

ДОМОДЕРНІ УНІВЕРСАЛІЗМИ: ДО ГЕНЕАЛОГІЇ ВСЕСВІТНЬОЇ ІСТОРІЇ

Модерна доба заявила себе через універсалістські зазіхання та універсалістські вимоги, підмурком яких стала універсальність розуму та людської природи. Модерність конституювалася через гуманізм і просвітництво, надавши цим видатним культурним новаціям значення вирішального вододілу двох історичних епох. Відтепер, і начебто вперше, історія розгорталась не в особливих і специфічних визначеннях, а в силовому полі універсальних сутностей, що надало їй безпрецедентного вигляду всесвітньої історії. Відповідно наявне історичне буття, яке застав модерн, виступає як дійсність, що втратила своє право на існування і підлягає скасування. Модерна доба скасовує всі й всілякі партикуляризми (від партикуляризму традицій до партикуляризму станів) на користь універсальних визначень: вимог людської природи, вимог розуму, вимог об'єктивної причинності.

Дана диспозиція настільки усталилася і набула самоочевидності протягом чотирьох модерних століть, що вважається, ніби самі універсалістські зазіхання виникають в культурі хіба що тільки не з модерної доби. Цим мимоволі затьмарюється та важлива обставина, що універсалізм модерну сам став наслідком і спадкоємцем тривалої історичної праці людства, яка не лише уможливила, а, зрештою, й породила універсалістські домагання модерну. Звісно, не можна вдаватися до крайності та заперечувати особливу якість модерного універсалізму, у вигляді, наприклад, тієї ж всесвітньої історії. Але, разом з тим, зміст, спрямованість та унікальність універсалізму модерну залишиться незрозумілою поза досвідом потужних культурних універсалізмів іншої природи, які передували модерному самовизначенню людства. Дана стаття має на меті привернути увагу до досвіду домодерних культурних універсалізмів, завдяки чому внести корекцію в розуміння доби модерну.

Від “свого” до “всезагального”: всесвітні держави

Вже перші держави в історії людства утверджують себе як “світові”. Наприклад, для єгиптян родюча долина Нілу була “всім

світом”, який захищали гори, відокремлюючи від позбавленої життя пустелі, де мешкали злі духи. “До останнього періоду історії Єгипту навіть мешканці дельти Нілу мали вельми обмежені контакти з зовнішнім світом” [4, 9]. Так само давньокитайська держава щонайменше від періоду Західного Чжоу (XI–VIII ст. до н.е.) використовує ідею Піднебесної імперії, владу в якій вручає правителю саме Небо [1, 186]. Всі ж інші, навколишні, землі сприймалися як дикі, населені варварами.

Як для Китаю, так і для інших давньосхідних держав назва “імперії” є доволі метафоричною. Першою достеменною імперією в історії стало Новоассирійське царство періоду розквіту (середина VIII–VII ст. до н.е.), яке об’єднало під своєю владою різні етноси і у вигляді “тасування народів”, започаткованого Тиглатпаласаром III, дало перший історичний взірць суто імперської політики. Протягом кількох тисячоліть (щонайменше двох) Близький Схід являв собою систему взаємодії чотирьох центрів сили: Єгипту, Месопотамії (Шумер, Вавилон, Ассирія), Малої Азії (хети) і Іранського нагір’я (Елам, Мідія). Ассирійська імперія робить небезуспішну спробу підпорядкувати собі весь Близький Схід: Саргон II у 709 р. до н.е. остаточно приєднує Вавилон, Асархадон у 671 р. завойовує Єгипет, а Ашурбанапал у 639 р. до н.е. – Елам.

Однак першою *всесвітньою* державою повною мірою стало Персидське царство Ахеменідів. Персам вдалося об’єднати всі великі держави близькосхідного людства в єдиній імперії. Розгром Мідійського, Нововавилонського, Лідійського царств, а невдовзі завоювання Єгипту дали у підсумку першу *всесвітню* державу, яка підкорила собі не тільки всі центри близькосхідних цивілізацій (крім перелічених великих держав, це й територія колишнього Урарту, Сирії, Фінікії, Егеїди, а також стародавніх землеробських культур Центральної Азії), а й важливі європейські території (Фракія, Македонія й, до речі, більша частина Греції, яка визнала владу персидського царя). Подібного політичного успіху не повторив більше ніхто протягом всієї подальшої історії людства. Навіть завоювання Александра Македонського – це лише тимчасове захоплення персидської спадщини, яку не вдалося втримати. І жодна з майбутніх великих імперій – ні Римська, ні Арабська, ні Монгольська, ні навіть Британська – не змогли повторити успіх Ахеменідів.

Ми звертаємося до цих давніх подій не для того, щоб пригадати

безпрецедентне минуле, а щоб чіткіше і повніше усвідомити смисл всесвітньої історії, який недоречно редукувати до гегелівських спекулятивних визначень. Важливо, що в своєму автентичному розумінні Імперія – це перша державно-політична форма об'єднання не просто окремих територій чи народів, а людства, взагалі населеного людьми світу (ойкумени). Від ідеї імперії – невід'ємне прагнення світового панування. І вже у стародавності це прагнення чітко унаочнює себе (достатньо згадати хоча б великий похід Дарія проти скіфів, його ж грандіозну підготовку походу на Європу або не менш вражаючу експансію імперії Хань проти народів Степу). Імперія за своєю сутністю є *всесвітньою державою*, оскільки містить в собі прагнення і проект об'єднання під однією владою всієї ойкумени.

Подібні твердження можуть здатися перебільшенням. Але їх підтверджує сам досвід історії. Не лише Персидське царство, а й інші видатні державні утворення стародавніх часів були політичними об'єднаннями *локальних людств*. Це повною мірою стосується як Римської імперії, яка об'єднала в спільних кордонах середземноморське людство (що, до речі, теж ніхто більше не зміг повторити), так і китайської імперії Хань або індійської імперії Ашоки (династія Маур'їв). У зв'язку з цим спинимось на понятті “локальне людство”.

“Локальне людство”

На перший погляд воно видається нонсенсом. Якщо керуватися суто біологічними чи кількісними критеріями, людство обіймає всіх представників виду *Homo sapiens*, скільки їх взагалі існує і мешкає на нашій планеті. Однак для реальної історії людство в цьому розумінні залишалось аж до останнього часу швидше метафорою, ніж дійсним феноменом. Більш змістовні підвалини визначення людства слід шукати у властивому людині способі буття. Переважну частину своєї історії – десятки тисяч років – люди проіснували у вигляді невеликих груп (зазвичай 20–30 осіб), які вели кочовий спосіб життя, рухаючись у межах певної території. Тільки землеробство створило передумови для осілості, та й то спочатку вимагало розпорошеності у розселенні аж до виникнення іригаційної системи у долинах великих річок: “До виникнення іригації землеробські поселення були розкидані порівняно рідко, на далекій відстані одне від одного (адже тільки за такого розселення

богарне землеробство в змозі прогородувати плугатарів)” [1, 10]. Отже, лише в річкових долинах іригаційного землеробства виникає осіле населення, яке розселене не окремими осередками, а безперервно заповнює значну територію.

Дійсністю людини є відносини, контакти, зв'язки, взаємодії з подібними до себе. Всі, хто залишається поза контактністю будь-якого гатунку (хоча б суто пізнавальною вписаністю в картину світу), дорівнюють неіснуючому. Поняття людства корелятивне поняттю світу. Тому людство у першому визначенні обіймає людей, які населяють світ, створюючи тим самим ойкумену. Однак світ для людини завжди культурно визначений і відтак локальний. Він не є ні абстрактним простором, ні такою ж абстрактною сукупністю людей. Світ дорівнює дійсності, яка опанована людиною у той чи інший спосіб, практично або віртуально. Межі світу відповідають межах освоєного і звіданого людиною.

Як вже відзначалося, для перших цивілізацій характерним є досить самозамкнуте, відрубне існування. Майже без перебільшення можна сказати, що для стародавнього єгиптянина, приміром, власне ойкумена – населений людьми світ – тривалий час дорівнював його Кемет (Чорній землі Нільської долини), на відміну від безлюдної Червоної землі пустель, що з усіх боків оточувала Єгипет. Межі людства розширюються поступово, разом з подорожами в інші країни, торгівельними контактами, військовими союзами та конфліктами тощо. Відтак воно охоплює всіх людей, що перебувають у певних культурно визначених зв'язках і тим самим входять до складу світового порядку. З огляду на це, реальним кордоном людства стає не ще безлюдна місцевість, а *нелюдське* – інакше – чуже, буття, вороже власне людському існуванню.

Звичайно, і світовий порядок знає своїх і чужих, друзів і ворогів, але між ними існує певна сумирність спільного існування. Вони – складові одного світу. Натомість, людство оточує незвіданий нелюдський, монструозний світ; не світ у власному розумінні слова, а скоріше хаос – місце дії нелюдських за характером і масштабом стихій. На середньовічних картах ці місця нелюдського існування, ворожого самій людській природі, позначали написом: “Тут живуть дракони”. Важливо, що в такій якості позалюдської, цілком стихійної, монструозної сили виступали й антропоси – тобто біологічні “сапієнси”, які не визнавалися за людей і тому не входили до складу

людства, а позначали його межу. На них людство *закінчувалося*.

Такою нелюдською стихією були зазвичай для землеробських культур невідомі кочові народи, які з'являлися і зезали як цілком природне лихо. Вони існували за межами людського розуміння і за протиприродною для людей логікою. Ця ситуація виводить на передній план інший смисл людства. Людство – це людність: спільність тих, хто причетний до людської природи і виявляє своєю поведінкою приналежність до неї. Відтак людство окреслюється межами *людяності*, яка, звичайно, не є добродесністю гуманізму, а вмщує в себе *культурну ідентичність* людини як людини.

Зміст цієї ідентичності змінюється від культури до культури, від суспільства до суспільства. Але відмінності культурної ідентичності не відміняють можливої спільності чи контактності людей. Люди різних культур цілком можуть мешкати в єдиному світі і входити до складу одного людства. Радикального характеру культурні відмінності набувають не “ззовні”, а “зсередини”. Тобто не сама по собі специфічність культурного досвіду створює відмінність, яку не може подолати здатність комунікації, розуміння чи взаємодії. Повинно виникнути буття, яке з самого себе покладає і конституює феномен людського як такого, в усій його мислимій повноті і варіативності. Культура, яка стверджує себе як універсальний і всеохопний горизонт людського самовизначення, тим самим монополізує зміст людяності як такої. Подібна інтенція властива будь-якій культурі, але не кожна досягає необхідної самодостатності буття. То ж культури, яким вдалося досягти такої онтологічної самодостатності і, що не менш важливо, яким вдається зберігати і відтворювати її, попри зовнішні культурні впливи та історичні потрясіння, будемо називати *цивілізаціями*.

Цивілізація як теоретична ідея

В контексті аналізу феномену людства поняття цивілізації – точніше, ідея цивілізацій, – дає можливість зафіксувати специфічну конкретну змістовність людства і його цивілізаційну віднесеність. Цивілізацією можна назвати ту культурну основу, на якій виникає і розгортає своє існування певне історичне людство. Це та самодостатність буття, яка розділяє біологічно єдиний вид “сапієнсів” на різні світи і людства; це та культурна відмінність, яку неможливо спростувати і яка, водночас, має в собі достатній потенціал для

забезпечення всіх можливих людських прагнень.

Тут необхідне методологічне застереження. Використання широко і розмаїто вживаних понять (як от “цивілізація”, “культура”, “людство”) містить в собі значну теоретичну небезпеку. Вона полягає, передусім, у загрозі гіпостазування понять і натуралізації мислення, коли теоретичні значення некритично ототожнюються з “самою дійсністю”. Натомість, ми виходимо з думки, що застосовані в дискурсі поняття є певними ідеалізаціями – теоретичними припущеннями, які використовує теоретичний розум у своїх побудовах. Тому не має сенсу втягуватися у суперечки на кшталт того, “що саме слід розуміти під цивілізацією?” Критерієм застосування граничного поняття повинна бути не “відповідність самій дійсності” (адже остання сама є наслідком певної культурної чи епістемологічної оптики), а його *методологічна і епістемологічна коректність*.

Щодо граничних понять – власне, універсалій чи категорій, на основі яких конститується та артикулюється бачення дійсності – епістемологічна коректність вимагає *утримуватись* від натуралістичних апеляцій до “самої дійсності”. Адже у випадку універсалій розум потрапляє в логічне коло: він з’ясовує зміст універсалій посиленням на “дійсність”, щодо якої самі ці універсалії є умовами можливості її конституювання. Існують лише дві достеменні альтернативи запропонованому епістемологічному утриманню: теоретичний фундаменталізм та релятивізм. Як одна, так і друга альтернативи мають серйозні вади.

Теоретичний фундаменталізм виходить з можливості досягнення “останньої” (вона ж – вихідна) достовірності. Прикладом її може бути декартівське *его* або неокантіанські “універсальні цінності”. Не будемо занурюватись в аналіз теоретичного фундаменталізму, простежувати його зв’язок з метафізичним мисленням, виявляти його логічні суперечності тощо, бо це окреме велике дослідницьке завдання. Обмежимося тим, що вразливість фундаменталізму проілюструємо на прикладі мови. Фундаменталізм подібний до мислення, яке залишає поза увагою те, що воно здійснюється певною *конкретною мовою*. Як би сильно і переконливо не була обґрунтована вихідна достовірність шляхом певних міркувань, неможливо ігнорувати ту обставину, що конкретна мова є напереданою щодо всіх можливих в ній висловлювань. І навіть коли висловлювання змінюють мову (що теж природно), вона зберігає вирішальну

тотожність. Тому які б твердження не були сформульовані певною мовою, вони, крім свідчення про те, на що інтенційно спрямовані, підтверджують достовірність самої мови, якою здійснені. Вважати ж, що мислення оперує чистими значеннями, вільними від структури і особливостей мови, можна лише тоді, коли ти не використовуєш конкретної мови (це означає йти шляхом неартикульованих інтуїцій) або коли не знаєш про існування інших мов.

Іншою альтернативою утримання від натуралістичних апеляцій є релятивізм. Згідно з релятивістською настановою, питання про “дійсність” взагалі знімається і відбувається ототожнення “значення” з “дійсністю”. Парадоксальним чином, так би мовити “з іншого кінця”, релятивізм у цій настанові збігається з теоретичним фундаменталізмом. Різниця полягає лише в тому, що релятивізм відмовляється від великої фундаменталістської праці обґрунтування останньої (вихідної) достовірності і готовий надавати цього статусу будь-якому значенню. Кредо релятивізму: “Нема іншої дійсності, аніж дійсність артикуляцій”. Якщо звернутися до використаного вище прикладу мови, то релятивізм, в кінцевому підсумку, так само підтверджує достовірність самої мови.

Натомість, утримання від натуралістичних апеляцій дає можливість вибудувувати ідеалізований дискурс, який вказує на використані ним значення; це надає йому умовного статусу, перетворює на *інтелектуальну пропозицію*, яка може бути використана за наявності інтелектуальної потреби або відкинута за її відсутності. Методологічна ж коректність використання граничних понять (універсалій) вимагає утримуватись від надання поняттям свавільних значень і, натомість, використовувати контекстуально випробувані значення. Зробивши це застереження, повернемося до основної теми.

Неспростовність онтологічної відмінності, властивій цивілізації, нами не доводиться, а *теоретично вводиться*, щоб позначити радикальну непорівнянність різних людських світів – непорівнянність, яка виникає не через їх “специфічність”, а покладається самими культурними світами як самодостатність їх буття. Існування у вигляді відмінних одне від одного людств, кожне з яких складається на основі певної цивілізації, становить характерну рису історичного процесу. В цьому розумінні можна говорити про китайське, індійське, близькосхідне, середземноморське, пізніше – європейське тощо людства. Знов підкреслимо: йдеться не про “регіони”, які виокремлює огляд

історика, що здійснює генералізацію строкатого історичного матеріалу. Кожне з людств (які вище названо “локальними”, або “цивілізаційно визначеними” людствами) містить у собі ту спільність історичного життя і передуючу цьому життю спільність буття, онтологічних засад, які втілені в людяність в усій своїй повноті.

Вже локальне людство є складним утворенням, далеким від гомогенності. Цивілізація, яка становить його основу, втягує в коло свого впливу різноманітні людські спільноти з власними засадами інтеграції. Відтак домінуюча цивілізація зіштовхується з іншими культурними єдностями, передусім, з етнічними культурами різного масштабу – від невеликого племені до великих народів з усталеними традиціями і способом життя. Єдність локального людства – не моноліт, а конгломерат. Лише поступово, протягом тривалої історії та інтенсивної взаємодії (якщо модель її виявиться успішною), виникає екуменічна спільність локального людства.

Античні стратегії створення людства: еллінізація та романізація

Важливу, в певний момент ключову, роль в цьому процесі відіграє цивілізаційна експансія і завоювання. Розглянемо для прикладу античне людство, контекст історії якого найбільш знайомий читачу. Його цивілізаційною основою став античний поліс – перша історична форма громадянського суспільства, яке тоді ще мало становозакритий характер (“громадянство як стан”). Однак спочатку поліс (та типологічно близька до нього римська *civitas*) – не більш як суспільний порядок життя двох народів у Західному та Східному Середземномор’ї – греків та римлян. Лише експансія античної цивілізації, в основі якої лежало завоювання (спочатку – похід Александра Македонського, а пізніше завойовницькі війни римлян, внаслідок яких все узбережжя Середземного моря опинилося під їх владою), дало змогу підпорядкувати характерним для неї культурним засадам життя численні народи, що населяли Середземномор’я.

На політично підвладних землях спочатку еллінізація, а потім романізація створили єдиний світ – *Pax Romana*, мешканцем якого стало єдине античне людство. Відповідно Римська імперія стала політичною формою його об’єднання і гарантом безпечного розвитку. Але названі процеси – еллінізація та романізація – попри їх спільний цивілізаційний ефект, мали суттєво різний, а в певному

вимірі – й протилежний смисл. Еллінізація була складним і різноманітним *синтезом* античної культури з великими культурами Близького Сходу – Єгипту, Сирії, Малої Азії, Месопотамії і далі на схід аж до Бактрії. Наслідком греко-македонської експансії на Схід став неоднозначний культурний симбіоз, в якому важко виокремити одне безумовно домінуюче начало. Античні форми здійснюють величезний вплив на місцеві суспільства, але й автохтонні традиції не менш сильно впливають на прибульців. Красномовним виявом цього є виникнення християнства, яке постало на ґрунті юдейської традиції, але швидко перетворилося на універсальну релігію античного людства.

На відміну від еллінізації, романізація здійснює, передусім, не синтез, а *асиміляцію*. Вона полягала головним чином в експорті соціально-політичного і культурного взірця, який засвоювався різними народами як нормативний порядок буття. Успіх романізації значною мірою зумовлений тим, що вона мала справу переважно з нецивілізованими народами, які жили в умовах традиційного родового суспільства. Чималу роль зіграв і зміст культурного взірця, який пропонувала романізація: великою мірою його становив якісний життєвий стандарт, і значно меншою – суто духовні (ментальні, світоглядні чи релігійні) складові. Навіть зручність латинської мови, значно простішої і легкої для засвоєння порівняно з грецькою, мала неабияку вагу.

Ці два процеси – еллінізація і романізація – є *двома основними стратегіями, які створюють і консолідують людство*. В *першому* випадку – це шлях синтезів різних культурних засад, внаслідок якого виникає нова культурна форма, яка сполучає певні якості вихідних форм і разом з тим не тотожна жодній з них. В *другому* випадку маємо домінування певного культурного взірця, щодо якого трансформуються наявні суспільні організми, набуваючи відповідності взірцю. Спільним в обох випадках є “матеріальний” характер взаємодії, в якій зустрічаються дві існуючі культурні величини, щоб в підсумку дати матеріальну єдність. В основі даної інтеракції кінець-кінцем лежить опозиція цивілізованість–варварство, а точніше, вихідна антична форма цієї опозиції: еллінізм – варварство.

Еллінізм репрезентує світ, впорядкований на засадах соціальної рівності громадян, засновком якого є особиста свобода і

рівність учасників суспільства. Натомість, варварство обіймає соціальні порядки, яким властива ієрархія підпорядкованості, що робить всіх не-вільними як щодо вищих, так і, кінець-кінцем, щодо особи всевладного деспота. Інший варіант варварства – додержавний або протодержавний лад різноманітних племен – так само містить відсутність громадянського стану і свободи. Різниця лише в тому, що у даному випадку невольниками робить людей не влада деспоту, а деспотизм звичаю і загальної примітивності життя. Звичайно, дана картина дещо схематизована внаслідок редуції розмаїття відносин, форм сприйняття, обміну тощо до однієї базової диспозиції. Примат еллінства зовсім не виключав поваги до інших народів, їх знань, культурних здобутків, високих особистих якостей тощо; це відзначав вже Геродот, якому дорікали за те, що варварів (персів) він зобразив у багатьох випадках кращими за еллінів.

Ідеал еллінства, хоча й підносить універсальну цінність громадянської рівності і свободи, разом з тим не досягає сили трансцендентального принципу, оскільки залишається тісно пов'язаним з античною культурою. Хоч не хоч, він пропонує за взірць існуючий соціальний порядок, що робить його внутрішньо партикулярним, локальним, а не всезагальним. Сама “матерія” цього зразка робить його обмеженим, не-універсальним в якості основи буття. Він є *даністю*, яку треба *засвоїти*, а на цій підставі можна досягти лише локального універсалізму космосу, а не відкритого універсалізму, наперед-не-визначеного. Отже, на основі даних двох стратегій – синтезу і асиміляції – могло постати лише людство-завжди-в-межах. Як би просторово не розширювалися ці межі, навіть якщо уявити всіх взагалі людей включеними до нього, таке людство все одно зберегло б свій принципово локальний характер. Універсалізм, який дає можливість характеризувати його все-таки як людство, а не як окрему спільноту, полягає тільки в ототожненні властивих йому культурних засад з людяністю як такою. Це весь світ і вся повнота людського, але в межах певного змістовного визначення.

Трансцендентальний універсалізм християнства

Універсалізм, що *долає межі* і відтак досягає принципової відкритості, виникає знов-таки в античності. Зазвичай його появу пов'язують з християнством, але в християнстві попередня кількасотлітня робота античної культури лише здобуває свій підсумок.

Універсалістське розуміння людини започатковує софістично-кіничний дискурс, який постає на основі софістичного розрізнення “природи” (physis) і “встановленого” (закону, nomos). Антифонт, а слідом за ним Антисфен виголошують тезу про рівність і єдність людей “за природою”. Ця “природа” мислиться істотно інакше, ніж майбутня модерна “природа людини”. Але попри відмінності, розгляд яких ми випускаємо, відзначимо відчутний соціально протестний потенціал цього античного концепту. Як у Новий час на основі ідеї природи людини та її невід’ємних прав виникає програма радикальних соціальних перетворень, так і в античності ця ідея стала основою історично першої розгорнутої *критики культури*.

На відміну від ідеалу елліства, концепт “природної людини” створює перший універсалізм трансцендентального ґатунку. Адже те, чим є людина в своїй природності – просто як жива істота, – належить греку або римлянину не більше, ніж фракійцю або єгиптянину. Це те, чим (ким) є кожен самою силою народження. Відтак вперше визначення людини стає не специфічно культурним, а безпосередньо антропологічним. Щоправда, антична природна людина не має тієї метафізичної сили, якою відзначається модерний концепт “людської природи”. Вона дає можливість лише втримати власну особисту достовірність у світі, який в своїх соціально-політичних практиках став відчутно надособистісним і в цьому розумінні надлюдським. Всі пізньоантичні філософії – від скептиків, кініків й кіренаїків до епікурейців та стоїків – зорієнтовані на один і той самий світоглядний ідеал незворушності (вилученості з-під влади сил і пристрастей “світу цього”). Антична природна людина створює універсалізм *для людей*, але не *для людства*.

Трансцендентальний принцип інтеграції людства дає не античний концепт природності людини, а вже християнський універсалізм з його зрівнюванням всіх людей у Христі. Християнство спростовує значущість всіх партикуляризмів на користь єдності всіх людей в Ісусі Христі. Тепер вже не природність людей, а зв’язок з Богом стає основою їх універсального визначення. На відміну від простої фактичності людини як живої істоти, християнство містить певну позитивну спрямованість свого універсального визначення. Вона полягає у прийнятті Христа і залученості до спільності тих, хто завдяки голгофській жертві здобув спасіння. Церква як Тіло Христове стає унаочненням цієї нової позитивної

спільності – власне, християнського людства.

Однак християнський універсалізм є двоскладовим. З одного боку, він передбачає негативну рівність всіх людей у первинному гріху (як нащадків Адама та Єви); з іншого, – єдність всіх віруючих, без огляду на їх особливі культурні, расові, гендерні, соціальні ознаки як членів Тіла Христового, тобто у Христі. Насправді лише перший вимір цього універсалізму є дійсно всеохопним – всі люди грішні. Позитивний вимір християнського універсалізму – вивільнення з-під влади гріха – має характер *відкритої можливості*. Він містить створену Христом можливість спасіння, відкрити для кожної людини незалежно від її “земних” ознак, але це лише *потенція*, яку щодо себе кожна особа *актуалізує* актом свого навернення до Бога.

На останній момент необхідно звернути особливу увагу. Християнство не лише створює третю – після синтезу і асиміляції – стратегію конституювання людства на принципово новій, трансцендентальній основі (продовжуючи в цьому лінії античного концепту природності людини). Воно також відкриває *принципово новий спосіб* утворення вселюдської єдності. Універсалізм Тіла Христового – це не напереддана надособова колективність. Кожен сам, власним наверненням, долучається до цього Тіла. Християнство відкриває новий шлях формування людства: коли люди особисто, актом власної волі, його утворюють і долучаються до нього. Фактично все те, що дасть модерна концепція людської природи, суспільного договору та нації, вже присутнє в християнському універсалізмі і тому може розглядатися як секуляризована форма останнього.

Універсалізм християнського людства, таким чином, відрізняється трьома головними рисами: по-перше, в своєму негативному смислі (гріховність) він охоплює всіх без винятку людських істот; по-друге, ним створюється людство, потенційно відкрите для всіх, незалежно від будь-яких особових чи родових ознак людей; по-третє, кожна людина сама *актуалізує* свою участь (долученість) до цього людства, яке, відтак, актуально охоплює не всіх існуючих (але всіх в релігійному розумінні “живих” – врятованих, вивільнених з-під влади смерті).

Перетворення християнського універсалізму модерном

Християнське людство перестає бути локальним. Воно принципово відкрите і не знає жодних поцейбічних меж та обмеженостей.

Подібні до нього й людства, створені двома іншими світовими релігіями – ісламом та буддизмом. Феномен “світової релігії” – вельми складне утворення і потребує розгорнутих спеціальних визначень. В контексті нашої теми наголосимо лише на деяких, найбільш важливих для розуміння характеру всесвітньої історії.

Кожна з світових релігій створює суттєво нову диспозицію релігійного буття, коли є абсолютний Бог, з яким має відношення Людина (дозволимо собі й тут велику літеру). Тобто як все розмаїття божественного буття, так і все розмаїття людських партикуляризмів зведено до двох чистих сутностей – абсолютної Особистості Бога, з одного боку, і людини як такої, – з іншого. У цій диспозиції особливого значення набуває *віра*, на відміну від міфологічно індукованої реальності “традиційних” релігій. У вигляді власне віри з’являється скеровуюча до Бога сила *всередині* самої людини, яка її веде як у відносинах з Богом, так і в житті загалом. Людина світових релігій своєю вірою *покладає* Бога, є сотворцем їх взаємовідносин, а не простим медіатором божественної активності.

Ознакою і втіленням цієї релігійної автономії людини є *Святе Письмо* божественного одкровення (загально-прийнятий термін “об’явлення” не передає його достеменного смислу), на основі якого кожна людська особа – під проводом *власної* віри – самовизначається щодо Бога. Одкровення дає Бога *для людського розуміння* й осягнення, на відміну від традиційних релігій, які залучають людську особу у стихію *міфологічної напередвизначеності* дійсності. Це відмінність дії у світі від залученості у середовище, відмінність самопокладання від простої інтегрованості. Отже, єдиний трансцендентальний Бог (надсвітова абсолютна Особистість), вилучена з партикулярних визначень людина і кодекс Святого Письма як основа їх відносин – ось головні складові дійсності світових релігій. “Світовою” релігію робить не масштаб поширення, а характер передбаченого нею зв’язку Бога з людиною.

Якщо брати соціальний вимір світової релігії, то вона покликана зробити традиційне суспільство відкритим для світу, подолати його внутрішні партикуляризми. Там, де не вдається зламати межі цих партикуляризмів (як от в Індії з її кастовою системою), там світова релігія зазнає невдачі. Адже прикметно, що буддизм, який народився в Індії і певний час активно поширювався в ній, так і не зміг подолати традиційного кастового поділу, а відтак поступився

індуїзму і зараз практично зник з індійського життя. Натомість, місцем його історичного успіху став Китай, де універсалізм конфуціанської та даосистської етики підготували ґрунт для сприйняття ідеї людини як такої.

Християнський універсалізм був секуляризований у модерній метафізиці. Двома радикальними трансформаціями, які підготували цю секуляризацію, стали ренесансний гуманізм і реформаційний протестантизм. Але, в свою чергу, самі ці рухи змогли історично постати на ґрунті емансипації світської влади з-під теократичного контролю церкви. Та зрощеність світської і релігійної влади (яскравим прикладом і втіленням якої є тотожність релігійних та правових вимог: суд шаріату), котра характерна для ісламу, середньовічній Європі ніколи не була властива. Навіть за часів найбільших успіхів папської теократичної ідеї (скажімо, у понтифікаті Григорія VII чи Інокентія III, кінець XI–початок XIII століть) самостійність світських володарів залишалася цілком реальною, а феодалне право з властивим йому принципом імунітету служило вагомою антитезою праву канонічному.

Папську теократичну ідею зазвичай розглядають як намагання утвердити верховенство церковної влади над світською. Ця лінія простежується в історії XI–XIII століть, хоча й для цього періоду необхідно внести у попередню тезу кілька корекцій: по-перше, папство від початку перебувало у відчутній залежності від світської влади, передусім, німецьких імператорів. Лише від середини XI століття (Латеранський собор 1059 р.), коли прийнята норма обрання папи конклавом кардиналів, можна говорити про досягнення папством хоча б юридичної незалежності від влади Імперії. По-друге, подальша боротьба за інвеституру на землях Священної Римської імперії, яка завершилася Вормським конкордатом 1122 р., хоча й дала у підсумку певну перевагу папству, але велась не так за підпорядкування світської влади церковній, як за вивільнення церковної влади з-під підпорядкування державі в особі імператорів. По-третє, й політична боротьба папства з іншими світськими володарями (передусім, французькими королями) виявляє той самий предмет суперництва: *церковні* володіння і *церковні* доходи (передусім, знаменні анати з бенефіційів, що звільнилися). І тут папство зазнає поразки – від арешту Боніфация III у Римі за наказом французького короля Філіпа IV та сумнозвісного “авіньонського полону”

(1305–1378) до Буржської прагматичної санкції 1438 р.

Головне, однак, полягає в тому, що папський теократизм мав інший, не менш суттєвий, вимір, на який зазвичай звертають значно менше уваги, ніж на перипетії боротьби зі світськими володарями. Це – підпорядкування християнського універсалізму теоретичній – клерикальній по суті – ідеї. Фронт цієї боротьби був широким – від схоластичних вчень та жебрацьких орденів до ересей та вільнодумства. Врешті-решт й у цій царині церкви не вдалося утвердити свою монополію, незважаючи навіть на такі суворі заходи, як заборона мирянам читати Біблію.

Ренесансний гуманізм був християнським у своїй основі світоглядним рухом, але він представив позаклерикальний (й навіть антиклерикальний) варіант християнського універсалізму. Близьким за спрямованістю і ще рішучішим за дійовістю був протестантський персоналізм, який взагалі неінституціонував церкву і повернув їй вихідне значення спільноти віруючих у душі апостольської доби. Виникає питання, на якій основі вдалося постати християнському позаклерикальному універсалізму? Питання тим більш важливе, оскільки нічого подібного в ісламі не спостерігається (навіть суфізм – це скоріше рух внутрішньоцерковного оновлення на кшталт того самого францисканства, ніж позаклерикальний рух). Ну а буддійський універсалізм взагалі не переводиться у соціальну площину, зберігаючи суто духовний характер.

Загальна відповідь на поставлене питання буде полягати у властивій європейській соціальній та культурній традиції правосуб'єктності особи. Навіть в умовах феодального “закріпачення” селян договірний чинник відносин зберігає свою дієвість навіть у відносинах селян з сеньйором, не кажучи вже про впорядкування відносин інших станів та соціальних груп. Наведемо приклад. Про Людовика XI – чи не найжорстокішого та безпринципнішого з французьких королів – його біограф повідомляє: “Його витратні книги рясніють записами на кшталт останніх: “Одне екю бідній людині біля Мана у винагороду за пошкоджений королівськими лучниками хліб, котрі перейшли його поле навпростець, щоб нагнати короля на великому шляху”. Або: “Одне екю бідній жінці у винагороду за те, що королівські собаки загризли її кішку біля Монлуа” [3, 99]. Як то кажуть, no comments.

Впродовж всієї європейської історії людська особа в тій чи

іншій формі залишалася реальним учасником суспільства. Попри становий характер її правосуб'єктності за доби середньовіччя, сам принцип чітко визначених прав, їх гарантій та дотримання (так само, як і договірний принцип встановлення) зберігає свою дієвість та ефективність. Відтак, християнський універсалізм як за своєї вихідної сутності (актуалізація поєднання з Богом у вірі прогалина), так і у соціальній формі свого буття містить як чільний елемент самоконституювання акт особистої волі. Цей принцип відтворюється й у модерному універсалізмі громадянського суспільства, встановлюваного відповідно до вимог людської природи.

Відтак, можна зробити висновок, що сам модерний універсалізм постає на ґрунті християнського універсалізму, від початку є його секулярною версією і надалі зберігає в своїх культурних ефектах спадок не тільки середньовічно-християнської, а й античної доби.

Література

1. *Васильев Л. С.* История Востока. В 2-х тт. – М., 1993. – Т. 1.
2. *Кребер Л. А.* Избранное: Природа культуры. – М., 2004.
3. *Сен-Виктор П.* Боги и люди. – К., 1992.
4. *Уайт Д.* Боги и люди древнего Египта. – М., 2004.