксувати її в літературі — означає утвердити національну ідентичність, як це відбулося на початку XIX століття і у Франції, й в Україні. Забезпечивши розвиток музичної французької мови як педагогіч-

ної мови, що навчає моралі та політесу, Фенелон надає опері місце в політиці першого періоду Просвітництва.

Згадуючи «Пригоди Телемаха», слід зазначити, що головний урок, який Ментор дає Телемахові — урок про ідею мудрості — він дає з лірою в руках. Фенелон пояснює застосування Ментором саме такої музики тим, що на прикладі Ментора він радить використовувати для оспівування найбільш гідних героїв поряд з релігійною музикою музику звичайну.

Характерно, що в уроці політичної філософії, який дає Телемахові Ментор, він приділяє більше уваги деталям, не розглядаючи більш загальні речі. Ідея тут дуже чітка: добрий правитель не повинен бути подібним до музиканта, що обмежується знаходженням гармонійних звуків. Але, попри те, він має знаходити такі звуки, поєднувати їх та узгоджувати, аби створити м'яку музику, зрозумілу для всіх. Фенелон каже, що той хто співає лише окремі партії концерту, хай би навіть ідеально, залишається тільки співаком. Той же, хто веде весь концерт і керує одночасно всією партитурою, є справжнім господарем чи володарем музики.

Жан-Батист Люлі, який, будучи фаворитом Людовика XIV, став своєрідним тираном у галузі опери, а водночас і політичним інструментом в галузі мистецтва, забезпечив таку модель розповсюдження, завдяки якій французька опера, а водночас загалом французька музика і театральне мистецтво поширилися й набули популярності в усій Європі.

До речі, поширення ідей «Телемаха» в Європі відбулося саме через оперу Фенелона. Її було презентовано в Королівській Академії 1704 року, в 1714-му її поставив Симон Пелегрен, потім вона перенеслася до Італії з музикою Алессандро Скарлатті, потім, ще до закінчення XVIII століття, вже на музику Люсіора, 1806 року відбулася перша вистава у Санкт-Петербурзі і так далі.

У цій ситуації говорити про королівську оперу — означає говорити про королівство як державу. Фенелон зі своїм «Телемахом» приділяє велику увагу політиці Короля-Сонця. У своїй музичній прозі він говорить про королівство, про управління ним. Звичайно, він не має на увазі надання влади народів, але все ж таки використовує мову опери для дуже жорсткої критики політичної влади, яку нібито мало обслуговувати це ліричне мистецтво.

Зазначу, що таке прочитання «Телемаха» не є особисто моїм: я звертаюся до Ніколя Гудвіля, автора критичного аналізу «Телемаха», який мав свого часу дуже помітний успіх, але, на жаль, сьогодні його недостатньо вивчають. Гудвіль був, між іншим, перекладачем таких творів, як «Утопія» Томаса Мора та «Похвала глупоті» Еразма Роттердамського; ба більше, він був, можна сказати, одним із тих, хто започаткував утопічний соціалізм.

Як висновок скажу, що я, звичайно, не впевнена, чи відіграла опера визначну роль у розвитку ідей ліберальної демократії, але я переконана в тому, що можна дещо краще зрозуміти французьке Просвітництво, якщо поглянути на нього крізь призму опери.

Валентин Омелянчик

**Перекладаючи Просвітництво:
концептуальна географія ключових понять
(civilité — civilisation — kultur)**

Книга, що стала тепер надбанням і українського інтелектуального середовища, була перш за все адресована французькому читачеві з огляду на певну франко-французьку дискусію, суть якої можна зрозуміти, виходячи з зауваження історика Франсуа Фюре, згідно з яким, хоч би чого стосувалися сучасні французькі політичні дебати, Французька революція залишається їх постійною точкою посилення²¹. Ця обставина зумовлює певну організацію французького політичного мислення як такого, пов'язуючи значення понять, що ними ми оперуємо сьогодні, з певним історичним контекстом.

Спочатку я спробую окреслити специфіку артикуляції цього зв'язку, представлену в книзі Філіпа Рено. А потім продемонструю релевантність його підходу до політичного мислення в українському контексті. І насамкінець зазначу декілька проблем.

I

У Франції протиставлення старі / нові (часи) — це передусім протиставлення модерності старому порядку — *ancien régime* — вираз, що в англо-саксонському світі залишається без перекладу, позначаючи політичний режим французької монархії. З погляду автора, нейтралізацією протиставлення *ancien régime* / революція або монархія / демократія виступає поняття *civilité* (цивілізованість), яке історично та етимологічно було пов'язане з поняттям цивілізації як певного горизонту становлення новочасової ліберальної та демократичної держави.

Як фіксувати зміст цих понять? Як зазначав Норберт Еліас, це можливо зробити лише з огляду на *історичний контекст*. Але саме розуміння історичного контексту може бути подвійним. З одного боку, його можна розуміти з огляду на ідею *генеалогії* та історичної перспективи, як це робить П'єр Манан, коли, щоб зрозуміти особливість європейської цивілізації, окреслює генезу «лібералізму» від часів пізньої римської імперії до новочасної держави. Під цим кутом зору, зазначений поступ відбувається в рамках *дебатів* старого з новим як засобу розв'язання *теолого-політичної* проблеми.

З іншого боку, його можна розуміти, як це робить Філіп Рено, з огляду на ідею *географії* — географії Просвітництва, що передбачає (для розуміння європейської цивілізації) порівняльний аналіз «великих європейських націй» (Англії, Франції та Америки) та «трьох революцій свободи» (як називається інша книжка Філіпа Рено) на їхньому шляху до демократичної політики²².

²¹ Furet F. Penser la Revolution francaise (1978).

²² Raynaud Ph. Trois révolutions de la liberté. Angleterre, Amérique, France (2009).

В цьому випадку йдеться не про дебати старого з новим, а про *діалог*, що розпочався в епоху Просвітництва і триває досі. Як зазначає Філіп Рено, з боку *цивілізованих* французів, що не впадають в антиамериканську ворожість, порівняння Америка—Франція визначає деяку альтернативу політичної цивілізації, що допомагає французам, як і американцям, зрозуміти самих себе крізь призму погляду один на одного. (Зауважимо, що надання переваги *географії* над *генеалогією* при аналізі етико-правової проблематики притаманне також таким постатям, як Еліздар Макінтайр та Чарльз Тейлор).

Такий спосіб нейтралізації протиставлення «старий режим — революція», вочевидь, спричиняється до *антропо-соціологічного* бачення політичного: за Кантом *старий режим* як і *революція* є проявами «живого темпераменту» народу, притаманного йому способу існування, як казала де Сталь, або, як скаже Відаль де ля Бланш і повторить Вітгенштайн, *життєвої форми*, суттєвим елементом якої є французька *товариськість* (*sociabilité*). На популярному рівні це бачення можна знайти сьогодні у французьких медіа: темперамент француза постійно жбурляє його за встановлені межі у просторі та часі, що й зумовлює його потребу в політиці.

II

Проблема фіксації змісту зв'язки *civilité — civilisation* або *civility — civilization* в українському контексті є проблемою перекладу в сенсі середньовічної доктрини *translatio*, тобто у мовному розумінні *перекладу* та просторово-часовому розумінні *перенесення* або *передання* спадщини. Тут у межах географії Просвітництва ми переміщуємося на периферію тематики книги Ф. Рено, а саме до побіжно згаданого франко-німецького діалогу, який відіграв велику роль у формуванні пари «культура — цивілізація», що визначатиме німецьку свідомість XIX та XX ст.

Як і в німецькій мові, в українській зміст зв'язки *civilité — civilisation* (що відсилає до лат. *civis* — політичний громадянин, належний до *civitas*) передається парафразою: *zivilisiert verhalt* (цивілізована поведінка), *цивілізована звичайність* (*civilité civilisée*). Як німецькій, українській притаманне поле значень протиставлення *цивілізація — культура*, окреслене Норбертом Еліасом: *цивілізація* як зовнішність або позірність людського буття, що охоплює його політичні, економічні, технічні та соціальні чинники, що їх у французькій та англійській пов'язують з ідеєю прогресу Заходу та людства в цілому, тоді як *культура* пов'язана перш за все з інтелектуальним, артистичним та релігійним вимірами людського існування. Як зазначає Н. Еліас, цьому протиставленню відповідають протиставлення *поверховість — глибина, неправда — чесність, зовнішня ввічливість — справжня чеснота*.

У філософському плані протиставленню *цивілізація — культура* притаманні кантівські обертони значення: калька *Zivilisa'tion* у протиставленні *Kultur*, вперше заявляється у Канта, згідно з яким, без опори на культуру, цивілізація перетворюється на конформізм, притаманний «громадянському

суспільству», де позірна цивілізованість більш важлива, ніж справжня культурність.

Німецька пара *Zivilisa'tion — Kultur* не буде повною, якщо до неї не додати третій елемент *Bildung*. Цей термін Луї Дюмон залишає без перекладу у своїй *Німецькій ідеології*. Український переклад — *освіта|просвіта* — відповідає буквально *Aufklarung, Enlightenment*. Російська мова послуговується кальками з німецької: *просвещение (Aufklarung)* та *образование (Bildung)*.

Близькість значень *Bildung* та *Aufklarung* спричиняється до знаменитого питання Мендельсона: Що таке *Aufklarung*? *Aufklarung* починає асоціюватися з радикальною політикою Франції на початку XIX ст., набуваючи подвійного значення *wahre — falsche Aufklarung*. Співвідношення цих трьох елементів фон Гумбольдт схематизує через образ трьох кіл: внутрішнє коло *Bildung* (особисте самозаглиблення) об'єктивується в середньому колі *Kultur* (філософія, наука, мистецтво, література), що охоплюється зовнішнім колом *Zivilisa'tion*.

Тяглість німецького вжитку протиставлення *цивілізація — культура* знаходимо, наприклад, в неологізмі Солженіцина (вживаному одночасно як титул його статті 1974 року) *образованичина* (позірна освіченість), що семантично протистоїть *образованию*, власне *Bildung* у німецькому значенні цього слова. При поясненні свого неологізму він звертається до тлумачного словника Даля, де дієслово *образовывать* означає набувати зовнішнього лоску.

З точки зору автора, носієм такої позірної освіченості в СРСР є науково-технічна *інтелігенція*, що є творцем не культури, а цивілізації. У Федеративній Німеччині до неї належать ті інтелектуали, що не дуже піклуються проблемою об'єднання Німеччини, а в Англії — ті, що виступають проти расових утисків, завдяки чому країну «заполонили азійці та вест-індійці, яким байдужа англійська культура».

Зазначмо, що у своєму дослідженні Норберт Еліас для визначення носія *Kultur* використовує слов'янську кальку — *інтелігенція*, тим самим переносячи явище національного *спротиву*, що виникає в польській частині Російської імперії в часи поділів Польщі (1772–1795 роки), у німецький контекст, де воно пов'язується із *соціально-політичним* протистоянням інтелігенції панівній дворянській верстві, «цивілізований» на французький манер. Для Гердера, Шилера та Гумбольдта *Kultur* означає перш за все спротив авторитарній державі²³. Але вже у Гердера *Kultur* — це ще спротив тогочасній моді вбачати у Франції взірець європейської держави, імітуючи її манери та забуваючи про свою власну національну індивідуальність. На початку XIX століття цей спротив набирає національного забарвлення. Отож, німецький слововжиток у протиставленні «цивілізація — культура» фіксує позицію ліберально-демократичну та одночасно національну, притаманну новому суспільному акторові — *інтелігенції*.

²³ Labrie A. Kultur and Zivilisation in Germany during 19th century // Yearbook of European Studies (1994/7), p. 211.

III

В українському контексті протиставлення «цивілізація — культура» набуває ще й іншого значення, для окреслення якого повернімося знову до Гердера, до його щоденників 1769 року, року «винайдення Східної Європи»²⁴. Тут ми подибуємо несподівану згадку про Україну, де її порівнюють із Грецією і пророкують їй велике майбутнє. Це порівняння набуває статусу позитивного аргумента в сучасних історичних, культурних та політичних дискусіях в Україні. Однак зміст його стає зрозумілим, якщо взяти до уваги інше порівняння, що йому передує, де Україну разом із Курляндією відносять до «диких народів» (*wilden Volkern*), в яких має запанувати дух культури (*der Geist der Kultur*), що спричиниться до постання правильної цивілізованої нації (*eine gesittete Nation werden*). Грецію тут згадувано тільки тому, що для тогочасної німецької інтелігенції вона вособлює ідеал власне людського та гармонійного існування, який треба наслідувати в сучасності.

На цю утопічну візію України як дикої країни звернув увагу кілька років тому австрійський історик Андреас Капелер, який зазначає, що на час Гердера минуле України охоплювало майже сто п'ятдесят років європейської культури — культури бароко, частиною якої було українське бароко, яке, зокрема в літературі, справило вплив на літературу південних слов'ян та Росії, і майже ста років досвіду державотворення, що розпочався з намагання України увійти до тогочасної спільноти європейських націй.

Як інтерпретувати цю візію? Її можна інтерпретувати в рамках ідеї *Drung nach Osten*, або *Zivilisation*, з огляду, за висловом Марселя Гоше, на «місію цивілізаційного порядку», коли до «екзальтованої окремішності додається складова універсальності»²⁵. Згідно з Гоше, «німецькі дебати навколо протиставлення культури й цивілізації виходять саме з цієї проблематики. Вони добре ілюструють поєднання *партикуляризму* й *універсалізму*, що діє на цьому просторі. Відкидання цивілізації як матеріальної, штучної та меркантильної, в ім'я духовної автентичності *Kultur* робиться для того, щоб, з одного боку, підкреслити власний геній Німеччини, а з іншого — замінити штучну універсальність цивілізації на справжню універсальність, що її Німеччина покликана встановити на світовому рівні»²⁶. В цьому сенсі *Kultur* поєднує партикулярність і універсальність, коли нація розглядає себе як дійовий чинник та тлумач цивілізації.

Натомість з погляду сучасних німецьких дослідників, гердерівські поняття *Volks* (народу) та нації не слугували підготовкою підґрунтя для пізнішого німецького націоналізму, бо Гердер був міцно вкорінений у Просвітництві²⁷. В цьому

²⁴ Wolf L. *Inventing Eastern Europe* (1994), p. 320.

²⁵ Gauchet M. *Le problème européen // Le Débat* (2004/2), p. 57.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Horst Lange review: Adler, Hans, and Wulf Koepeke, eds. *A Companion to the Works of Johann Gottfried Herder*. Rochester: Camden House, 2009 // *The German Quarterly* (Spring 2010), vol. 83, no. 2, p. 245–246.

контексті природно звернутися до Вольтера, одного найважливіших співрозмовників Гердера, який, незважаючи на антивольтерівську позицію у своїй «Іншій філософії історії» (1774), залишався під впливом «духу часу», що його символізував Вольтер²⁸.

Оцінюючи вольтерівську філософію історії, Філіп Рено звертає увагу на Вольтеровий триптих, присвячений європейським монархіям, що починається з «Історії Карла XII» (1731), включає «Століття Людовика XIV» та закінчується «Історією Російської імперії за часів Петра Великого» (1760) і, незважаючи на відстань у часі, становить узгоджене ціле: саме тут Вольтер переосмислює географію Просвітництва та формулює ідею *цивілізаційної* монархії, яка за певних умов спромоглася створити з нічого відповідник французької цивілізації.

У цьому триптиху знаходимо два протилежні бачення України, пов'язані з постаттю гетьмана Івана Мазепи: в «Історії Карла XII» Україна — це країна, яка завжди прагнула свободи, в «Історії Російської імперії» — це батьківщина козаків-варварів, що обмежували для Петра I «свободу цивілізувати велику частину світу». В першому випадку Мазепа — мудрий та енергійний очільник, що намагається зробити Україну вільною, в другому — «варвар», що не має нічого спільного з культурою, тоді як Петро I є «світочем» цивілізації. Саме у Вольтера, в контексті перевизначення географії Просвітництва, з'являється тема про українське «варварство», яке він протиставляє своїй новій темі — темі російської «цивілізованості» (Томас Примак).

Цю тему знаходимо у визначного російського західника Белінського. На відміну від перекладача Вольтерової «Історії Російської імперії» Каченовського, що схарактеризує Вольтера як француза, «погрозного в пред-рассудках о невежестве и недостоинстве русских, которых по его описаниям можно почесть настоящими дикарями», Белінський визнає, що реформи Петра I перетворили напівдику країну в цивілізовану націю, яка цивілізувалася завдяки контактам з Європою, а тепер і сама може бути взірцем цивілізації та просвіти.

Стосовно України він пише так: «Слившись на веки с единокровною ей Россиею, Малороссия отворила себе дверь к цивилизации, просвещению, искусству, науке, от которых дотеле непреодолимою оградой разлучал полудикий быт ее ... Гетманщина и Запорожье нисколько не были ни республикою, ни государством, а странною общиною на азиатский манер»²⁹.

У новій географії Просвітництва Росія стає кардинальним пунктом відліку та порівняння у Франції: після американської революції її порівнюють зі США як таку, що вособлює альтернативний щодо американського шлях до цивілізації, який спирається не на «права та обов'язки громадянина», а на

²⁸ Herder: *Philosophy and Anthropology* / Ed. by A. Waldow, N. DeSousa (2017), p. 204.

²⁹ *Белинский В.Г.* Полн. собр. соч. : В 13-ти т., т. 7, с. 64.

«геній суверенів» (Г.Ф. Летрон, 1777), а після французької революції — з Францією: у першій панує деспотизм однієї особи, а в другій — деспотизм «усіх»³⁰.

Зміна географії Просвітництва спричиняється до того, що Ларі Вулф називає *mental mapping* — уявною географією, коли Схід Європи виключають з Європи й переносять до Азії: у проектах вічного миру XVII ст. Московія не належить до Європи, яка закінчується Польщею та Швецією. Але з появою Росії Україна як потенційна нація Європи у XVII ст. стає у XVIII ст. неєвропейською нацією, що потребує цивілізування.

У цьому контексті зміст протиставлення «цивілізація — культура», який можна назвати франко-російським, можна окреслити так: цивілізація — це динамічна культура, а культура — це статична цивілізація, а отже, «відсталала». Саме в цьому сенсі висловлюється Белінський, коли каже, що Петро I реформував «схоластическое направление нашей учености», представлене Київською Академією³¹.

Динамічність цивілізації полягає насамперед в її *історичності*. Тут для Белінського взірцем є Франція, «яка робить *історію* своїм національним життям». При цьому він зазначає, що історія Малоросії не є в тому ж сенсі історією, що й історія Англії або Франції, бо Малоросія, мовляв, ніколи не була державою, а отже, у строгому сенсі слова, не мала історії³².

З погляду Белінського, Запоріжжя було *«республікою*, котра, за всього свого безладдя, мала ознаку якогось ладу. Лад цей полягав не у правах, що вільно розвивалися з історичного руху, але у *звичаї*». Це була «невежественная мужицкая демократия»³³, в якій панувало *«товарищество»*, і їй Белінський протиставляє «органически политическое общество», яким є справжня держава. При цьому він визнає, що Запоріжжя мало *лицарські* звичаї і що у малоросів, які не зазнали татарського іґа, на відміну від великоросів, набагато більше поетичності та людяності.

IV

Якщо в німецькій мові сенс протиставлення «цивілізація — культура» акцентує увагу на органічності та внутрішності культури і зовнішності та механічності цивілізації, або за Шпенглером, на динамічності культури і застигності цивілізації, то франко-російський сенс, навпаки, робить наголос на динамічності та історичності цивілізації і застигності та неісторичності культури. В першому випадку внаслідок протиставлення «цивілізація — культура» з'являється нова сутність, носій Kultur — інтелігенція, в другому випадку такою новою сутністю, динамічною цивілізацією *par excellence*, — *la civilisation*, як казав Марсель Гоше, — є Європа.

³⁰ Adamovsky E. Euro-orientalism: Liberal Ideology and the Image of Russia in France (2006), p. 240.

³¹ Белинский В.Г. Полн. собр. соч. : В 13-ти т., т. 9, с. 1.

³² Там само, т. 7, с. 51.

³³ Там само, с. 62.

Ці два значення протиставлення «цивілізація — культура» виступають певними координатами мислення політичного в українських реаліях, координатами, що відповідають, якщо використати Гайдегерову термінологію, онтичному та онтологічному його вимірам.

Наведу два приклади. Виступаючи на початку 2013 року в Києві та протиставляючи Європу націй Європі імперій, Поль Тибо пов'язував індивідуальність націй з певними історичними подіями. Вже наприкінці 2013-го у нас відбулася саме така подія — Революція Гідності. Осмислення її було резюмоване тезою про *цивілізаційний вибір*: Україна вибрала європейську цивілізацію на відміну від євразійської цивілізації Росії. Але одразу німецький сенс протиставлення «цивілізація — культура» актуалізував питання ставлення до російської культури, а з ним і до російської ліберальної інтелігенції. В Росії уособленням останньої став рух «Другая Россия». Отож, в межах франко-російського протиставлення виникла друга теза: демократична революційна Україна це і є «другая Россия». Відповідно визначалася і європейська роль України як дороговказу для Росії. Цим самим відроджувалася ідея XIX століття — ідея «месіанізму» України: борючись за своє визволення, Україна тим самим має допомогти й росіянам позбутися негативних рис їхньої традиції.

Другий приклад стосується української дискусії стосовно Гегелевого протиставлення «історичних — неісторичних» націй. В українському контексті це питання виникає у зв'язку з тезою Дмитра Чижевського (1956) про «неповноту українського літературного класицизму» в зіставленні, наприклад, із французьким чи польським, бо український обмежувався «низьким» жанром травестії. Так само визнається «неповнота» української нації, котра на кінець XVIII ст. втратила свої провідні верстви. Джорж Грабович (1977) зазначає, що поділ на «повні та неповні» нації, як і на «історичні та неісторичні», — це відлуння еволюціонізму з його періодизаціями; утім, зникнення певних соціальних класів, груп, інституцій не робить націю неповною. На його думку, тільки західноєвропейський етноцентризм заважає говорити про «неповноту», скажімо, французької літератури порівняно з китайською.

Історик Рудницький (1981) закидає Грабовичеві звернення до ідей структурної антропології, що розглядає кожну культуру як «функційне ціле». Поділ на «повні—неповні» нації є правомірним в історичному пізнанні. Грабович занадто розширює сферу порівняння, забуваючи, що існує *європейська культурна спільнота*, що спирається на спадщину класичної античності та християнства. Україна є членом, хоч і маргінальним, цієї спільноти, тож до неї можуть бути застосовані спільні для цієї спільноти стандарти. В цьому сенсі Чижевський правий. Але, оскільки всі нації мають історію, то краще говорити не про «історичні та неісторичні нації», а про «неперервне існування націй» (націй із незалежною національною історією) та про «нації з перервним існуванням», що не мають «незалежної національної історії», або «плебейські нації» (Драгоманов).

Критерій розрізнення перших і других є таким: історичні, повні, непервні нації, навіть втрачаючи державне існування, зберігають свою провідну верству — еліту, яка їх представляє, — носія політичної свідомості та «високої» культури. Натомість неісторичні нації втрачають цей представницький клас: Україна зазнала такої втрати у XVII, XIX та XX ст.

Фактично мислення Рудницького визначається протиставленням «культура — цивілізація» в її франко-російській та німецькій складових. Хоч він і не сприймає «універсальних еволюціоністських схем», але вважає, що є нації більш і менш «ефективні» (наприклад, в царині війни), іншими словами, більш і менш цивілізовані. Франко-російська складова змушує обмежити це порівняння горизонтом Європи. З іншого боку, розглядаючи націю «як артикульовану спільноту свідомості та волі» (*articulated community of consciousness and will*), він, з огляду на приклад Польщі, актуалізує німецьку складову — носія «високої» культури — провідну еліту. Зазначмо, що сьогодні деякі українські урядовці розглядають Росію як «ефективного менеджера на Донбасі».

Ця україно-українська дискусія має свого роду продовження у франко-французькій дискусії між істориками Марселем Гоше та П'єром Мананом³⁴. Для Гоше модерна держава — ліберальна та демократична — це результат «антропологічної революції», пов'язаної з процесом «виходу з релігії» (розчарування світу), що перевизначає новочасове суспільство у трьох аспектах: політичному, правовому, історичному — виникнення держави-нації як демократичної спільноти рівних, яка змінює легітимність влади на базі прав індивідів, що призводить до переорієнтації суспільства на історію як чинник самоусвідомлення. В цьому ж напрямку висловлюється Луї Дюмон, вбачаючи особливість новочасового суспільства в його індивідуалізмі. Манан закидає обом, що їх осмислення модерного суспільства є занадто «антропологічним», що спирається на порівняння, які виходять за межі Європи: «соціальний тип, у порівнянні з яким Дюмон та Гоше висвітлюють специфіку новочасового суспільства, є зовнішнім для європейського, або західно-європейського простору»³⁵. На його думку, для розуміння цієї специфіки, треба обмежитись горизонтом Європи як нормативним чинником, погоджуючись, що впродовж десяти століть «європейці» не знатимуть, де вони живуть. Це франко-російський вимір мислення політичного.

Німецький вимір знаходимо в його розумінні лібералізму. Лібералізм не виникає із Просвітництвом або Французькою революцією, його історія починається з кінця Римської імперії, як історія поділу влад: первинний теоретичний поділ між універсальною владою церкви і окремишньою владою абсолютного монарха (теолого-політична проблема) слугує взірцем для новочасових

³⁴ *Manent P.* L'État moderne: problèmes d'interprétation // *Commentaire* (1988/1), num. 41, p. 328–335.

³⁵ *Ibidem*, p. 329.

поділів між церквою і державою, між державою і суспільством, між владами в державі, між наукою і вірою. Лібералізм — це не доктрина, а спосіб буття політичного. І саме цей лібералізм породжує новочасову державу — державу нейтральну, понад суспільством, уособлювану в XVII та XVIII ст. абсолютними монархіями або просвіченими деспотіями, а згодом — демократичну.

З погляду Гоше, коли ми говоримо про релігію примітивного суспільства та християнство, то поняття «релігія» вживаємо синонімічно, тобто як таке, що має той самий сенс. З погляду Манана, це не так, бо християнство — це європейська релігія, що створила Європу — Європу неперервну в просторі та часі — Європу неперервних націй, Європу ліберальну, що спирається на нейтральну державу. Такий підхід до бачення суспільства Ульрих Бек назвав методологічним націоналізмом.

Інший підхід — антропологічний та соціологічний — не вбачає в Європі неперервної сутності: з виникненням новочасової держави — ліберальної та демократичної — Європа в часовому плані пережила «антропологічну революцію», а в просторовому плані, завдяки трьом революціям свободи, стала трансатлантичною.

Видається, що саме такий підхід, що не потребує звернення ні до ідеї інтелігенції, ні до нормативного, а отже, неперервного розуміння Європи, надає осмисленню політичного в українському контексті змогу уникнути пасток, зумовлених протиставленням «цивілізація — культура» в його франко-російському та німецькому вимірах, і відкрити для себе горизонт Європи як не діалогу Просвітництва, який і далі триває.

Дискусія

Філіп Рено: Хотів би задати невеличке запитання пані Камілі Гійон-Лекок, яка говорила про розширення аудиторії, що відвідувала спектаклі. Мене цікавить, чи перевищувала кількість відвідувачів французьких театрів чисельність публіки, скажімо, в шекспірівському театрі «Глобус»?

Каміла Гійон-Лекок: Звичайно, перші оперні спектаклі часів Людовика XIV відвідували лише придворні. Але дуже швидко склад публіки став більш народним — так само, як і тієї, що відвідувала театр Мольєра. Часто після оперних постанов на них створювали пародії, які показували на ярмарках. Тому в театр ходили і аристократи, і прості люди, а оперне мистецтво вважали народним, популярним мистецтвом. Кожну людину, що мала слух та була здатна сприймати оперу, можна було вважати її знавцем, і для цього зовсім не обов'язково було мати освіту.

Збираючись відвідати Україну, я трошки ознайомила з українською літературою. Наприклад, мені цікаво було дізнатися, що першою україномовною оперою стала «Наталка Полтавка» у постановці Миколи Лисенка. Але найцікавішим було побачити, як Іван Котляревський у своїй «Енеїді» створив, можна сказати, пародію на античну класичну літературу й зафіксував мову, так само, як і Фенелон у «Пригодах Телемаха».

Філіп Рено: Я хотів би зазначити дещо стосовно пари «цивілізація — культура». Це дуже трагічна тема, і найбільш яскраво її розкрив Томас Ман, котрий говорив про захист культури, який можна здійснити більш цивілізованим шляхом. Це протиставлено у Гердера і Вольтера. Можна сказати, що те, що німці за часів Гердера відчували стосовно французів, французи сьогодні відчують стосовно американців, а саме, мовляв, американці дещо відстають від інших народів.

Інший, більш цікавий, підхід пропонує мадам де Сталь. У своїй книзі вона порівнює французів з німцями й каже, що нетерплячий характер — це вада французів, а німці характеризуються глибиною. Тобто, з одного боку, маємо французьку жвавість, а з іншого — заглибленість німців, внаслідок чого спілкування між ними стає майже неможливим. Скажімо, німець, відвідавши Париж, буде описувати поверховість поведінки французів, а француз, відвідавши Берлін, говоритиме, що німці надто складні, тож із ними важко спілкуватися. Але я вважаю, що, попри те спілкування завжди можливе, і для цього не потрібні війни.

Сергій Пролєсв: Моє запитання до шановної пані Гійон-Лекок буде стосуватися співвідношення нової музичної мови доби Людовика XIV і феномену Просвітництва. Перепрошую за те, що запитання матиме доволі метафізичний характер. Нова опера доби Людовика XIV — чи є вона *виявом* Просвітництва чи вона сама і є *власне* Просвітництвом? Що ми маємо у вигляді цієї музичної новації — наслідок, ефект впливу чи один з елементів самого руху глибинних перетворень, який уособлює Просвітництво? Я поясню сенс питання. Воно передбачає визначення способу розуміння Просвітництва. Або це певний комплекс ідей, конкретна ідеологія, яка потім поширюється в культурному просторі й підпорядковує собі різні сфери, породжуючи конгеніальні явища. Як приклад пошлюся на монументальну скульптуру III Рейху, яка була очевидним виявом нацистської ідеології, її своєрідною візуалізацією. Або навпаки: Просвітництво є загальнокультурним рухом, своєрідним новим історичним духом, який не має якогось пріоритетного місцезнаходження в ідеях, а спрацьовує одночасно в різних царинах життя. Відтак нова опера — це мистецька реакція на нові просвітницькі ідеї, чи це цілком автономний естетичний вимір руху Просвітництва? І ще одне, додаткове запитання в цьому ж контексті: чи не вважаєте Ви, що театр Мольєра — тієї ж доби Людовика XIV — може є навіть більш виразним естетичним виявом Просвітництва, ніж нова опера?

Каміла Гійон-Лекок: Дякую за це запитання, в якому можна нарахувати цілу низку питань. Почну з кінця. Вольтер вважає, що опера більш важлива у справі Просвітництва, ніж твори Мольєра. Він відстоює позицію (після Жана-Батиста Дюбо), що не опера втілює певні ідеї, а навпаки — завдяки опері виникають нові ідеї. Коли мені йшлося про оперу, я казала не про саму оперу, а про те, як про неї думали Босе і Вольтер. Опера взагалі була винаходом самого Людовика XIV як підтвердження і прояв абсолютизму. Однак

дуже швидко вона повертається в інший бік і пориває з цінностями класицизму. Згідно з Вольтером, ідеться про розвиток мови в рамках опери. І мови не лише в сенсі рефлексій, роздумів, а й також мови, пов'язаної з почуттями. Сподіваюсь, що відповіла на Ваше запитання.

Сергій Пролєсв: Залишається лише цікаве завдання: простежити, яким чином опера інспірує ідеї Просвітництва, відповідно до тези Вольтера.

Анатолій Єрмоленко: Я хотів би зауважити певну умовність поділу на «цивілізацію» і «культуру». Згадаймо, під час Першої світової війни французькі соціологи стверджували, що вони захищають «цивілізацію», а німецькі — «культуру». Про це свідчить ще й той факт, що книжка С. Гантингтона німецькою мовою перекладена як «Боротьба культур» (*Huntington, S.P. Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert.* — München, Wien: Europa-Verlag, 1996). Я згадав цей факт, щоб наголосити, що концепт Гантингтона про замкнені цивілізації. слухно й аргументовано розкритикований А. Сеном у книжці «Ідентичності. Чому немає війни між культурами» (*Sen, A. Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt.* — München: C.H. Beck, 2007), не враховує прогресистську філософію історії, виконуючи певну ідеологічну функцію. Скажімо, визнання винятковості так званої євро-азійської православної цивілізації уможливорює легітимацію політики сучасної Росії (мовляв: така вже в неї цивілізаційна доля), тимчасом як ця політика пов'язана з тим, що Росія, «ходячи колом», ніяк не стане на шлях інституційної модернізації суспільства, зокрема створення сучасних демократичних (правових, політичних, соціальних) інституцій.

Олексій Панич: В мене питання стосовно цих двох способів опозиції цивілізації та культури: з одного боку, франко-російської, а з іншого — німецької. Чи тут ніде не виникає, хоча б тінню, третя опозиція — англійська? Бо там і не те, і не те.

Валентин Омеляничик: Я нагадаю, що ані у французькій, ані в англійській думці не існувало цього протиставлення; поняття «культура» й «цивілізація» завжди були синонімічними. Те, про що я говорив, не стосується нашого сьогодення, тобто еволюції цих понять. Ішлося про те, як ці протиставлення, що виникли у XVIII—XIX ст., сьогодні, так би мовити, охопили українське політичне мислення. У французькій мові не існувало цього подвоєння. Воно виникає в німецькому контексті. І, звісно, воно домінує в Україні. Як зазначив пан Анатолій Єрмоленко, в сучасній німецькій соціально-політичній думці це подвоєння також вже не є поширеним, тоді як ми й досі використовуємо ці поняття. Зокрема, порушуючи питання про цивілізаційний вибір та розмірковуючи, що робити з російською культурою, ми перебуваємо у термінах цього архаїчного протиставлення.

Олексій Панич: Але це протиставлення якраз добре читається крізь призму англомовного розуміння термінів «цивілізація» і «культура». Якщо цивілізацію розуміти, скажімо, як Тойнбі, який називає цивілізацією те, що Шпенглер

називає культурою, а культуру розуміти так, як це робить школа Кліфорда Гірца: як систему патернів дії. І це прекрасно...

Маю також коротку репліку стосовно другої доповіді. Це була дуже європейська доповідь, і те, що вона була такою європейською, — це і сила її, і слабкість. І ще — вона була дуже «просвітницькою». Я, коли слухав, згадав, як Генрі Філдинг у романі «Історія Тома Джонса, знайди» описує епізод сільської бійки. Він комічно це описує, пародіюючи Гомера, а потім раптом серйозно каже: а хіба не можна було б великі битви великих армій розв'язувати так само, як розв'язується ця сільська бійка — тобто, вирішувати, яка армія перемогла, не за кількістю понівечених тіл, а за кількістю розбитих носів? Це наївно і красиво. Врешті-решт, це спрацювало в Європі. Парадокс у тому, що Європа до цього дійшла. Зараз це вирішується на футбольному полі. Але за межами Європи це не працює. На це вперше наштовхнувся Наполеон, який взагалі в історії війн був парадоксальною постаттю. З одного боку, саме він зробив перший крок з перетворення локальної війни на тотальну: ввів загальну військову повинність. Це був перший крок до тотальної війни ХХ століття. З іншого боку, Наполеон, дуже парадоксально, розглядав війну в логіці не *zero sum game*, а *win-win*. «Ми вас завоюємо, але цим ми вам зробимо краще, не тільки собі». Але все це скінчилося в Росії. Він наразився на абсолютно неадекватну реакцію, на яку не розраховував і яку блискуче описав Толстой. Зараз ми це відчуваємо на власній шкірі. Ми хочемо воювати за європейськими просвіченими правилами з противником, який цих правил не визнає. Він веде з нами одночасно локальну війну і тотальну інформаційну війну, і він виходить з того, що війна не закінчується миром. Він радше дивиться так, як німецький генеральний штаб на початку ХХ століття: світ — це постійна, перманентна війна цивілізацій. У мене питання, чи може нас врятувати в такій ситуації підхід до війни за логікою Просвітництва. Для внутрішньоєвропейської практики — із цим все гаразд; але з Росією ви маєте бути на порядок сильнішими, як американці в Афганістані, щоб перемагати цивілізованою війною будь-яку нецивілізовану відповідь, — все одно належить бути сильнішими.

Олег Білий: Додам пару слів до дискусії, яка розгорнулася тут навколо понять «цивілізація» та «культура». Я хотів би дещо заперечити критику цієї опозиції, яку запропонував мій колега Анатолій Єрмоленко. Опозиція цивілізації й культури, яка увійшла до соціально-політичного лексикону з легкої руки Освальда Шпенглера, насправді є дуже вразливою. З мого погляду, цивілізація являє собою органічне продовження культури або є розширеним поняттям культури.

Скажімо, згаданий тут Томас Ман дуже добре розгорнув цей сюжет в есеї «Любек як форма духовного життя» та в романі «Доктор Фаустус». Ман фактично переконує читача в тому, що цивілізація, зокрема, такі її випадки, як Аушвіц, є виплодом і наслідком історичного напруження всієї культури й, можна сказати, її домінантних рис.

Те саме стосується російської культури. Як автор книги, присвяченої Федорові Достоєвському, можу сказати, що цей автор є вособленням ірраціональності й так званої загадковості російської культури. У двох словах торкнувся одного епізоду з роману «Брати Карамазови», в якому відбувається суд над Дмитром Карамазовим. З євангельських висот Достоєвський розвінчує інститут суду присяжних, і це — своєрідна профанація Євангелія, яка стає домінантною для російської культури й російської цивілізації на століття вперед. Спроба Олександра II запровадити деякі реформи наразилася на цей спротив звичаєвого права, внаслідок чого утверджується оця нова ірраціональна юридична культура і та аномія, яка сьогодні позначає діяльність всієї «російської цивілізації».

Учасники круглого столу

Бистрицький, Євген — доктор філософських наук, завідувач відділу філософії культури, етики та естетики Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАНУ.

Гійон-Лекок, Каміла — професор Університету Пікардії ім. Ж. Верна (Ам'єн).

Гомілко, Ольга — доктор філософських наук, старший науковий співробітник відділу філософії культури, етики та естетики Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.

Єрмоленко, Анатолій — доктор філософських наук, професор, заступник директора з наукової роботи, завідувач відділу соціальної філософії Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.

Омельянчик, Валентин — доктор філософських наук, провідний науковий співробітник відділу логіки і методології науки Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.

Панич, Олексій — доктор філософських наук, кандидат філологічних наук, провідний науковий співробітник науково-видавничого об'єднання «Дух і Літера».

Пролєсв, Сергій — доктор філософських наук, провідний науковий співробітник Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, головний редактор часопису «Філософська думка».

Рено, Філіп — професор політичних наук правничого факультету Сорбонни (Париж), один з наукових керівників проекту «Європейський словник філософії» (2004).
