

Арнольд Дж. Тойнбі

ДОСЛІДЖЕННЯ
ІСТОРІЇ

1



ОСНОВИ

Arnold J. Toynbee

**A STUDY OF
HISTORY**

ABRIDGEMENT
OF VOLUMES I-VI
by D.C. SOMERVELL

1

Арнольд Дж. Тойнбі

ДОСЛІДЖЕННЯ ІСТОРІЇ

СКОРОЧЕНА ВЕРСІЯ
ТОМІВ I-VI
Д. Ч. СОМЕРВЕЛЛА

1

Переклав з англійської
Віктор Шовкун

НБ ПНУС



593032

Київ
«ОСНОВИ»
1995

Арнольд Тойнбі (1889—1975), один із найвідоміших істориків і теоретиків історичної науки, у своїй дванадцятитомній праці «Дослідження історії» розглядає історію людства як круговерть локальних цивілізацій, що змінюють одна одну. Кожна з них проходить схожі стадії виникнення, розвитку, занепаду й загину.

Праця подається у двотомній скороченій версії Девіда Сомервелла, схваленій автором.

Перекладено за виданням:

A STUDY OF HISTORY

by Arnold J. Toynbee

ABRIDGEMENT OF VOLUMES I-VI

by D. C. Somervell

Oxford University Press

New York Oxford

Т 0301010000-036 Без оголош.
95

ISBN 5-7707-5617-9
ISBN 5-7707-5618-7

Українська бібліотека
Олександрівка

593032

Originally published
in English by Oxford
University Press
under the title:

A STUDY OF HISTORY

Copyright © 1946 by Oxford University
Press; renewed 1974 by Arnold
J. Toynbee and Dorothea
Grace Somervell.
© Віктор Шовкун.
Український переклад. 1995.

Doloris

**Sopitam recreant
volnera viva animam.**

Anon.

**Біль
від роз'ятрених ран
збадьорює сонну душу.**

Анонім

ПЛАН КНИЖКИ

(Цей том є скороченням частин I—V)

I. ВСТУП

II. ГЕНЕЗА ЦИВІЛІЗАЦІЙ

III. РОЗВИТОК ЦИВІЛІЗАЦІЙ

IV. ЗАНЕПАД ЦИВІЛІЗАЦІЙ

V. РОЗПАД ЦИВІЛІЗАЦІЙ

VI. СВІТОВІ ДЕРЖАВИ

VII. ВСЕЛЕНСЬКІ ЦЕРКВИ

VIII. ГЕРОЇЧНІ ДОБИ

IX. КОНТАКТИ МІЖ ЦИВІЛІЗАЦІЯМИ В ПРОСТОРІ

X. КОНТАКТИ МІЖ ЦИВІЛІЗАЦІЯМИ В ЧАСІ

XI. РИТМИ В ІСТОРІЇ ЦИВІЛІЗАЦІЙ

XII. ПЕРСПЕКТИВИ ЗАХІДНОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ

XIII. НАТХНЕННЯ ІСТОРИКІВ

ПЕРЕДМОВА АВТОРА

У своїй передмові, яка йде наступною, містер Д. Ч. Сомервелл пояснює, як йому спало на думку зробити скорочений варіант перших шістьох томів моєї книжки. Перш ніж я про це довідався, мені надіслали чимало листів, і передусім зі Сполучених Штатів, у яких мене запитували, чи можна сподіватися на появу скороченого варіанту цих томів в чеканні того часу,— а той час з огляду на війну відсунувся набагато далі, ніж спочатку думалося,— коли я зможу опублікувати решту своєї праці. Я відчував усю нагальність цієї потреби, але не бачив, як її можна задовольнити (я був надто заклопотаний, працюючи на війну), аж поки проблема в якнайліпший спосіб розв'язалася сама собою, коли я одержав листа від містера Сомервелла, в якому він повідомив мене про те, що зробив скорочений варіант, такий потрібний багатьом з моїх читачів.

Коли містер Сомервелл надіслав мені свій рукопис, минуло вже понад чотири роки від часу публікації томів IV—VI і понад дев'ять років, відколи вийшли друком томи I—III. Я думаю, вихід книжки у світ для автора завжди означає, що праця, яка в процесі її здійснення була часткою його життя, стає ніби чужим твором. А в цьому випадку мене до того ж відокремила від моєї книжки ще й війна, яка принесла з собою нові обставини та перемену занять (томи IV—VI вийшли друком за сорок один день до її початку). Отож читаючи рукопис містера Сомервелла, я мав таке враження — попри його майстерність у відтворенні мого тексту, — ніби читаю книжку, написану не мною, а кимось іншим. У процесі читання я поправив подекуди мову (з доброї згоди містера Сомервелла) і в такий спосіб ніби вдруде прилучився до авторства, але я не порівнював скороченого варіанту з оригіналом рядок за рядком, і я поставив собі за принцип не вставляти в текст жодного уривка з пропущених містером Сомервеллом, виходячи з переконання, що тільки автор має право вирішувати, який фрагмент йому включити у свій текст, а який — ні.

Той, кому вдається виготовити вдалий скорочений варіант, робить авторові неоціненну послугу, адже йому самому зробити це куди важче, і читачі цього тому, знайомі з оригінальним текстом, я певен, погодяться зі мною, що містер Сомервелл справді виявив високу літературну майстерність. Він зумів зберегти суть книжки, подати її здебільшого словами оригіналу і водночас скоротити шість томів до обсягу одного тому.

Хоча містер Сомервелл дуже полегшив мені і так значно прости-

ше завдання просто переглянути його скорочений варіант, а проте збігло ще два роки, перш ніж я зміг узятися за цю роботу. Але й потім не один тиждень і не один місяць вона лежала біля мене неторкана. Ці затримки були пов'язані з війною, на яку я мусив працювати. Але мої нотатки до завершальних томів книжки досі лежать замкнені десь у сейфі Ради Закордонних Зв'язків у Нью-Йорку (я послав їх поштою відразу після Мюнхенської угоди Виконавчому Секретареві Ради, містерові Меллорі, і він пообіцяв мені зберегти їх), і поки триває життя, живе й надія закінчити справу, яку ти колись почав. Не останньою серед причин, чому я такий вдячний містерові Сомервеллу, є те, що в процесі роботи над скороченим варіантом уже опублікованих томів я зумів краще настроїтися на майбутню працю з написання тих, які мені лишилися написати.

Мені також дуже приємно, що, як і повна версія книжки, цей том виходить друком у видавництві Oxford University Press і що покажчик узялася зробити міс В. М. Боултер, якій читачі повної версії вже завдячують два покажчики до томів I—III і IV—VI.

1946

Арнольд Дж. Тойнбі

ПРИМІТКА РЕДАКТОРА СКОРОЧЕНОГО АНГЛІЙСЬКОГО ВИДАННЯ

«Дослідження історії» містера Тойнбі — це послідовний і логічно вмотивований опис природи та структури історичного досвіду людського роду, починаючи від появи перших суспільств, які ми називаємо цивілізаціями, причому теоретичні схеми проілюстровано і, наскільки дозволяє матеріал, обгрунтовано на кожному етапі розмаїтими прикладами, взятими з усіх періодів давноминулої та сучасної людської історії, вивчених достатньо добре. Деякі з прикладів розглядаються дуже детально. З огляду на таку побудову книжки завдання редактора скороченого варіанту у своїй основі виглядало простим, а саме: зберегти суть авторської аргументації і якомога скоротити її виклад, зберігши якнайменше прикладів і звівши до мінімуму деталізацію їхнього опису.

Я гадаю, в цьому томі адекватно представлено історичну філософію містера Тойнбі, викладену ним у шістьох томах своєї ще не завершеної праці. Якби це було не так, містер Тойнбі не схвалив би його до друку. Але мені було б прикро, якби хтось вирішив, що мій скорочений варіант є адекватним заміником оригінального твору. Для «практичних цілей» — це, можливо, й так; для втіхи читання, звичайно ж, ні, бо головний чар оригіналу — в безлічі найрозмаїтіших прикладів, які там наводяться. Лише велика книжка, як то неважко переконатися, естетично гідна величі свого предмета. Я знайшов можливість досить широко використати речення та цілі розділи оригіналу, тому мій скорочений варіант просто не може бути нудним, але разом з тим я впевнений, що оригінал значно цікавіший — адже він значно багатший.

Власне, я трудився задля власної розваги, не повідомивши про свій намір містера Тойнбі і не думаючи про публікацію. Ця робота просто допомагала мені цікаво згаяти час. Лише закінчивши її, я дав знати містерові Тойнбі, що вона існує, і висловив готовність надіслати йому рукопис, якщо він коли-небудь захоче так чи так використати його. З огляду на вторинний характер своєї праці, я лише зрідка наважувався вставити невеличкий власний приклад, якого не було в оригіналі. Адже сказано: «Не зупиняй вола, який оре ниву хазяїна». Ці мої вставки невеличкі за обсягом і малозначущі. Оскільки містер Тойнбі ретельно переглянув рукопис і схвалив мої додатки разом з рештою тексту, то мені не випадає ані вказувати їх тут, ані позначати виносками в тексті. Я згадав про них лише тому, що уважний читач, який виявить їх, порівнюючи цю книжку з оригі-

налом, може дійти висновку, що я зіграв свою гру в скорочення з порушенням правил. Також у кількох місцях або містером Тойнбі, або мною було вставлено кілька речень з огляду на події, що сталися після опублікування оригіналу. Але в цілому, враховуючи те, що перші три томи вийшли друком у 1933 р., а інші — в 1939-му, можна тільки подивуватися, як мало довелося внести до тексту подібних виправлень.

«Короткий зміст», поданий у кінці книжки, є, власне, скороченням скорочення. Якщо ця книжка переказує зміст, поданий більше ніж на трьох тисячах сторінок, на 565 сторінках, то «Короткий зміст» переказує те саме на 25 сторінках. Прочитаний «сам по собі», він здасться надзвичайно важким «для перетравлення», але може виявитися надзвичайно корисним для довідок у будь-якому місці первісного тексту. По суті, це своєрідний «зміст книжки», і ми не подаємо його на початку лише тому, що на передньому тлі картини він би видався деталлю надто великою і надто потворною.

Для тих читачів, які захочуть співвіднести цю книжку з томами оригіналу, можуть згодитися відомості, подані нижче.

Сторінки 14—89 відповідають I томові оригіналу.

| | | |
|-----------|-------|---|
| » 89—169 | » II | » |
| » 170—244 | » III | » |
| » 245—353 | » IV | » |
| » 354—479 | » V | » |
| » 479—545 | » VI | » |

Д. Ч. Сомервелл

Частина перша

ВСТУП

| | |
|---|----|
| I. ПОЛЕ ІСТОРИЧНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ | 14 |
| II. ПОРІВНЯЛЬНЕ ДОСЛІДЖЕННЯ ЦИВІЛІЗАЦІЙ | 24 |
| III. ПОРІВНЯННІСТЬ СУСПІЛЬСТВ | |
| § 1. Цивілізації і примітивні суспільства | 46 |
| § 2. Хибність концепції про «єдність цивілізацій» | 47 |
| § 3. Аргументи на користь порівнянності цивілізацій | 53 |
| § 4. Історія, наука і белетристика | 55 |

Частина друга

ГЕНЕЗА ЦИВІЛІЗАЦІЙ

| | |
|--|-----|
| IV. ПРОБЛЕМА І ЯК ЇЇ НЕ СЛІД РОЗВ'ЯЗУВАТИ | |
| § 1. Постановка проблеми | 59 |
| § 2. Раса | 62 |
| § 3. Середовище | 65 |
| V. ВИКЛИК-І-ВІДГУК | |
| § 1. Міфологічний ключ | 70 |
| § 2. Генеза цивілізацій у світлі розглянутого міфа | 77 |
| VI. ЛИХО ДОБРА НАВЧИТЬ | 89 |
| VII. ВИКЛИК ПРИРОДНОГО СЕРЕДОВИЩА | |
| § 1. Стимул суворих країн | 97 |
| § 2. Стимул нової землі | 108 |
| § 3. Стимул ударів | 117 |
| § 4. Стимул тиску | 120 |
| § 5. Стимул гноблення | 133 |
| VIII. ЗОЛОТА СЕРЕДИНА | |
| § 1. Достатньо і занадто | 147 |
| § 2. Зіставлення трьох ситуацій | 152 |

| | |
|---|-----|
| § 3. Дві недорозвинені цивілізації | 160 |
| § 4. Сутички ісламу з християнством | 166 |

Частина третя РОЗВИТОК ЦИВІЛІЗАЦІЙ

ІХ. ЗАГАЛЬМОВАНІ ЦИВІЛІЗАЦІЇ

| | |
|--|-----|
| § 1. Полінезійці, ескімоси та кочовики | 170 |
| § 2. Турки-османи | 177 |
| § 3. Спартанці | 184 |
| § 4. Загальні характеристики | 187 |

ПРИМІТКА

| | |
|---------------------------------------|-----|
| Море і степ як мовні провідники | 191 |
|---------------------------------------|-----|

X. ПРИРОДА РОЗВИТКУ ЦИВІЛІЗАЦІЙ

| | |
|---|-----|
| § 1. Два хибні сліди | 192 |
| § 2. Поступ у напрямку самовизначення | 202 |

XI. АНАЛІЗ РОЗВИТКУ

| | |
|--|-----|
| § 1. Суспільство й індивід | 212 |
| § 2. Відхід-і-повернення: особистості | 220 |
| § 3. Відхід-і-повернення: творчі меншини | 233 |

XII. ДИФЕРЕНЦІАЦІЯ В ПРОЦЕСІ РОЗВИТКУ

242

Частина четверта ЗАНЕПАД ЦИВІЛІЗАЦІЙ

XIII. СУТЬ ПРОБЛЕМИ

245

XIV. ПОЯСНЕННЯ В ДУСІ ДЕТЕРМІНІЗМУ

247

XV. ВТРАТА КОНТРОЛЮ НАД СЕРЕДОВИЩЕМ

| | |
|--------------------------------|-----|
| § 1. Природне середовище | 254 |
| § 2. Людське середовище | 259 |
| § 3. Негативний вердикт | 270 |

XVI. ВТРАТА ЗДАТНОСТІ ДО САМОВИЗНАЧЕННЯ

| | |
|--|-----|
| § 1. Механічність мімесису | 272 |
| § 2. Молоде вино в старих бурдюках | 277 |
| § 3. Помста творчого дару: обоження ефемерного «я» | 304 |
| § 4. Помста творчого дару: обоження ефемерної інституції | 313 |
| § 5. Помста творчого дару: обоження ефемерної техніки | 322 |
| § 6. Самогубча роль мілітаризму | 332 |
| § 7. Сп'яніння перемогою | 344 |

Частина п'ята

РОЗПАД ЦИВІЛІЗАЦІЙ

XVII ПРИРОДА РОЗПАДУ

| | |
|---------------------------------|-----|
| § 1. Загальний огляд | 354 |
| § 2. Розкол-і-регенерація | 362 |

XVIII. РОЗКОЛ У СУСПІЛЬСТВІ

| | |
|---|-----|
| § 1. Панівна меншість | 364 |
| § 2. Внутрішній пролетаріат | 368 |
| § 3. Внутрішній пролетаріат західного світу | 385 |
| § 4. Зовнішні пролетаріати | 395 |
| § 5. Зовнішні пролетаріати західного світу | 404 |
| § 6. Чужа і власна духовність | 411 |

XIX. РОЗКОЛ У ДУШІ

| | |
|---|-----|
| § 1. Альтернативні способи поведінки, почувань і життя | 418 |
| § 2. Розслабленість і самовладання | 428 |
| § 3. Необов'язковість і мучеництво | 430 |
| § 4. Відчуття безпорадності в потоці життя і відчуття гріха | 432 |
| § 5. Відчуття загального перемішування | |
| а) Вульгарність і варварство в манерах і звичаях | 443 |
| б) Вульгарність і варварство в мистецтві | 452 |
| в) Загальна мова | 454 |
| г) Перемішування в царині релігій | 460 |
| д) <i>Cuius regio eius religio?</i> | 468 |
| § 6. Почуття єдності | 479 |
| § 7. Архаїзм | 489 |
| § 8. Футуризм | 499 |
| § 9. Самотрансценденція футуризму | 503 |
| § 10. Відчуженість і перетворення | 509 |
| § 11. Регенерація | 512 |

XX. ВЗАЄМИНИ МІЖ СУСПІЛЬСТВОМ, ЯКЕ ПЕРЕБУВАЄ В ПРОЦЕСІ РОЗПАДУ, ТА ІНДИВІДАМИ

| | |
|---|-----|
| § 1. Творчий геній у ролі спасителя | 515 |
| § 2. Спаситель із мечем | 516 |
| § 3. Спаситель з машиною часу | 520 |
| § 4. Філософ під машкарою царя | 521 |
| § 5. Бог у людській подобі | 525 |

XXI. РИТМИ РОЗПАДУ

529

XXII. СТАНДАРТИЗАЦІЯ В ПРОЦЕСІ РОЗПАДУ

535

ПРИМІТКА РЕДАКТОРА СКОРОЧЕНОГО АНГЛІЙСЬКОГО ВИДАННЯ І ТАБЛИЦІ I—V

539
540

КОРОТКИЙ ЗМІСТ

551

ПОКАЖЧИК

578

Частина перша

ВСТУП

Розділ перший

ПОЛЕ ІСТОРИЧНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

Навчені тільки описувати, а не вдосконалювати об'єкти свого дослідження, історики, природно, перебувають у полоні ідей, які панують у спільнотах, де їм випало жити та працювати, і розвиток за кілька останніх сторіч, а надто за життя останніх генерацій, національних суверенних держав, що претендують на самодостатність, спонукав їх обирати за нормальне поле свого наукового пошуку націю. Але історія жодної європейської нації чи національної держави не може бути пояснена сама по собі. Якби, скажімо, така держава все-таки знайшлася, то в першу чергу на цю роль претендувала б Великобританія. Та якщо навіть Великобританія (або Англія на давніших етапах її історії) не являє собою зручного поля для історичних студій (тобто нам не вдасться цього довести), то ми можемо припустити — і без найменшого ризику помилитися, — що й жодна інша сучасна європейська держава не годиться на таку роль.

То зрозуміємо ми чи не зрозуміємо англійську історію, якщо розглянемо її окремо, абстрагувавшись від усіх зовнішніх зв'язків? Припустімо, нам це вдасться, але чи зможемо ми знехтувати ці зовнішні зв'язки як щось другорядне? Чи дійдемо ми висновку, вивчаючи їх, що чужоземні впливи на Англію неістотні порівняно з англійськими впливами на інші частини світу? Якщо на всі ці запитання ми дістанемо ствердні відповіді, то матимемо повне право заявити, що хай навіть неможливо зрозуміти історії інших країн, не звертаючись до історії англійської, але зрозуміти — більшою чи меншою мірою — історію Англії, не зазираючи в інші частини світу, цілком реально. Найкращий спосіб ближче ознайомитися з цією проблемою — спрямувати погляд назад у англійську історію і пригадати її головні розділи. Ось вони, перераховані в зворотному порядку:

а) утвердження індустріальної економічної системи (починаючи від останньої чверті XVIII сторіччя);

б) запровадження парламентарної системи врядування (починаючи від останньої чверті XVII сторіччя);

в) заморська експансія (яка почалася в третій чверті XVI сторіччя з піратства і поступово розвинулася в світову торгівлю, захоплення тропічних колоній та утворення англомовних спільнот у заморських країнах з помірним кліматом);

- г) Реформація (з другої чверті XVI сторіччя);
- д) Ренесанс, включаючи його політичний, економічний, творчий та інтелектуальний аспекти (з останньої чверті XV сторіччя);
- е) утворення феодальної системи (з XI сторіччя);
- є) перехід англійців від релігії так званої Героїчної Доби в західне християнство (в кінці VI сторіччя).

Навіть такий побіжний погляд від сьогодні вглиб англійської історії підтверджує, що чим далі ми заглядаємо назад, тим менше знаходимо аргументів на користь обмеження історичних студій кордонами однієї країни. Навернення до християнства, яке започаткувало всі найважливіші події в англійській історії, є прямою антитезою такого методу; то був акт, який згуртував із півдесятка роз'єднаних варварських спільнот, відкривши всім дорогу до загального добробуту в лоні новонародженого західного суспільства. Щодо феодальної системи, то П. Виноградов блискуче довів: її паростки зійшли на англійському ґрунті ще до норманського завоювання. Проте й у цьому випадку їхнє проростання стимулювалося зовнішнім фактором — вторгненням датських племен під час загального руху скандинавських народів, який у ту саму історичну добу започаткував аналогічний процес у Франції, а норманське завоювання, хоч і не воно засіяло ґрунт, у свою чергу посприяло якнайшвидшому досягненню врожаю. Що стосується Ренесансу, як у його культурному, так і в політичному аспектах, то загальноновизнано, що виник він у Північній Італії і саме звідти поширився. Якби протягом двох сторіч, приблизно від 1275-го до 1475 року, Гуманізм, Абсолютизм і Рівновага Влади не були там дбайливо виплекані, — як то культивують рідкісні рослини в теплицях, — то не змогли б вони вкоренитися й на північ від Альп уже після 1475 року. Також і Реформацію не можна вважати чисто англійським явищем — то був загальних рух, який охопив Північний Захід Європи, за визволення від Півдня, де Західне Середземномор'я вперто дотримувалося світогляду, властивого суспільству, що вже померло і відійшло в небуття. В цьому русі Англія аж ніяк не вела перед, не очолила вона і змагання між націями, оселеними на атлантичному узбережжі Європи, за підкорення нових заморських світів. Вона здобула в ньому перший приз пізніше, взявши гору в багатьох битвах із державами, які на той час уже значно випередили її на ниві колоніальної експансії.

Нам лишається розглянути два останні розділи: утворення парламентарної та індустріальної систем — інституцій, які, на думку більшості дослідників, виникли й розвинулися на англійському ґрунті і лише згодом були перенесені в інші частини світу. Але не всі авторитети в цій галузі дотримуються таких поглядів. Ось що заявляє, наприклад, лорд Актон з приводу парламентарної системи: «Всесвітня історія, природно, залежить від взаємодії сил, які не є національними, а виникають унаслідок більш загальних причин. Розквіт королівської влади у Франції — це частина руху, який відбувався і в Англії. Бурбони та Стюарти підкорялися одному

школу, хоча результати були різні». Іншими словами, парламентарна система, яка локально реалізувалася в Англії, була продуктом сили, властивої не тільки для Англії,— вона діяла водночас і в Англії, і у Франції.

Щодо генези англійської індустріальної революції, то в цьому питанні не існує вищих авторитетів, аніж містер і місіс Гаммонд. У передмові до своєї книжки «The Rise of Modern Industry» («Розвиток сучасної промисловості») вони висловлюють погляд, що індустріальна революція розпочалася саме в Англії, а не десь-інде, завдяки досить очевидному і легко поясненному фактору: річ у тому, що у вісімнадцятому сторіччі загальне положення Англії — як її географічне розташування в Атлантичному океані, так і політичне в загальноєвропейському балансі сил — мало значні переваги. Отже, з вищенаведених міркувань випливає, що британська національна історія ніколи не була — і майже напевно не буде — самодостатнім полем історичного дослідження; а якщо ми зробимо такий висновок щодо Великобританії, то він буде, безперечно, слухним і для будь-якої іншої національної держави а fortiori*.

Наш короткий огляд англійської історії, попри його негативний результат, дав нам, одначе, ключ до глибшого розуміння. Розділи цієї історії, які привернули нашу увагу, коли ми спробували заглянути далеко назад у часі, були насправді розділами з історії якогось значно більшого суспільства, куди Великобританія входила лише як складова частина, переживаючи той самий досвід, що його пережили й інші учасники згадуваних подій. Отже, «самодостатнім полем історичного дослідження» реально виступає суспільство, яке включає в себе чимало спільнот того самого типу, що й Великобританія,— і Францію, і Іспанію, і Нідерланди, і Скандинавські країни тощо,— а процитоване вище висловлювання лорда Актона засвідчує взаємозв'язок між цими частинами й чимось цілим.

Тут справді діють сили, які не є національними, а виникають унаслідок більш загальних причин. Вони визначають розвиток подій у кожній окремо взятій країні, але їх годі правильно зрозуміти, вивчаючи їх в окремих проявах і не беручи до уваги, як вони взаємодіють у межах усього суспільства. Водночас різні частини по-різному реагують на дію однієї і тієї самої загальної сили, бо кожна з них по-своєму реагує на зовнішній вплив і по-своєму впливає на зовнішні чинники. Слід сказати, що в своєму житті суспільство стикається з цілою низкою проблем, і кожна його складова частина розв'язує їх найзручнішим для себе способом. Кожна така проблема ставить людську спільноту перед необхідністю витримати те або те випробування, і, проходячи кризу такі випробування, ці спільноти стають усе менше схожі одна на одну. За таких умов неможливо зрозуміти поведінку тієї або тієї спільноти як наслідок окремого випробування, не беручи до уваги подібної або протилежної поведінки інших спільнот, які утворюють суспільство, і не розглядаючи кожне

* І поготів (латин.).— (Примітки, позначені зірочкою (*), належать перекладачеві.)

окреме випробування як елемент загальної системи послідовних подій, що визначає життя суспільства, взятого в цілому.

Цей метод інтерпретації історичних явищ, мабуть, варто прояснити, навівши конкретний приклад, який ми візьмемо з історії міст-держав Стародавньої Греції в період від 725-го до 325 р. до Р.Х.

У ті часи суспільство, яке складалося з названих міст-держав, зіткнулося з серйозною проблемою: їхнє населення зростало значно швидше, аніж засоби до прожитку — засоби, що їх у ту історичну добу народи Еллади, мабуть, повністю добували, вирощуючи на своїх землях розмаїту сільськогосподарську продукцію для домашнього споживання. Коли виникла продовольча криза, різні держави по-різному взялися за її подолання.

Одні з них, наприклад Корінф і Халкіда, використали своє надлишкове населення для загарбання та колонізації заморських, придатних для сільськогосподарського обробітку земель, — на Сіцилії, в Південній Італії, у Фракії та деінде. Засновані в такий спосіб грецькі колонії просто розширювали географічну зону еллінського суспільства, не змінюючи його природи. Натомість інші міста-держави стали шукати виходу на шляхах, які приводили до цілковитої переміни способу життя.

Спарта, наприклад, задовольняла земельний голод своїх громадян, нападаючи на сусідів і підкоряючи їхні території. Це призвело до того, що розширити свої володіння Спарті вдалося лише внаслідок тривалих запеклих війн із народами, які ні в чому їй не поступалися. Щоб успішно впоратися з такою ситуацією, спартанські правителі мусили мілітаризувати життя своєї держави згори донизу, і вони досягли цього, підсиливши та пристосувавши до нової мети певні примітивні суспільні інституції, які існували не тільки в Спарті, а й у багатьох інших грецьких громадах, однак в ту пору вже перебували у стадії відмирання.

Афіни реагували на проблему перенаселення зовсім інакше. Вони пристосували свою сільськогосподарську продукцію для експорту, почали розвивати ремісниче виробництво, теж орієнтоване на експорт, а згодом і перебудували свої політичні інституції, щоб по справедливості розділити владу з новими суспільними класами, які виникли внаслідок цих економічних реформ. Одне слово, афінські державці зуміли відвернути соціальну революцію, успішно здійснивши революцію у сферах економіки та політики; а знайшовши ефективне розв'язання спільної проблеми для власної держави, вони тим самим відкрили новий шлях поступу для всього еллінського суспільства. Саме це мав на увазі Перікл, коли, говорячи про матеріальну скруту, яка спостигла його рідне місто, він заявив, що воно стало «школою для Еллади».

З цього погляду, який охоплює не окремі міста-держави — Афіни, Спарту, Корінф або Халкіду, — а все еллінське суспільство як поле історичного дослідження, ми можемо оцінити не тільки значення історії тієї чи тієї спільноти за період 725—325 рр. до Р.Х., а й загальне значення переходу з цього періоду в наступний. У та-

593032

кий спосіб ми знаходимо відповідь на запитання, що їх ніколи не змогли б прояснити, якби обирали за самодостатнє поле досліджень лише халкідійську, корінфську, спартанську чи афінську історії, взяті кожна окремо. З цього погляду ми тільки з'ясували б, що історія Халкідів та історія Корінфу розвивалися в якомусь розумінні нормально, тоді як Спарта й Афіни звернули з торованого шляху історії, причому в різних напрямках. Годі було знайти розумне пояснення, чому ці близькі спільноти розбіглися врізнобіч, і історикам довелось припустити, що вже на світанку еллінської історії спартанці та афіняни відрізнялися від інших греків якимись специфічними, дарованими їм від природи якостями. Таке пояснення еквівалентне постулюванню того, що спартанське і афінське суспільства зовсім не розвивалися і що ці два грецькі народи як були своєрідні на початку своєї історії, так своєрідними і лишилися. Однак така гіпотеза вочевидь суперечить установленим фактам. Скажімо, розкопки, проведені Британською археологічною школою, яка міститься в Афінах, дали разючі докази того, що десь посередині VI сторіччя до Р.Х. спартанський спосіб життя помітно не відрізнявся від способу життя інших грецьких громад. Специфічні риси Афін, що в так звану елліністичну добу поширилися на весь еллінський світ (на відміну від Спарти, чий окремішній шлях, як потім виявилось, завів її в глухий кут), були також набутими, і їхню генезу можна простежити лише в масштабах широкого поля історичних досліджень. Наведені міркування зберігають слушність і тоді, коли йдеться про різницю між Венецією, Міланом, Генуєю та іншими містами Північної Італії в так звані Середні Віки, або про різницю між Францією, Іспанією, Нідерландами, Великобританією та іншими державами Заходу в часи, близькі до нинішніх. Для того, щоб зрозуміти ту чи ту частину, ми повинні зосередити увагу на цілому, бо тільки воно є самодостатнім полем дослідження.

Але що ми маємо на увазі під «цілим» і як можна визначити його межі в просторі і в часі? Вернімося тепер до нашого підсумку головних розділів англійської історії і спробуймо з'ясувати, якими кордонами обмежується те велике «ціле», що являє собою самодостатнє поле, куди входить складовою частиною і англійська історія.

Якщо почнемо з найпізнішого розділу — утвердження індустріальної системи, — ми з'ясуємо, що географічні межі самодостатнього поля студій, в якому його слід розглядати, охоплюють цілий світ. Щоб пояснити промислову революцію в Англії, ми маємо розглянути економічні умови не тільки в Західній Європі, а й у Тропічній Африці, в Америці, в Росії, в Індії і на Далекому Сході. Та коли ми відступаємо назад, до виникнення парламентарної системи, і, роблячи це, переходимо з царини економіки в царину політики, наші обрії звужуються. «Закон», що йому (цитуючи лорда Актона) «підкорялися як Бурбони у Франції, так і Стюарти в Англії», не мав сили ні для Романових у Росії, ні для султанів Оттоманської імперії, ні для Тимуридів у Індостані, ні для імператорів маньчжурської

династії в Китаї, ні для правителів з роду Токугава в Японії. Політична історія будь-якої з цих країн не пояснюється в тих самих термінах, що й історія Великобританії. Тут ми підійшли до кордону. Дія закону, якому «підкорялися Бурбони та Стюарти», поширювалася на інші країни Західної Європи та на нові спільноти, утворені на заморських територіях західноєвропейськими колоністами, але зона їхнього впливу не заходила за західні кордони Росії й Туреччини. На схід від цієї лінії в той час панували інші політичні закони, що призводили до інших наслідків.

Переходячи до ще давніших розділів англійської історії з нашого списку, ми виявляємо, що в заморській експансії брали участь тільки країни Західної Європи, але й то далеко не всі, а майже виключно ті, чиї території виходили до Атлантичного океану. Вивчаючи історію Реформації та Ренесансу, ми можемо знехтувати, нічого не втративши, релігійний та культурний розвиток Росії і Туреччини. Феодальна система в Західній Європі не була поєднана жодним причинним зв'язком з явищами феодального порядку, які можна відкрити в тогочасних візантійському та ісламському суспільствах.

І нарешті, навернення англійців у християнство західного зразка приєднало нас до одного з тодішніх великих суспільних угруповань, тим самим унеможлививши участь у інших подібних угрупованнях. Аж до Уїтбійського собору, який відбувся 664 року по Р.Х., англійці зберігали потенційну можливість прилучитися до «далекозахідного християнства» «кельтського поясу»; і якби місія Августина зазнала невдачі, англійці могли б разом із валлійцями та ірландцями заснувати нову християнську церкву, незалежну від Риму, — і то був би світ не менш відокремлений, аніж світ несторіан на далекосхідних рубежах християнства. Згодом, коли араби-мусульмани дійшли до атлантичного узбережжя Європи, ці далекозахідні християни з Британських островів могли б утратити зв'язок зі своїми одновітцями на Європейському континенті так само безповоротно, як утратили його християни абіссінські та центральноазіатські. Не виключено, що згодом вони навернулися б до ісламу, як це сталося з багатьма монофізитами та несторіанами, коли Середній Схід підпав під арабське панування. Ці альтернативні припущення можна й відкинути як цілком фантастичні, але, розглядаючи їх, ми зайвий раз нагадуємо собі, що тоді як навернення в нову віру в 597 році об'єднало нас із західним християнством, воно аж ніяк не об'єднало нас з усім людством — навпаки, провело різку межову лінію між нами як західними християнами і прихильниками інших релігійних угруповань.

Повторний огляд розділів англійської історії дав нам засіб окреслити просторові межі, для різних епох, того суспільства, яке включає в себе Великобританію і яке можна вважати «самодостатнім полем історичного дослідження», коли йдеться про вивчення британської історії. Окреслюючи ці межі, ми повинні окремо враховувати різні площини суспільного життя — економічну, політичну та

культурну, — бо очевидно, що територіальні кордони суспільства, яке нас цікавить, мінятимуться залежно від площини наших інтересів. Скажімо, в економічному плані нинішнє суспільство, куди входить Великобританія, безперечно, тотожне всій поверхні Землі, де живуть люди і плавають кораблі. Та й у політичній площині глобальний характер взаємозалежностей, у які входить Великобританія, не викликає сумніву. А от у площині культури нинішня географічна протяжність суспільства, від якого Великобританія невід'ємна, видається значно меншою. По суті, воно не виходить за межі Західної Європи, деяких країн Америки та островів південної півкулі з католицьким або протестантським населенням. Попри певні впливи на наше суспільство таких екзотичних елементів, як російська література, китайський живопис та індійська релігія, і попри набагато сильніший культурний вплив нашого суспільства на інші — на православне й східне християнство, на магометан, індусів та жителів Далекого Сходу, — лишається очевидним, що всі ці спільноти перебувають поза межами світу, до якого належимо ми.

Якщо ми станемо розглядати перетини різних площин у давніших часових вимірах, ми виявимо, що в усіх трьох планах географічні кордони розглядуваного нами суспільства помітно звужуються. Скажімо, близько 1675 року кордони в економічній площині майже збігаються із сучасними (принаймні якщо ми візьмемо до уваги тільки розповсюдження торговельних зносин і знехтуємо їхній обсяг та зміст), але в площині політичній вони настільки звужуються, що майже збігаються з нинішніми кордонами в площині культури. Якщо ми повернемося аж у 1475 рік, заморські території однаково зникають у всіх трьох площинах і навіть у економічній кордони стягуються і на той час приблизно збігаються з кордонами в площині культури, де вони тепер не виходять за межі Західної та Центральної Європи, крім маленького ланцюга форпостів на східному узбережжі Середземного моря. Якщо ми повернемося ще далі в минуле, — скажімо, в 775 рік, — кордони знову звужуться в усіх трьох площинах. На ту дату територія нашого суспільства майже не виходила за межі імперії Карла Великого та англійських держав — наступниць Римської імперії — на Британських островах. Майже весь Іберійський півострів належав тоді мусульманському арабському халіфатові, Північна та Північно-Східна Європа перебувала в руках нехрещених варварів, північно-західні околиці Британських островів населяли «далекозахідні християни», а Південна Італія підпала під владу Візантії.

Назвімо суспільство, географічні кордони якого ми намагаємося визначити, західнохристиянським світом. І як тільки ми сфокусуємо наше мислене уявлення про нього, давши йому назву, поруч із ним негайно сфокусуються й образи та назви його сучасних двійників, а надто якщо ми сконцентруємо свою увагу на площині культури. В цій площині ми можемо непомилково виявити в сьогоднішньому світі принаймні чотири живі суспільства того самого типу, що й наше:

1) Православне християнське суспільство в Південно-Східній Європі та в Росії.

2) Ісламське суспільство, розселене в зоні сухих степів і пустель, яка перетинає діагонально Північну Африку та Середній Схід, від Атлантичного узбережжя до Великого Китайського Муру.

3) Індуїстське суспільство на тропічному субконтиненті Індії.

4) Далекосхідне суспільство в субтропічному та помірному регіонах на територіях, розташованих між зоною степів та пустель і Тихим океаном.

При більш уважному аналізі сучасного людства можна виявити також реліктові спільноти, рештки давно згаслих могутніх суспільних утворень, які доцільно згрупувати таким чином:

1) угруповання, що складається з християн-монофізитів Вірменії, Месопотамії, Єгипту та Абіссинії, несторіанських християн Курди-стану та колишніх несторіан Малабару, а також євреїв і парсів;

2) і друге угруповання, куди входять ламаїстські буддисти махаяни в Тибеті та в Монголії, буддисти хінаяни на Цейлоні, в Бірмі, Сіамі та Камбоджі, а також джайни в Індії.

Цікаво відзначити, що, повернувшись до 775 р., ми виявимо: кількість і головні характеристики суспільств на карті світу були тоді приблизно такі самі, як і тепер. По суті, світова карта розмаїтих людських суспільств розглянутого виду залишається незмінною від часів утворення нашого західного суспільства. Взявши активну участь у боротьбі за існування, Захід притис своїх суперників до стіни й обплутав їх сітями своєї економічної та політичної переваги, проте не зміг цілком обеззброїти їх і позбавити властивої їм культури. Хоча їх і загнано в глухий кут, свою душу вони зберегли.

З вищенаведених міркувань випливає очевидний висновок: ми повинні чітко розмежувати відносини двох видів — відносини між людськими спільнотами в межах одного суспільства й відносини між різними суспільствами.

Ми дослідили протяжність нашого західного суспільства в просторі, а тепер простежимо, як воно розгорталося в часі. І тут ми відразу натикаємося на істотну перешкоду, яка полягає в тому, що ми нічого не знаємо про майбутнє. Це неабияк обмежує наші можливості у вивченні як нашого суспільства, так і інших суспільств, що нині існують, не дає змоги точно з'ясувати, до якого різновиду вони належать. Отже, доведеться нам задовольнитися дослідженням початкового періоду розвитку нашого західного суспільства.

Коли за Верденським договором 843 р. до Р.Х. володіння Карла Великого були поділені між його трьома онуками, Лотар, як найстарший, зажадав собі Аахен і Рим — обидві столиці дідової імперії. І тоді, щоб з'єднати ці два міста суцільною смугою території, Лотареві виділили землі, що тяглися через усю Західну Європу від гирла Тібру і гирла По аж до гирла Рейну. Лотареву державу звичайно розглядають як курйоз у історичній географії; а проте троє братів Каролінгів мали цілковиту рацію, коли вважали її зоною виняткової

значущості в західному світі. Хай там яким могло бути її майбутнє, вона вже мала за собою славне минуле.

І Лотар, і його дід правили всіма територіями, що тяглися від Ахена до Рима, посягаючи титул римського імператора, а лінія, яка проходила через Альпи від Рима до Ахена (і далі від Ахена через Ла-Манш і до Римського муру), була колись одним із головних захисних валів на той час уже загиблої Римської імперії. Проклавши лінію комунікацій у північно-західному напрямку від Рима через Альпи, установивши військовий кордон уздовж лівого берега Рейну й укріпивши його лівий фланг завоюванням Південної Британії, римляни відтяли весь західний шмат Трансальпійської Континентальної Європи і приєднали його до імперії, яка, крім цього кутка, володіла також територіями в басейні Середземного моря. Отже лінія, проведена у зв'язку з утворенням Лотарингії, входила в географічну структуру Римської імперії задовго до часів Лотара і задовго до появи західного суспільства, яке виникло згодом, але в структурах Римської імперії та західного суспільства вона виконувала зовсім різні функції: в Римській імперії позначала кордон, а в західному суспільстві стала тією лінією, від якої брала початок експансія, спрямована в усі боки. Протягом тривалого сну (в інтервалі 375—675 рр.), в який поринула Європа після падіння Римської імперії і який тривав, аж поки з хаосу поступово виникла західна цивілізація, з тіла старого суспільства витягли ребро, і воно стало хребтом нового суспільного організму, що утворився з решток колишнього.

Тепер нам очевидно, що, простежуючи життя нашого західного суспільства назад у минуле, за межі 775 р., ми знаходимо його там у зовсім інших формах, аніж сучасні,— у формах, притаманних Римській імперії та суспільству, до якого вона належала. Можна також довести, що будь-який елемент західної історії, виявлений нами і в історії того давнішого суспільства, як правило, виконує зовсім різні функції в цих двох різних структурах.

Лотарева земля стала віссю західного суспільства тому, що Церква, просуваючись до краю римських володінь, саме тут зіткнулася з варварами, які тиснули на кордон іззовні, з нічийної землі, і саме тут вона, кінець кінцем, і започаткувала нове суспільство. Отже, вивчаючи західну цивілізацію і простежуючи її коріння від сьогодні в минуле, історик повинен сконцентрувати свою увагу як на історії Церкви, так і на історії варварів, і йому буде неважко заглибитись у ці обидві історії аж до тих двох останніх сторіч, які передували Різдву Христовому, коли внаслідок могутніх струсів, що їх пережило греко-римське суспільство під час війни з Ганнібалом, воно поринуло у круговерть економічних, соціальних та політичних революцій. Чому Рим простяг свою довгу руку на північний захід і приєднав до своєї імперії західний куток Трансальпійської Європи? Бо його затягла в ті краї смертельна сутичка з Карфагеном. Чому, переваливши через Альпи, він зупинився на Рейні? Тому що в еру Августа по двох сторіччях виснажливих війн та революцій життєва

снага Риму вичерпалася. Чому, зрештою, варвари прорвали ту лінію? Тому що, коли між двома суспільствами, одне з яких перебуває на значно вищому рівні цивілізації, встановлюється нерухомий кордон, це не призводить до стабільної рівноваги, і з плином часу кордон починає змінюватися на користь менш цивілізованої сторони. Чому, прорвавши лінію римської оборони, варвари зустріли на протилежному боці Церкву? Це стало можливим унаслідок цілої низки чисто матеріальних причин, починаючи від економічних та соціальних революцій, які вибухнули внаслідок війни з Ганнібалом, коли на спустошені землі Заходу вивезли зі східних регіонів величезну кількість рабів, і ця примусова міграція робочої сили зі Сходу спричинилася до мирного проникнення східних релігій у греко-римське суспільство. Після чого в дію вступили причини чисто духовного порядку, адже згадані вище релігії з їхніми обіцянками особистого спасіння в житті потойбічному знайшли сприятливий ґрунт у душах «панівної меншості», якій на цьому світі не пощастило врятувати добробут і процвітання греко-римського суспільства.

Зате для вченого, котрий досліджує лише історію греко-римлян, і християни, і варвари постануть істотами, абсолютно чужими світові, в якому вони живуть, такими собі мешканцями суспільного «дна» або внутрішнім і зовнішнім пролетаріатом¹ цього греко-римського (або, якщо вжити точніший термін, еллінського) суспільства в його останній фазі. Він звернув би вашу увагу на те, що великі майстри еллінської культури, починаючи з найдавніших і аж до Марка Аврелія, по суті, не помічали їхнього існування. Він би обґрунтовано довів, що і християнська церква, і варварські племена були болячками на тілі еллінського суспільства, і з'явилися вони на ньому лише після того, як війни з Ганнібалом завдали йому невилгоюних ран.

Здійснений аналіз дозволяє зробити істотні висновки щодо тривалості розгортання в часі нашого західного суспільства. Хоча воно існує дещо довше, аніж будь-яка з окремих націй, котрі його складають, проте це настільки довго, скільки існують на Землі різні суспільства однієї з ним категорії. Простежуючи його історію до першопочатків, ми натрапляємо на останню фазу іншого суспільства, яке вочевидь виникло значно раніше. Безперервність історії, якщо вжити цей усталений вираз, — це безперервність зовсім іншого порядку, аніж та, приклад якої дає нам життя окремого індивіда. Це безперервність, складена з життєвих циклів людських генерацій, що змінюють одна одну, причому наше західне суспільство поєднується з еллінським суспільством приблизно тими узами (порівняння дуже наочне, хоча й недосконале), які еднають дитину з матір'ю або батьком.

¹ Термін «пролетаріат» вживається тут і нижче в значенні соціальних елементів або угруповань, які живуть у даному суспільстві, але в певному розумінні не належать до нього.

Якщо погодитися з міркуваннями, викладеними в цьому розділі, то стає очевидно, що самодостатнім полем історичного дослідження не може бути ані національна держава, ані (на протилежному кінці шкали) людство в цілому і таким полем, певно, буде угруповання, яке ми назвали суспільством. На сьогодні нам відомі п'ять таких суспільств, які живуть повним життям, але поруч із ними можна виявити й викопні, забальзамовані сонцем останки аналогічних суспільств, які давно відійшли в небуття. А досліджуючи обставини народження одного з названих вище живих суспільств, а саме того, в якому ми існуємо, ми натрапили на смертне ложе ще одного дуже відомого суспільства, від якого, власне, наше суспільство колись і відбрунькувалося, — одне слово, воно перебуває з ним у материнсько-дочірніх взаєминах. У наступному розділі ми спробуємо укласти повний список суспільств такого виду, що існують або існували на нашій планеті, і прояснити відносини, в яких вони перебувають одне з одним.

Розділ другий

ПОРІВНЯЛЬНЕ ДОСЛІДЖЕННЯ ЦИВІЛІЗАЦІЙ

Ми вже з'ясували, що наше західне суспільство (або цивілізація) споріднене із «суспільством-предком». Отже, найочевиднішим способом пошуку ще невідомих нам суспільств того самого типу буде: взяти інші живі приклади (православно-християнське, ісламське, індуїстське, далекосхідне суспільства) і для кожного з них пошукати найближчого «предка». Але перш ніж удатися до цих пошуків, ми повинні прояснити для себе, на що насамперед ми повинні звертати увагу: іншими словами, які ознаки батьківсько-дочірньої спорідненості ми маємо вважати за науково обгрунтовані докази? Які ознаки такої спорідненості ми справді виявили, коли дійшли висновку про родинний зв'язок між нашим власним суспільством і суспільством еллінським?

Першою з таких ознак було існування *світової держави*¹ (Римської імперії), що об'єднала все еллінське суспільство в останній фазі його історії в одну політичну спільноту. Цей феномен вражає уяву, бо перебуває в різкому контрасті з безліччю локальних держав, на які поділялося еллінське суспільство перед утворенням Римської імперії, і в не менш різкому контрасті з безліччю держав, на які й досі ділиться наше західне суспільство. Далі ми з'ясували, що утворенню Римської імперії безпосередньо передували *часи лихоліття*, які можна простежити вглиб минулого аж до війни з Ганніба-

¹ Слова і фрази, виділені в тексті курсивом, ми постійно вживатимемо далі як робочі терміни цього дослідження.

лом, коли еллінське суспільство уже втратило творчу силу і стало явно хилитися до занепаду, занепаду, що його утворення Римської імперії на якийсь час зупинило, але який у кінцевому підсумку виявився симптомом невиліковної недуги, що призвела до загибелі і самого еллінського суспільства, і Римської імперії разом з ним. А після падіння Римської імперії, як ми вже з'ясували, настав період певного *міжцарів'я*, коли еллінське суспільство уже вмерло, а сучасне західне ще не народилося.

Той період міжцарів'я був заповнений активною діяльністю двох інституцій: християнської *церкви*, яка утворилася в надрах Римської імперії і пережила її, і досить численних ефемерних держав-наступниць, що виникали на території колишньої імперії внаслідок руху варварських племен, що приходили з так званої нічийної землі, яка лежала поза імперськими кордонами. Ми вже були описали ці дві сили як *внутрішній пролетаріат* і *зовнішній пролетаріат* еллінського суспільства. Відрізняючись у всьому, вони, проте, мали одну спільну характеристику: їх об'єднувало цілковите відчуження від *панівної меншості* еллінського суспільства, від його провідних класів, які зблизилися з дороги і перестали очолювати суспільні процеси. По суті, Імперія тому й загинула, а Церква вижила, що Церква взяла на себе провід і стала активно вербувати прихильників, тоді як Імперія давно перестала робити і те, і те. Таким чином Церква, будучи пережитком померлого суспільства, утворила ніби лоно, з якого в належний час народилося дочірнє суспільство.

Яку ж роль відіграло в появі суспільства-нащадка інше явище міжцарів'я, так званий рух племен, коли зовнішній пролетаріат ринув, наче повинь з-поза кордонів колишнього суспільства — германці і слов'яни з північноєвропейських лісів, сармати і гунни з Великого Євразійського степу, сарацини з Аравійського півострова, бербери з Атласу і Сахари, чий ефемерні держави-наступниці разом з Церквою відігравали головну історичну роль у той період міжцарів'я або, іншими словами, в *Героїчну Добу*? Правда, порівняно з Церквою їхній внесок був негативним і незначним. Майже всі вони загинули насильницькою смертю ще до закінчення епохи міжцарів'я. Вандали й остготи не витримали контрудару самої ж таки Римської імперії. Вистачило останнього конвульсивного спалаху Римського полум'я, щоб від цих бідолашних метеликів залишився самий попіл. Інші загинули у братовбивчих війнах: вестготи, наприклад, дістали перший удар від франків, а вже араби — мовби з милосердя — добили їх. Ті небагато, що пережили цю нещадну боротьбу за існування, швидко вироджувалися і животіли в ледачій бездіяльності, аж поки були стерті з лиця землі новими політичними силами, що мали в собі неоціненний зародок творчої сили. Так Меровінгська і Ломбардська династії були зметені будівничими імперії Карла Великого. Лише в двох держав-наступниць Римської імперії можна виявити прямих нащадків серед сучасних європейських країн. Я говорю про франкську Австразію Карла Великого та про Альфредів Уессекс.

Таким чином рух племен і його недовговічні державні утворення є — так само як Імперія і Церква — ознаками спорідненості західного суспільства з еллінським. Але вони — і в цьому їхня схожість із Імперією, але не з Церквою, — тільки ознаки, і більш нічого. Переходячи від вивчення симптомів до вивчення причин, ми з'ясуємо, що тоді як Церква належала не тільки минулому, а й майбутньому, варварські держави-наступниці, як і Імперія, цілком належали минулому. Їхнє піднесення було тільки зворотним боком падіння Імперії, і це падіння невблаганно віщувало, що незабаром згинуть і вони.

Така низька оцінка внеску варварів у західне суспільство шокувала б наших істориків останньої генерації (типу Фрімана), адже вони вважали, що запровадження парламентарної системи стало можливе внаслідок певних установ самоврядування, що їх тевтонські племена нібито принесли із собою з нічийної землі. Але ті примітивні тевтонські установи, якщо вони взагалі існували, були рудиментарними інституціями, характерними для первісної людини майже в усіх місцях і в усі часи її існування, і в своєму тодішньому вигляді вони не пережили добу руху племен. Вожді варварських збройних ватаг передусім шукали воєнних пригод, і державним устроєм держав-наступниць Римської імперії (як і самої Імперії, власне) був деспотизм, трохи стримуваний у своїх зазіханнях безперервними повстаннями проти влади деспотів. Останній з таких варварських деспотичних режимів зник за багато сторіч до того часу, коли почався новий розвиток структур управління, який і завершився так званими парламентарними інституціями.

Досить поширена висока оцінка внеску варварів у життя нашого західного суспільства може бути почасти віднесена і до помилкового переконання в тому, що суспільний поступ пояснюється певними природженими якостями, притаманними тій або тій расі. Помилкова аналогія з явищами, добре дослідженими в природничих науках, спонукала наших західних істориків, які належать до останньої генерації, розглядати людські раси як такі собі «хімічні елементи», а їхнє змішування — як «хімічну реакцію», що вивільняє латентну енергію і спричиняє шумування та перемини там, де доти панувала нерухомість і стагнація. Історики піддалися ілюзії, припустивши, що «вливання нової крові» — так метафорично вони назвали расовий ефект варварського нашестя — може якимсь чином пояснити ті прояви життя та зростання, котрі складають історію західного суспільства. Висловлювали припущення, ніби варвари були «чистими расами» завойовників, чия кров досі збадьорює та ушляхетнює тіла їхніх гаданих нащадків.

Насправді не варвари створили наш духовний світ. Їхня роль у першопочатках нашої історії обмежується тим, що вони прийшли до смертного ложа еллінського суспільства, але вони навіть не можуть претендувати на те, що завдали цьому суспільству смертельного удару. Коли вони з'явилися на сцені подій, еллінське суспільство вже помирало від ран, яких завдало само собі протягом лихо-

ліття, що розпочалося на кілька століть раніше. Варвари були тільки стерв'ятниками, що дзьобали труп, або тією червою, що об'їдає м'ясо з мертвого кістяка. Їхня Героїчна Доба — то епілог до еллінської історії, але аж ніяк не пролог до нашої.

Таким чином три фактори позначають перехід від старого до нового суспільства:

а) світова держава на прикінцевій стадії вже приреченого суспільства;

б) наявність церкви, яка виникла ще в надрах старого суспільства і стає осередком нового;

в) хаотичне вторгнення варварів, які переживають свою Героїчну Добу.

З цих трьох факторів другий має найбільшу вагу, а третій — найменшу

Варто відзначити ще один симптом «материнсько-дочірніх» взаємин між еллінським і західним суспільством, перш ніж ми поновимо спроби виявити інші суспільства, споріднені в такий спосіб; я маю на увазі переміщення колиски або первісної батьківщини нового суспільства з місцевості, де проживало суспільство-предок. Ми вже з'ясували, розглядаючи наш перший приклад, що кордон старого суспільства став центром нового. Отже, імовірно припустити, що й у інших випадках ми натрапимо на схожі переміщення.

Православне християнське суспільство

Вивчення першопочатків цього суспільства не додасть нового екземпляру до нашого списку розглядуваних історичних утворень, бо, як очевидно, воно є близнюком нашого західного суспільства і має з ним спільного предка — еллінське суспільство, змістившись від його осереддя на північний схід замість північного заходу. Маючи свою колиску чи первісну батьківщину у Візантійській Анатолії, яка за багато століть дуже зменшилася внаслідок потужного тиску ворожого ісламського світу, воно кінець кінцем знайшло власні шляхи далекої експансії через Росію та Сибір, обминувши ісламську територію по флангу і впершись у Далекий Схід. Поділ християнської людності на два окремі угруповання — західне і православне — був спричинений розколом їхньої спільної лялечки, католицької церкви, на два тіла, римо-католицьку церкву і православну церкву. Розкол оформлявся понад триста років, почавшись від полеміки на теми іконоборства, що відбувалася у восьмому сторіччі, й завершившись остаточним розривом на ґрунті теологічної доктрини в 1054 році. Водночас церкви в суспільствах, які все далі відходили одне від одного, прибрали різко контрастних політичних характеристик. Католицька церква на Заході була централізована під незалежною владою середньовічного папства, тоді як православна церква слухняно стала виконувати роль одного з департаментів у Візантійській державі.

Іранське та арабське суспільства і сирійське суспільство

Наступне живе суспільство, яке ми маємо дослідити, — це іслам. І коли ми оглянемо історичне тло ісламського суспільства, ми там виразно побачимо і світову державу, і вселенську церкву, і рух племен, — зовсім не ті, які проступають на спільному історичному тлі західного та православного християнства, але вочевидь аналогічні їм. Світова держава, яка стояла біля колиски ісламу, — це Багдадський халіфат Аббасидів¹. Вселенська церква — той же таки іслам. Рух племен, які пройшли по володіннях халіфату перед його загибеллю, проявився в нашестях тюркських та монгольських кочовиків з Великого Євразійського степу, північноафриканських кочовиків-берберів і кочових арабів з Аравійського півострова. Міждарів'я, заповнене рухом племен, тривало приблизно триста років — між 975-м і 1275 рр. по Р.Х., і саме останнім роком можна датувати виникнення ісламського суспільства в тому вигляді, в якому ми знаємо його сьогодні.

Досі все було ясно, але подальші дослідження приводять нас до ускладнень. Перше полягає в тому, що предок ісламського суспільства (поки що нам не відомий) теж, виявляється, породив не одного нащадка, а двох близнюків, — результат подібний до того, яким завершилася історична еволюція еллінського суспільства. Поведінка близнюків була, одначе, дивовижно несхожою: бо якщо західне і православне суспільства понад тисячу років жили і досі живуть поруч, то один з близнюків суспільства-предка, яке ми намагаємося ідентифікувати, проковтнув другого. Ми назвемо ці два ісламські суспільства-сестри іранським і арабським.

Різниця між цими двома нащадками поки що не відомого нам суспільства-предка не пов'язана з релігією, як у випадку розколу між дочірніми утвореннями еллінського суспільства. Бо хоча іслам і розділювався на секти суннітів та шиїтів, так само, як християнська церква — на католиків та православних, цей релігійний розкол у ісламі на жодному історичному етапі не збігався з лінією поділу на ірансько-ісламське та арабсько-ісламське суспільства, хоча релігійна схизма кінець кінцем таки розколола ірансько-ісламське суспільство, коли секта шиїтів досягла панівного становища в Персії в першій чверті шістнадцятого сторіччя християнської ери. Отже, шиїзм утвердився в самому центрі головної осі ірансько-ісламського суспільства, яка тягнеться зі сходу на захід, від Афганістану до Анатолії, відступивши суннізму провідну роль на обох краях іранського світу, а також — у світі арабському, тобто на півдні й на далекому заході.

¹ Наступний Каїрський халіфат Аббасидів тільки намагався воскресити привид Багдадського халіфату, тобто був явищем того самого порядку, що й «Східна Римська імперія» та «Священна Римська імперія». В усіх цих трьох випадках дочірнє суспільство оживляло або зберігало «привид» світової держави свого материнського суспільства.

Порівнюючи двійко ісламських суспільств з нашою парою християнських, ми бачимо, що ісламське суспільство, яке вижило в так званій персо-тюркській або іранській зоні, має певну подібність до західного суспільства, тоді як інше утворення, те, що виникло в зоні з умовною назвою «арабська», багато в чому схоже на православне християнство. Наприклад, привид Багдадського халіфату, відтворений мамелюками в Каїрі, в тринадцятому сторіччі християнської ери нагадує нам про спробу Лева Ісаврійця оживити в Константинополі у восьмому сторіччі дух Римської імперії. Політична споруда мамелюків, як і будівля Лева Ісаврійця, була відносно скромною, але міцною і довготривалою, і являла собою цілковиту протилежність імперії Тімура, створеній на території сусіднього іранського світу — величезній, недовговічній, з невизначеними кордонами, — яка з'явилася і зникла подібно до Імперії Карла Великого на Заході. Класичною літературною мовою, носієм і провідником культури в арабській зоні була та ж таки арабська мова, що обслуговувала культурні потреби і Багдадського халіфату Аббасидів. У іранській зоні нова культура обрала собі за носія перську мову, яка культивувався ще в Багдадському халіфаті, — її навчали арабів, як колись греків навчали латини. І нарешті, завоювання та поглинення ісламського суспільства арабської зони ісламським суспільством іранської зони, яке відбулося в шістнадцятому сторіччі, мало свою паралель у нашесті західного християнства на православне християнство під час хрестових походів. Коли в 1204 р. по Р.Х. це нашестя досягло своєї найвищої точки й вилилося в Четвертий хрестовий похід на Константинополь, могло видатися, що православне християнство зазнало вирішальної поразки і буде поглинуте «сестринським» суспільством, — саме така доля спостигла арабське суспільство через три сотні років, коли владу мамелюків було повалено, а Каїрський халіфат Аббасидів знищено оттоманським падишахом Селімом Першим у 1517 році.

Тепер ми мусимо повернутися до питання — що ж то було за суспільство, на останній фазі існування якого виник Багдадський халіфат Аббасидів? (Таку саму роль, до речі, зіграла в житті еллінського суспільства Римська імперія). Якщо від халіфату Аббасидів ми повернемося назад шляхами історії, чи виявимо ми там події, аналогічні заколотам та заворушенням, що затопили еллінське суспільство перед його загибеллю?

Відповідь на це запитання буде негативною. За Багдадським халіфатом Аббасидів ми бачимо Дамаський халіфат Омейядів, а ще далі — тисячоліття грецьких вторгнень, які почалися з походу Александра Македонського в останній чверті четвертого сторіччя до Р.Х., після чого тут утворилася грецька монархія Селевкідів, потім сюди прийшли легіони Помпея і підкорили ці землі для Риму, і народи Сходу здобули реванш лише з появою перших воїнів ісламу в сьомому сторіччі по Р.Х. Грандіозні завоювання первісних мусульман-арабів у ритмі історії видаються антистрофою до грандіозних завоювань Александра Македонського. Як і ті перші, вони змінили

обличчя світу за півдесятка років; але якщо македонське нашестя змінило його до невпізнання, то ісламські перемоги ніби повернули йому первісний вигляд, надали очевидної схожості з тим світом, який тут уже колись існував. Але так само, як македонська навала, розгромивши вщент Імперію Ахеменідів (тобто перську імперію Кіра та його спадкоємців), приготувала ґрунт для сімені еллінізму, навала арабська відкрила шлях для Омейядів, а після них — для Аббасидів, які спробували відбудувати світову державу, що замінила б Імперію Ахеменідів. Якщо ми накладемо карту однієї імперії на другу, ми будемо приголомшені тим, наскільки точно збігаються їхні кордони. А далі ми з'ясуємо, що схожість була не тільки в географії, а й у методах державного управління і навіть у далеко інтимніших явищах суспільного та духовного життя. Ми можемо визначити історичну функцію халіфату Аббасидів як повторне об'єднання та відновлення Імперії Ахеменідів — тобто відбудову політичної структури, зламані внаслідок натиску зовнішніх сил, і повернення життя до тієї суспільної фази, на якій воно було обірване вторгненням чужоземців. Отже, халіфат Аббасидів слід розглядати не як первісний, а як поновлений варіант світової держави, що позначила останню фазу існування досі нами не виявленого суспільства, пошуки якого ми таким чином маємо підстави перенести на тисячу років назад.

Тепер нам буде доцільно обстежити попередників держави Ахеменідів — може, там ми нарешті виявимо історичний феномен, який не трапився нам у часи, що безпосередньо передували утворенню халіфату Аббасидів: я маю на увазі добу лихоліття, схожу на той період еллінської історії, після якого відразу виникла Римська імперія.

Загальна схожість між генезою Імперії Ахеменідів і генезою Римської імперії не викликає сумніву. Головна різниця, яку можна віднести до неістотних деталей, — це та, що еллінська світова держава виникла на основі тієї самої держави, яка й була головним джерелом деструктивних історичних процесів у попередні часи лихоліття, тоді як у генезі Імперії Ахеменідів дві послідовні ролі Риму, деструктивну і конструктивну, зіграли різні держави. Деструктивну роль виконала Ассірія; але тоді, коли вона майже завершила свою роботу, утворюючи світову державу на підвалинах суспільства, бичем якого була, вона накликала руїну і на себе через свою надмірну войовничість. Перед самим величним фіналом головний герой драми загинув трагічною смертю (610 р. до Р.Х.), і його роль несподівано перебрав на себе актор, що доти грав у масових сценах. Ахеменіди зібрали урожай там, де ассірійці посіяли, а проте ця заміна одного виконавця на другого анітрохи не вплинула на характер драматичної інтриги.

Виявивши в такий спосіб добу лихоліття, необхідну для завершення нашого головного пошуку, ми, либонь, нарешті зможемо ідентифікувати суспільство-предка, яке, в кінцевому підсумку, і шукаємо. Насамперед ми приходимо до висновку чисто негативної

природи: потрібне нам суспільство не могло бути тим самим суспільством, у якому жили й діяли ассірійці. Ассірійці, як і македонці на пізнішому етапі цієї досить заплутаної історії, зіграли свою роль як некликані гості, котрі прийшли і пішли. Ми можемо виявити і простежити, як у нашому, поки що не названому суспільстві, коли воно об'єдналося в межах Імперії Ахеменідів, став відбуватися мирний і неквапний процес відторгнення накиннутих Ассірією елементів культури — маємо на увазі поступову заміну аккадської мови та клинописного письма арамейською мовою та абеткою.

Та й самі ассірійці, у свої останні дні, вже користувалися арамейською абеткою, пишучи нею на пергаменті, на додачу до свого клинописного письма, яке вони видавлювали на глиняних табличках або на камені. Можна припустити, що, вдаючись до арамейського письма, вони вдавалися й до арамейської мови. В усякому разі, після зруйнування ассірійської держави та недовговічної Ново-авілонської імперії (так званої імперії Навуходоносора), яка прийшла їй на зміну, арамейська абетка та мова постійно посилювали свій вплив, аж поки, в останньому сторіччі до Р.Х., аккадська мова та клинопис припинили існування на всій території своєї месопотамської батьківщини.

Схожі зміни можна простежити в історії іранської мови, що несподівано виринула з небуття як мова «мідійців та персів», північних народів у Імперії Ахеменідів. Зіткнувшись із проблемою, як фіксувати мову (свою: іранську, або давньоперську), що не виробила власного алфавіту, перси запозичили клинопис для вирізьблювання на камені й арамейське письмо — для пергаменту, але саме арамейське письмо вижило й утвердилося як засіб відтворення мови.

По суті, в цьому регіоні одночасно утвердилися і вступили в близький контакт елементи двох різних культур — сірійської та іранської. Наприкінці доби лихоліття, яка передувала утворенню Імперії Ахеменідів, коли завойовані арамейці стали духовно підкоряти своїх завойовників-ассірійців, процес взаємовпливу культур тривав безперервно. Якщо ж ми поставимо собі за мету розгледіти його на давніших історичних етапах, ми можемо заглянути в дзеркало релігії і там побачимо, як ті самі часи лихоліття надихали і Заратустру, іранського пророка, і сучасних йому пророків Ізраїля та Юдеї. Проте саме арамейський або сірійський елемент — а не іранський — був визначальним у цьому взаємовпливові культур, і якщо ми спробуємо заглянути далі в глибину історії, аж за добу лихоліття, ми там не виявимо нічого іранського, але побачимо, що в Сирії уже існує високорозвинена цивілізація. Саме тоді, в добу царя Соломона та його сучасника царя Хірама, фінікійці вже виходили в Атлантичний та в Індійський океани і винайшли алфавіт. Ось нарешті ми і знайшли те суспільство, яке породило два ісламські суспільства-близнюки, що злилися згодом в одне, — ми назвемо його «сірійським».

Ідентифікувавши суспільство-предка, погляньмо знову на іслам,

вселенську церкву, завдяки якій сірійське суспільство зрештою і породило іранське та арабське суспільства. Ми можемо відзначити тепер цікаву відмінність між розвитком ісламу і розвитком християнства. Ми вже згадували, що зародок творчої снаги, властивий християнству, був не еллінської, а чужої природи (сірійського походження, як стало очевидно тепер, коли ми виявили сірійське суспільство). Навпаки, зародок, з якого розвинулися творчі сили ісламу, не був чужорідним, він належав рідному сірійському суспільству. Засновник ісламу, Мухаммед, черпав своє натхнення спочатку в іудаїзмі, чисто сірійській релігії, а згодом — і з несторіанства, християнської секти, в якій сірійський елемент мав значну перевагу над елементом еллінським. Звичайно, така велика інституція, як вселенська церква, ніколи не буває «чистокровою» у відношенні до хай там якого суспільства. У християнстві, наприклад, легко вирізнити еллінські складові, запозичені з грецьких релігійних містерій і з грецької філософії. В ісламі також можна виявити грецькі впливи, хоч і в меншій мірі. В широкому історичному плані, однак, насамперед впадає у вічі, що християнство — це світова церква, яка взяла свій початок із джерела, розташованого за межами суспільства, що його вона обслуговує, а світовий іслам розвинувся на рідному ґрунті.

Нарешті спробуємо прикинути, в якому напрямку і на яку відстань змістилася батьківщина суспільства-нащадків, іранського і арабського, від батьківщини суспільства-предка, тобто сірійського. Головна лінія іранського ісламського суспільства, яку ми провели від Анатолії до Індії, показує, що воно змістилося дуже далеко від сірійського суспільства-предка. Натомість батьківщина арабсько-ісламського суспільства в Сирії та Єгипті повністю покриває територію сірійського суспільства і зміщення тут незначне.

Індське суспільство

Наступне живе суспільство, яке ми розглянемо, — це суспільство індуїстське, і тут ми також бачимо на далекому історичному тлі стандартні ознаки, які свідчать про існування десь за історичним обрієм суспільства-предка. Світовою державою в цьому випадку є Імперія Гупт (близько 375—475 рр. по Р.Х.). Вселенською церквою — індуїзм, який за Гупт посів панівне становище в усій Індії, витіснивши і замінивши собою буддизм, після того як останній домінував протягом майже сімох сторіч на Індостанському субконтиненті, що був спільною коліскою обох релігій. Рух племен, котрі заповнили Імперію Гупт перед її загибеллю, був нашестям гуннів з Великого Євразійського степу, які тоді ж таки валом накопилися й на Римську імперію. Період міжцарів'я, заповнений активністю зайшлих кочовиків та існуванням держав-наступниць Імперії Гупт, поміщається приблизно між датами 475—775 рр. по Р.Х. Після чого стало утворюватися індуїстське суспільство, яке живе й досі.

Шанкара, батько індуїстської філософії, мав найбільший успіх десь близько 800 р. по Р.Х.

Коли ми спробуємо заглянути далі в історію, шукаючи давніше суспільство, яке доводилося б предком індуїстському, ми натикаємося, хоча і в меншому масштабі, на те саме явище, що так ускладнило наші пошуки сірійського суспільства, а саме — на еллінське нашестя. Воно сталося трохи пізніше, аніж похід Александра Македонського, який для індійської культури не мав жодних наслідків. Справжнє еллінське вторгнення в Індію почалося тоді, коли приблизно в 183—182 рр. до Р.Х. Деметрій, грецький цар Бактрії, спробував приєднати індійські території до свого царства, і завершився в 390 р. по Р.Х., коли було розгромлено останнього з почати еллінізованих загарбників, — саме цей рік і можна вважати за приблизну дату утворення Імперії Гупт. Ідучи тим самим слідом, який вивів нас до сірійського суспільства, ми маємо пошукати в Індії, як шукали в Південно-Західній Азії, доеллінської світової держави, постеллінським продовженням якої була б Імперія Гупт, і ці пошуки приведуть нас у Імперію Маур'їв, засновану Чандрагуптою в 323 р. до Р.Х., імперію, яка досягла свого розвитку за царювання Ашоки в наступному сторіччі і загинула за самозванця Пуш'ямітри — в 185 р. до Р.Х. А ще далі, за цією імперією, ми бачимо добу лихоліття, заповнену руйнівними війнами між місцевими державами, — і десь у тому історичному проміжку відбував свій життєвий шлях Сідхартха Гаутама Будда. Життя Гаутами і його ставлення до життя — найпереконливіше свідчення того, що суспільство, членом якого він був, переживало не найкращі свої часи; це свідчення тільки підтверджується життям та поглядами його сучасника Махавіри, засновника джайнізму, і життєвим досвідом інших людей з того самого покоління в Індії, які відверталися від світу цього і через аскетизм шукали дороги до світу іншого. А на ще дальшому історичному тлі, за часами цих лихоліть, ми відкриємо добу розквіту, про яку оповідають Веди.

Отже, ми ідентифікували суспільство, з якого народилося індуїстське. Назвімо його індським. Його батьківщина лежала в долинах Інду та Верхнього Гангу, звідки воно потім поширилося на весь субконтинент. Отже, його географічне положення по суті збігається з територією дочірнього суспільства.

Давньокитайське суспільство

Нам залишається дослідити останнє з нині відомих живих суспільств, чия прабатьківщина — Далекий Схід. Його світовою державою була імперія, утворена в 221 р. до Р.Х., де правили династії Цинь і Хань. Вселенською церквою — махаяна, різновид буддизму, який проник у імперію Хань і таким чином став лялечкою, з якої вилупилося сучасне далекосхідне суспільство. Рух племен після падіння світової держави почався з вторгнення на територію імперії Хань

близько 300 р. по Р.Х. кочовиків з Великого Євразійського степу, хоча період міжцарів'я настав у імперії Хань внаслідок чисто внутрішніх причин на сто років раніше. Якщо ми звернемося до історичного періоду, що передував утворенню імперії Хань, ми там виявимо чітко позначені часи лихоліття, відомі в китайській історії як «чжаньго», тобто «війни між царствами», що тривали два з половиною сторіччя, почавшись відразу по смерті Конфуція (в 479 р. до Р.Х.). Дві характеристики, властиві тій історичній добі — фанатичне мистецтво управління державою і інтелектуальна енергія, спрямована на філософію практичного життя, — нагадують про період давньогрецької історії, між часами Зенона, засновника стоїцизму, і битвою біля мису Акцій, якою закінчилася еллінська доба лихоліть. І навіть більше: у цьому випадку, як і в тому, ті останні сторіччя доби лихоліть були тільки кульмінацією безладу, який розпочався значно раніше. Полум'я мілітаризму, що так яскраво запалахкотіло по смерті Конфуція, жевріло ще до того, як філософ віддався роздумам про справи людські. Мирська розважливність Конфуція і потойбічний квієтизм його сучасника Лаоцзи доводять, що обидва вони розуміли: в історії їхньої цивілізації час поступу залишився позаду. Яку ж назву дамо ми суспільству, на чие минуле Конфуцій дивився з глибокою шаною, а Лаоцзи відвертався від нього, як християнин відвертається від міста згуби? Мабуть, ми назвемо його давньокитайським, бо це відповідає його суті.

Махаяна — церква, завдяки якій давньокитайське суспільство породичалося із сучасним далекосхідним, — нагадує християнство і відрізняється від ісламу та індуїзму в тому, що зерня, з якого вона розвинулася, проросло не на ґрунті, де їй судилося запанувати, а було занесене іззовні. Махаяна ймовірно виникла на індських територіях, що підлягали грецьким царям Бактрії та їхнім напівеллінським наступникам кушанського походження, і немає сумніву, що вона пустила коріння в басейні Таріму в провінціях Кушанського царства, де кушани правили як наступники колишньої Ханьської династії, аж поки ці провінції знову були підкорені і приєднані до земель імперії Хань, де вже сиділи на троні представники нової генерації тієї самої династії. Крізь ці двері махаяна і проникла в давньокитайський світ і була потім пристосована тамтешнім пролетаріатом до своїх потреб.

Прабатьківщиною давньокитайського суспільства був басейн Жовтої річки, звідки воно поширилося і на басейн Янцзи. Басейни обох річок стали місцем розселення для сучасного далекосхідного суспільства, яке розповсюдило свої володіння на південь, на захід, на схід — аж до китайського узбережжя, і на північний схід — до Кореї та Японії.

Реліктові суспільства

Відомості, які ми добули, досліджуючи «дочірні» залежності живих суспільств, дають нам змогу вирізнити «релікти» і пов'язати їх із давно вимерлими суспільствами, до яких вони колись належали.

Євреї і парси — це реліктові рештки того сірійського суспільства, яким воно було до еллінського нашестя. Монофізити та несторіани — продукт реакції сірійського суспільства проти еллінського вторгнення, продукт постійних і розмаїтих протестів проти еллінізації стародавньої сірійської релігії. Індійські джайни, буддисти хінаяни на Цейлоні, в Бірмі, в Сіамі і в Камбоджі є реліктами індського суспільства періоду Імперії Маур'їв, коли греки ще не вторглися в індський світ. Ламаїстська махаяна буддистів Тибету й Монголії чимось відповідає несторіанству. Вони репрезентують марну реакцію проти перетворення буддизму махаяни з первісної індської форми в пізнішу модифікацію, позначену еллінськими та сірійськими впливами, — саме в цій, пізнішій формі він і був кінець кінцем запроваджений у давньокитайському суспільстві.

Жодне з цих реліктових утворень не дає нам ключ до відкриття нових суспільств, але наші ресурси далеко не вичерпані. Ми можемо заглянути в більш далеке минуле і знайти «предків» для деяких суспільств, що їх ми вже ідентифікували як «материнські» у відношенні до «живих» утворень.

Мінойське суспільство

На далекому історичному тлі еллінської цивілізації цілком виразно проступають ознаки існування ще стародавнішого суспільства. Світовою державою в ньому була морська імперія з центром на острові Крит, що звідти здійснювала контроль над усім Егейським морем. Вона залишила по собі пам'ять в усній та писемній грецькій традиції як «таласократія (морська потуга) Міноса», а також у вигляді палаців у Кноссі та Фесті, недавно розкопаних археологами у верхньому шарі землі. Рух племен, що відбувся по завершенні існування цієї світової держави, можна простежити, хоча, пропущений крізь алхімічні тиглі традиційної поезії, він дійшов до нас у зміненому вигляді, — читаючи найдавніші пам'ятки грецької літератури, «Іліаду» та «Одіссею», але про цей самий рух згадано також (що дає куди більше підстав вважати його за реальний історичний процес) у тогочасних єгипетських офіційних документах епохи Вісімнадцятої, Дев'ятнадцятої і Двадцятої династій. Цей рух племен найімовірніше почався з вторгнення варварів — ахейців та до них подібних — з європейських територій, розташованих за межами Егейського басейну; вони пробилися до моря і здолали Критську таласократію в її рідній стихії. Зруйновані в кінці історичної доби, що її дослідники називають «Пізній Міной II», критські палаці залишилися археологічними свідцтвами їхньої активності. Рух

племен, про який ідеться, досяг свого апогею, коли справжня людська лавина, куди влилися всі жителі басейну Егейського моря, і переможці, і переможені, ринула на Анатолію, де змела імперію Хатті (хеттів), і на Єгипет, де завдала могутнього, проте несмертельного, удару по Новому Царству. Вчені датують Кносські руїни приблизно 1400 р. до Р.Х., а єгипетські документальні джерела дають нам підстави помістити «людську лавину» між 1230 і 1190 рр. до Р.Х. Таким чином історичний проміжок від 1425-го по 1125 рр. до Р.Х. можна вважати періодом міжцарів'я.

Коли ми намагаємося простежити історію цього дуже давнього суспільства, ми стикаємося з великими труднощами через невміння прочитати Критське письмо, але археологічні пам'ятки засвідчують, що матеріальна цивілізація, виплекана на Криті, несподівано поширилася в XVII сторіччі до Р.Х. через Егейське море в Ароліду, а звідси протягом наступних двох сторіч помалу розповсюдилася й на інші області континентальної Греції. Археологічні дані дають нам підстави вважати, що критська цивілізація існувала від часів неоліту. Домовимося називати суспільство, яке ми тут намагаємося дослідити, «мінойським».

Але чи слушно буде припустити, що мінойське та еллінське суспільства споріднені одне з одним так само, як еллінське й західне або як інші вирізнені нами суспільства, що перебувають у «материнсько-дочірніх» взаєминах? У інших розглянутих випадках тією ланкою, яка єднала два суспільства, була вселенська церква, створена внутрішнім пролетаріатом старого суспільства; саме вона правила за лялечку, з якої потім вилуплювалося нове суспільство. Однак немає нічого мінойського в класичному виразі панеллізму, а саме в Олімпійському пантеоні. Цей пантеон прибрав своєї класичної форми в гомерівському епосі — і ми бачимо в ньому богів, витворених за образом і подобою варварів, які прийшли в мінойський світ з рухом племен і зруйнували його. Зевс — це ахейський воєначальник, що править на Олімпі як узурпатор, насильно скинувши з престолу свого попередника Кроноса; завойований усесвіт він поділив так, як йому хотілося: воду й землю віддав своїм братам, Посейдонові та Аїду, а небеса залишив собі. Цей пантеон за своєю суттю цілком ахейський, нічого мінойського в ньому немає. Бодай відблиску мінойської релігії не бачимо ми навіть у повалених з трону богів, оскільки і Кронос, і Титани належать до небожителів того самого типу, що й Зевс з його войовничою ватагою олімпійців. Ця релігія вельми схожа на ту, від якої відреклися більшість варварів-тевтонів, перед тим як почалося їхнє нашествя на Римську імперію: ідеться про релігію, яку зберегли і вдосконалили їхні родичі в Скандинавії, щоб у свою чергу зректися її через п'ятсот-шістсот років під час власного руху племен (так звані «норманські» рейди). Якщо в мінойському світі й існувало щось подібне до вселенської церкви в ті часи, коли на нього обвалилася лавина варварів, то це «щось» мало так само відрізнятись від культу олімпійців, як християнство відрізняється від культів Одіна й Тора.

То існувала чи не існувала в мінойському суспільстві вселенська церква? У висловлюваннях одного з найбільших авторитетів у цій галузі можна знайти деякі аргументи на користь того, що вона таки існувала.

«В тій мірі, в якій пощастило розшифрувати матеріали, пов'язані зі стародавнім критським культом, ми можемо зробити висновок не тільки про його насиченість духовним змістом, а й про те, що йшлося, очевидно, про віру, яка протягом двох останніх тисячоліть надихала шанувальників цілої низки східних релігій, таких як іранська, християнська, ісламська. Ми маємо на увазі догмати, дуже далекі від еллінського погляду на світ... Якщо в найзагальніших рисах порівняти згадану віру з релігією стародавніх греків, то слід насамперед сказати, що в ній більше духовності. З другого боку, вона ближча особистим почуванням людини. На «кільці Нестора», де над головою богині позначено символи воскресіння у вигляді лялечки та метелика, вона (богиня) явно має владу дарувати своїм вірним життя по смерті. Вона дуже їм близька... Вона захищала своїх дітей і потойбіч могили... Грецька релігія має свої містерії, але грецькі боги обох статей, більш-менш між собою рівні, ніколи не перебували в близьких взаєминах ні між собою, ні зі своїми шанувальниками, у протилежність тим свідченням, які ми маємо про мінойський культ. Розлад у середовищі олімпійців, що виливався як у родинні, так і в кланові чвари, впадав у вічі не менше, аніж множинність їхніх форм та атрибутів. Натомість у мінойському світі знову й знову з'являється, видимо, одна й та сама верховна богиня... Напрошується очевидний висновок, що перед нами в значній мірі монотеїстичний культ, де верховна влада належала жіночій формі божества»¹.

В еллінській традиції існують деякі свідчення на цю тему. Стародавні греки зберегли легенду про Зевса на Криті, і той критський Зевс не має нічого спільного із Зевсом олімпійським. Він не схожий на провідника збройної ватаги, який з'являється на сцені дорослим і могутнім, щоб захопити для себе царство оружною силою. Критський Зевс з'являється на світ немовлятком. Можливо, це та сама дитина, що її мінойське мистецтво зображувало як об'єкт поклоніння на руках у Матері Богині. Причому критський Зевс не тільки народжується — він помирає! І хіба його смерть та народження не відтворені в народженні та в смерті Діоніса, фракійського бога, згодом ототоженого з богом елевсінських містерій? Чи не були містерії в класичній Греції, подібно до чаклунства в сучасній Європі, пережитками релігії, що панувала в суспільстві, яке загинуло внаслідок потопу?

Якби християнський світ зазнав поразки од вікінгів — підпавши під їхню владу й не зумівши повернути їх у свою віру, — можна уявити собі, як на дні нового суспільства, де панівною релігією був би культ Одіна, сотні років таємно правили б месу. Можна уявити

¹ Evans, Sir Arthur. The Earlier Religion of Greece in the Light of Cretan Discoveries. London, 1931, pp. 37—41.

собі, як би це нове суспільство, піднявшись на повен зріст, не знайшло б собі втіху в релігії скандинавських варварів і стало б шукати духовної поживи в тому ґрунті, на якому воно визріло. За умов такого духовного голоду релікт старої релігії могли б відкрити наново, як прихований скарб, а не нищити його, як знищило західне суспільство відьом, коли вони повернули до себе увагу Церкви; і який-небудь релігійний геній задовольнив би запити своєї історичної доби, створивши екзотичну суміш із таємних християнських обрядів та найсучасніших варварських оргій, запозичених у фіннів або в мадярів.

За цією аналогією ми можемо реконструювати правдиву релігійну історію еллінського світу: відродження стародавніх, освячених традицією елевсінських містерій і винайдення орфізму — «спекулятивної релігії, створеної релігійним генієм», на думку Нільсона, — стали можливі внаслідок синкретичного об'єднання фракійських оргій, присвячених Діонісові, і мінойських містерій народження та смерті критського Зевса. Безперечно, і елевсінські містерії, і церква орфіків дали еллінському суспільству в його класичну добу необхідну йому духовну поживу, якої воно не могло знайти в поклонінні Олімпійцям; ідеться про духовність неземного характеру, якої люди шукають передусім у часи лихоліть, духовність, мабуть, властиву кожній вселенській церкві, створюваній внутрішнім пролетаріатом суспільства, що хилиться до занепаду.

Спираючись на ці аналогії, буде аж ніяк не фантастичним розгледіти в містеріях та в орфізмі привид мінойської вселенської церкви. Та навіть якщо це припущення відповідає дійсності (а воно піддається сумніву в одному з дальших розділів цієї книжки, де досліджується походження орфізму)¹, воно не дає достатніх підстав для того, щоб із повним правом назвати еллінське суспільство дочірнім мінойському. Бо якщо цю церкву довелося оживляти, то, виходить, її було знищено? І хто міг її знищити, крім варварів, які заповнили мінойський світ? Визнавши пантеон ахейців, «грабіжників і душоубів», за власний, еллінське суспільство проголосило їх своїми названими батьками. Воно не могло набитися в діти мінойському суспільству, не взявши на себе криваву провину ахейців і не проголосивши себе батьковбивцею.

Якщо ми тепер звернемо погляд на історичне тло сірійського суспільства, ми побачимо там те саме, що побачили на історичному тлі еллінського суспільства, світову державу і рух племен, і вони виявляються тими ж таки, що вже являлися нам на сторінках прикінцевих розділів мінойської історії. Завершальною конвульсією постмінойського руху племен була людська лавина бездомних блукальців, що шукали собі домівок, зрушених з місця під натиском останньої хвилі варварів з півночі, так званих дорійців. Витіснені з Єгипту, декотрі з цих біженців осіли на північно-східному узбережжі Єгипетської держави, і ми їх знаємо як філістимлян із книг

¹ Див. с. 374.

Старого Заповіту. Тут філістимлянські втікачі з мінойського світу зустріли євреїв-кочовиків, яких, мов піску, нанесло сюди вітром з нічийних земель Аравійського півострова. Ліванський гірський хребет, розташований далі на північ, поставив межу одночасному проникненню арамейських кочовиків і захистив фінікійців, що жили на узбережжі і зуміли пережити нашествя філістимлян. З усіх цих елементів, після того як затихли конвульсії, і утворилося нове суспільство, що його ми раніше назвали «сірійським».

Якщо сірійське суспільство мало свого предка, то воно, либонь, також було споріднене з мінойським, як і еллінське — ні більше, ні менше. Саме від мінойського суспільства сірійське могло запозичити свій алфавіт (але це точно не доведено), а також смак до далеких морських мандрів.

На перший погляд видається дивним, чому сірійське суспільство має походити від мінойського. Природніше припустити, що світовою державою на історичному тлі сірійського суспільства було Нове царство Єгипту, а юдейський монотеїзм став відродженням монотеїзму Ехнатона. Однак немає свідчень, які підтверджували б таку залежність. Не існує також доказів, які дали б підстави породичати сірійське суспільство ані з імперією Хатті (Хеттським царством), розташованою в Анатолії, ані з шумерським царством Ур, ані з його наступником — Вавилоном, де правила династія аморитів. Саме ці суспільства ми і збираємося розглянути далі.

Шумерське суспільство

Якщо ми розглянемо історичне тло індського суспільства, то насамперед відзначимо той очевидний факт, що у ведичній релігії, як і в культурі олімпійців, легко помітити ознаки того, що виникла вона в середовищі варварів, у процесі руху племен, і не має жодних ознак релігії, створеної в часи лихоліття внутрішнім пролетаріатом суспільства, яке хилиться до занепаду.

В цьому випадку варварами були арії, що з'явилися в Північно-Західній Індії на світанку індської історії, як ото на початку еллінської історії з'явилися в Егеї ахейці. За аналогією, відкритою нами в процесі вивчення спорідненості між еллінським суспільством і мінойським, можна було б чекати, що біля початків індського суспільства теж стояла світова держава з нічийною землею поза її кордонами, де й жили предки аріїв як зовнішній пролетаріат, поки надломлена світова держава не пропустила їх на свою територію. Чи можна ідентифікувати вищеозначену світову державу і вказати, де лежала нічийна земля? Можливо, ми знайдемо відповіді на ці запитання, спершу відповівши на два інші: 1) Звідки арії прийшли в Індію? 2) І якщо вони вийшли з одного місця, то чи всіх їх чекала однакова доля?

Арії розмовляли індо-європейською мовою, і історичне розповсюдження цієї мовної сім'ї (одна група мов у Європі, друга — в Індії

та в Ірані) свідчить, що арії найімовірніше прийшли в Індію з Великого Євразійського степу тими самими шляхами, якими потім скористалися нові народи і племена аж до тюркських завойовників Махмуда Газнійського в одинадцятому сторіччі по Р.Х. і Бабура, засновника імперії Моголів, у шістнадцятому сторіччі нашої ери. Вивчаючи розсіяння тюрків, ми бачимо, що одні з них пішли на південний схід, у Індію, а інші на південний захід, у Анатолію і в Сірію. Наприклад, одночасно з Махмудом Газнійським відбувалися завойовницькі походи тюрків-сельджуків, на які наше західне суспільство відповіло контрударом хрестових походів. Документи стародавнього Єгипту засвідчують, що між 2000 — 1500 рр. до Р.Х. арії, виплеснувшись із Великого Євразійського степу в тому самому місці, де через три тисячоліття з'явилися тюрки, випередили тюрків у плані свого дальшого розсіяння. В той час як одні арії (згідно з давньоіндійськими джерелами) посунули в Індію, інші прокотилися валом через Іран, Ірак, Сірію і дійшли до Єгипту, де в сімнадцятому сторіччі до Р.Х. запровадили правління варварських воєначальників, відомих у єгипетській історії під назвою гіксосів.

Що спричинило рух арійських племен? Ми можемо відповісти запитанням на запитання: а що спричинило рух тюркських народів? На це останнє запитання відповідь відома з надійних історичних джерел: після краху халіфату Аббасидів тюрки безперешкодно вдерлися на його територію і посунули в двох напрямках, оскільки труп величезної імперії Аббасидів обіцяв їм багату поживу не тільки на його власній землі, а й у залежних від нього країнах у долині Інду. Чи це пояснення дає нам ключ до вельми схожого розсіяння аріїв? Звичайно, бо коли ми подивимося на політичну мапу Південно-Західної Азії в період 2000—1900 рр. до Р.Х., ми виявимо там світову державу, котра, як і Багдадський халіфат, управлялася зі столиці, що стояла на землі Іраку, причому її територія розросталася в тих самих напрямках від того самого центру.

Цією світовою державою було Царство Шумеру й Аккаду, створене близько 2298 р. до Р.Х. шумером Уром-Енгуром з міста Ур і відновлене близько 1947 р. до Р.Х. аморитом Хаммурапі. Розпад держави після смерті Хаммурапі став початком періоду арійського руху племен. Прямих доказів того, що Царство Шумеру й Аккаду досягало Індії, в нас немає, але таку можливість не можна виключати після недавніх розкопок у долині Інду культури (яка датується на матеріалах, добутих з двох ділянок, досліджених першими, приблизно 3250—2750 рр. до Р.Х.), дуже близько спорідненої з культурами шумерів Іраку.

Чи зможемо ми ідентифікувати суспільство, в історії якого імперія Шумеру і Аккаду була світовою державою? Якщо ми спробуємо заглянути в минуле цієї імперії, то знайдемо свідчення того, що її становленню передували часи лихоліття, коли помітною постаттю був аккадський воєвник Саргон з Агада. Ще далі в давнині ми натрапляємо на епоху розквіту й розбудови, на яку пролили чимало

світла недавні розкопки Ура. Як далеко за межі четвертого тисячоліття до Р.Х. сягає цей період, ми поки що не знаємо.

Суспільство, яке ми щойно ідентифікували, можна назвати «шумерським».

Хеттське і вавілонське суспільства

Виявивши шумерське суспільство, ми маємо тепер змогу знайти ще два, цього разу просуваючись не в минуле, а в одному напрямку з рухом історії.

Шумерська цивілізація поширилася і на східну частину Анатолійського півострова, згодом названу Каппадокією. Про це свідчать глиняні таблички з видавленими на них клинописом діловими документами, що їх археологи познаходили в Каппадокії. Коли, по смерті Хаммурапі, шумерська світова держава розпалася, її каппадокійські провінції були захоплені варварами, які прийшли з північного заходу, і близько 1750 р. до Р.Х. правитель держави Хатті, найбільшої серед тих, які виникли в цьому закутні, цар Мурсіл I вчинив напад на сам Вавілон і пограбував місто. Нападники відступили з великою здобиччю, але на їхнє місце прийшли інші варвари, кассіти з Ірану, і заснували династію, що правила в Іраці протягом шістьох сторіч. А держава Хатті стала ядром хеттського суспільства, фрагментарні відомості про яке дійшли до нас переважно з єгипетських документів, бо з Єгиптом хетти воювали майже постійно, після того як Тутмос III (1480—1450 рр. до Р.Х.) поширив свої володіння аж на Сірію. Ми вже згадували про те, що імперія хеттів загинула під натиском того самого руху племен, який затопив Критську державу. Хетти, мабуть, запозичили шумерську систему ворожіння, але вони мали власну релігію, а також піктографічне письмо, на якому були зафіксовані тексти принаймні на п'ятьох різних хеттських мовах.

Вивчаючи єгипетські документи п'ятнадцятого сторіччя до Р.Х., ми натрапляємо на ще одне суспільство, також споріднене з шумерським і оселене на його колишніх територіях: це Вавілонія, де каситська династія правила аж до дванадцятого сторіччя до Р.Х., Ассірія і Елам. Інституції цього пізнішого суспільства, утвореного на шумерській землі, майже в усіх відношеннях так близько нагадують відповідні інституції ранішого суспільства — власне шумерського, — що не так просто вирішити, чим його вважати: окремою цивілізацією чи своєрідним епілогом цивілізації шумерської. Ми одначе не станемо прояснювати цей сумнів, а просто назвемо його вавілонським. У своїй останній фазі, протягом сьомого сторіччя до Р.Х., це суспільство тяжко потерпіло від внутрішньої війни на його території між Вавілонією і мілітарною потугою ассірійців. Вавілонське суспільство пережило зруйнування Ассірії на сімдесят років і кінець кінцем було поглинуте світовою державою Ахеменідів,

на чолі якої тоді стояв Кір. У ці сімдесят років вклалося правління Навуходоносора і «вавілонський полон» євреїв, до яких Кір з'явився як визволитель, посланий Небом.

Єгипетське суспільство

Це знамените суспільство утворилося в нижній долині Нілу десь на протязі четвертого тисячоліття до Р.Х. і загинуло в п'ятому сторіччі християнської ери, проіснувавши від свого початку й до свого кінця принаймні втричі довше, ніж існує наше західне суспільство. Воно не мало предка і не має нащадків; жодне з нині живих суспільств не може набиватися йому в діти. І тим величнішим видається безсмертя, якого воно шукало і яке знайшло в камені. Цілком імовірно, що піраміди, котрі вже п'ять тисяч років безмовно свідчать про велич своїх творців, стоятимуть ще сотні тисяч років. Можливо, вони стоятимуть довше, аніж житиме людство, й у світі, де не залишиться розуму, який міг би прочитати їхнє послання, вони так само промовлятимуть безмовними голосами свого рукотворного каменю: «Ми були раніше, ніж був Авраам».

Ці велетенські гробниці, складені у формі пірамід, віддзеркалюють, однаке, історію єгипетського суспільства більше, ніж під одним кутом. Ми сказали, що існувало воно близько чотирьох тисяч років, але протягом половини цього періоду воно являло собою не так живий організм, як організм мертвий, хоча не похований! Більше як половина єгипетської історії — це грандіозний епілог.

Якщо ми в неї заглибимся, то виявимо, що понад чверть її часової протяжності тривав період розвитку. Його рушійна сила, спочатку проявившись у освоєнні жакливого і зовсім непридатного для життя природного середовища — в розчистці, осушуванні та обробітку землі, суціль покритої болотяними хащами, які займали всю нижню долину та дельту Нілу до появи там людини, і набираючи дедалі потужнішої інерції, посприяла дуже ранньому політичному об'єднанню єгипетського світу в кінці так званої Династичної доби, а свого апогею досягла в приголомшливих матеріальних витворах Четвертої династії. Ця династія позначила zenit характерних для єгипетського суспільства досягнень: організацію людської праці для проведення грандіозних інженерних заходів, що сягали від освоєння боліт до спорудження пірамід. То був також zenit у політичному управлінні державою і в мистецтві. Навіть у царині релігії, де, як відомо, мудрість народжується зі страждань, так звані «Тексти пірамід» свідчать, що вже тоді виникли, зіткнулися і кінець кінцем стали взаємодіяти дві різні релігійні течії, — культ Сонця і культ Озіріса, котрі досягли зрілості вже після того, як єгипетське суспільство стало хилитися до занепаду.

Zenit було пройдено, і перші ознаки занепаду з'явилися уже в часи переходу від П'ятої династії до Шостої, близько 2424 р. до Р.Х., бо саме від цієї дати ми їх чітко розрізняємо, причому вини-

кають вони в тому самому порядку, в якому являлися нам у історіях інших суспільств. Розпад об'єданого єгипетського царства на кілька малих держав, що постійно воюють одна з одною, несе на собі непомильну печать доби лихоліть. Єгипетські часи лихоліть завершилися утворенням близько 2070 р. до Р.Х. світової держави, заснованої династією, яка на той час правила у Фівах; своєї остаточної консолідації вона досягла в епоху Дванадцятій династії, приблизно в роки 2000—1788 до Р.Х. Після Дванадцятій династії світова держава розпалася і наступний період міжцарів'я пережив наслідки свого руху племен під час навали гіксосів.

Тут, здавалося б, і настав кінець цьому суспільству. Якби ми застосували вже звичний нам метод дослідження, тобто просувалися назад у часі від п'ятого сторіччя християнської ери, ми, мабуть, зробили б зупинку в цій точці і сказали б: «Ну ось, ми й простежили єгипетську історію у зворотному напрямку, від її останніх ледь помітних слідів у п'ятому сторіччі по народженні Христа, на протязі двадцяти одного століття і натрапили на рух племен, що відбувся після розпаду світової держави. Ми пройшлися по єгипетському суспільству аж до його джерел, і за його початком прозираємо реліктові останки давнішого суспільства, яке ми назвемо «Нільським».

А проте ми не підємо цим шляхом, бо якщо ми тепер обернемося й рушимо вперед, за течією історії, то знайдемо не нове суспільство, а щось зовсім інше. Варварську «державу-наступницю» розгромлено; гіксосів прогнано; і світову державу зі столицею у Фівах відновлено, відновлено умисне і свідомо.

Ця реставрація, якщо дивитися з нашої теперішньої точки зору, була єдиною значущою подією в єгипетській історії (крім невдалого перевороту Ехнатона) між шістнадцятим сторіччям до нашої ери і п'ятим сторіччям по Різду Христовому. Обидва ті тисячоліття заповнені існуванням згаданої вище світової держави; знову й знову її розбивали і знову й знову поновлювали. Там не було нового суспільства. Дослідивши релігійну історію стародавніх єгиптян, ми виявимо, що й тут, після періоду міжцарів'я, утвердилася релігія, запозичена від панівної меншості з попередньої доби занепаду. Проте утвердилася вона не без боротьби, і спочатку їй довелося зміцнити свої позиції, дійшовши згоди зі вселенською церквою, створеною в ту ж таки добу занепаду єгипетським внутрішнім пролетаріатом. Я маю на увазі культ Озіріса.

Культ Озіріса прийшов з Дельти, а не з Верхнього Єгипту, де творилася політична історія єгипетського суспільства. Головна нитка єгипетської релігійної історії — постійне суперництво між цим богом земної та підземної природи (духом проростання, який то з'являється на поверхні землі, то зникає під нею) і сонячним богом Неба, і теологічне протистояння між ними по-своєму віддзеркалювало політичне та соціальне протистояння між двома шарами суспільства, в якому виникли ці два культу. Культ бога Сонця Ра контролювався кастою жерців Геліополя, і Ра ототожнювали з фараоном,

тоді як культ Озіріса був народною вірою. Тобто офіційно запроваджена державна церква протистояла народній релігії, що зверталася до душі кожного вірного.

Головне, в чому різнилися дві релігії у своїх первісних формах, — різні перспективи, які вони пропонували своїм вірним по смерті. Озіріс правив тлумами мертвих у підземному світі тіней. Ра винагороджував своїх шанувальників тим, що визволяв їх від смерті й живими підносив на небо. Але такий апофеоз він дарував лише тим, хто міг заплатити, і ціна за цю послугу постійно зростала, аж поки сонячне безсмертя стало по суті монополією фараона та тих його царедворців, кого він вважав за потрібне обдарувати необхідним для безсмертя устаткуванням. Великі піраміди є пам'ятниками цій спробі досягти особистого безсмертя за допомогою архітектурної екстравагантності.

Та поступово релігія Озіріса відвойовувала все нові й нові території. Безсмертя, яке вона пропонувала, могло видатися жалюгідною милістю порівняно з життям на небесах бога Ра, але то була єдина втіха, на яку могли сподіватися народні маси під дедалі нестерпнішим тягарем, який вони мусили терпіти в цьому житті, аби забезпечити вічне блаженство для свого панства. Єгипетське суспільство розколювалося на панівну меншість і на внутрішній пролетаріат. Перед лицем небезпеки жрецька каста Геліополя спробувала була знешкодити Озіріса, взявши його до спілки, але в тій обставині Озіріс зумів узяти значно більше, ніж він дав. Коли його ввели до сонячного культу фараона, він захопив істотну частку сонячного апофеозу й нагородив ним усе людство. Пам'яткою цього релігійного синкретизму залишилася так звана «Книга Мертвих» — призначений для масового вжитку «Путівник по Безсмертю», який визначав релігійне життя в єгипетському суспільстві протягом двох тисячоліть його епілогу. В його основі була ідея, що Ра вимагає насамперед праведної поведінки, а не пірамід, а Озіріс виступає як верховний суддя в потойбічному світі, наділяючи мерців тією долею, яку вони заслужили за життя.

Тут, у єгипетській світовій державі, ми вловлюємо обриси вселенської церкви, створеної внутрішнім пролетаріатом. Яке майбутнє чекало б Озірісову церкву, якби єгипетську світову державу не було відновлено? Чи стала б вона лялечкою нового суспільства? Насамперед вона мала б повернути у свою віру гіксосів, як християнська церква повернула варварів. Але вона цього не зробила; ненависть гіксосів штовхнула її до неприродної спілки з мертвою релігією панівної меншості; у цьому процесі релігія Озіріса була перевернута і зрештою деградувала. Безсмертя знову стало предметом купівлі-продажу, хоча коштувало тепер дешевше: замість піраміди — кілька текстів на сувої папірусу. Ми можемо припустити, що в цьому бізнесі, як і в усіх інших, масове виробництво дешевих товарів з невеличким прибутком на кожному окремому виробі принесло підприємцеві куди більшу вигоду. Таким чином «реставрація», яка відбулася в шістнадцятому сторіччі до Р.Х., була чимось більшим,

аніж поновленням світової держави, то було зростання живої тканини Озірісової церкви з мертвою плоттю вмирущого єгипетського суспільства в одну масу — і з цього місива утворився своєрідний суспільний бетон, достатньо міцний, аби не руйнуватися ще цілих два тисячоліття.

Найпереконливішим доказом того, що єгипетське суспільство було нежиттєздатне, стала одна спроба повернути його до життя. Цього разу одна людина, фараон Ехнатон, поставив собі за мету повторити одним махом акт релігійного творення, який Озірісова церква марно намагалася здійснити на протязі кількох сторіч доби лихоліття. Геній Ехнатона зумів створити нову концепцію Бога, людини, життя та природи і виразити її в новому мистецтві та в поезії; але мертві суспільства в такий спосіб не воскресіш. Ехнатонова невдача засвідчила, що ми маємо цілковиту слухність, розглядаючи суспільні явища в єгипетській історії від шістнадцятого сторіччя до Р.Х. і далі як епілог, а не як історію нового суспільства, від його колиски до могили.

Андське, юкатанське, мексіканське і майянське суспільства

Ці чотири суспільства можна виявити в історії Америки до появи там іспанських конкістадорів. Андське суспільство в Перу вже увійшло у фазу світової держави — то була імперія інків,— коли загинуло під ударами Пісарро в 1530 році. Мексіканське суспільство наближалось до того самого етапу, держава ацтеків уже перетворювалася на світову. Коли з'явився Кортес зі своїм військом, місто-держава Тлашкала залишилося єдиною незалежною потугою в тих краях і як наслідок тлашкальці увійшли до спілки з Кортесом. Юкатанське суспільство на півострові Юкатан було поглинуте мексіканським суспільством десь на чотириста років раніше. Обидва ці суспільства, мексіканське і юкатанське, мали спільного предка — набагато стародавніше майянське суспільство, котре, як видається, досягло вищої і гуманнішої цивілізації, ніж його наступники. Воно загинуло раптовою і таємничою смертю в сьомому сторіччі по Р.Х., залишивши на згадку про своє існування руїни великих міст у просякнутих тропічними зливами лісах Юкатану. Це суспільство мало визначні успіхи в астрономії, воно створило для практичних потреб систему хронології, наддивовижу точною у своїх обчисленнях. Жахливі релігійні жертвоприношення, які застав Кортес у Мексичі, імовірно були грубо спримітивізованою версією стародавньої релігії майя.

Таким чином наші студії дозволили нам вирізнити дев'ятнадцять суспільств, більшість із яких поєднана «материнсько-дочірніми» взаєминами з одним або з кількома іншими. Це суспільства західне, православне, іранське, арабське (ці двоє нині об'єдналися в одне,

ісламське), індуїстське, далекосхідне, еллінське, сірійське, індське, давньокитайське, мінойське, шумерське, хеттське, вавилонське, єгипетське, андське, мексиканське, юкатанське і майянське. Ми висловили сумнів щодо поділу між суспільствами вавилонським та шумерським, і ще кілька пар теж, можливо, варто розглядати як одне суспільство, наділене «епілогом» за єгипетською аналогією. Але ми шануватимемо їхню індивідуальність доти, доки не знайдемо слухні підстави для протилежних висновків. Зрештою, вельми бажано розділити також православне християнське суспільство на православно-візантійське і православно-руське, а суспільство далекосхідне — на китайське і корейсько-японське. Це побільшило б наше число до двадцяти одного. Подальші пояснення та аргументи на користь нашого методу ми переносимо до наступного розділу.

Розділ третій

ПОРІВНЯННІСТЬ СУСПІЛЬСТВ

§ 1. ЦИВІЛІЗАЦІЇ І ПРИМІТИВНІ СУСПІЛЬСТВА

Перш ніж узятися за систематичне порівнювання виявлених двадцяти одного суспільств, що є метою цієї книжки, ми повинні спростувати кілька заперечень, які можна висунути на самому початку. Найперший і найпростіший аргумент проти запропонованого методу можна сформулювати так: «Ці суспільства не мають між собою нічого спільного, крім того факту, що всі вони виступають як «самодостатні поля історичних студій», а ця характеристика настільки невиразна і загальна, що навряд чи можна з неї добути якусь практичну вигоду».

Відповідь на це заперечення буде такою. Суспільства, які являють собою «самодостатні поля історичних студій», — родові поняття, і наші двадцять одне входять туди тільки як окремий вид. Суспільства цього виду, як правило, називають цивілізаціями, щоб відмежувати їх від примітивних суспільств, які теж є «самодостатніми полями історичних студій» і утворюють ще один — власне, другий і останній — вид, що входить до визначеного нами роду. Отже, наші двадцять одне суспільство насправді мають спільну і надзвичайно важливу характеристику, а саме: вони, й тільки вони прилучилися до процесу цивілізації.

Ще одна різниця між двома видами відразу впадає у вічі. Число відомих цивілізацій — невелике. Число відомих примітивних суспільств — набагато більше. В 1915 році троє західних антропологів, поставивши собі за мету провести порівняльне вивчення примітивних суспільств і обмеживши себе тими, відомості про які були достатньо повними і вірогідними, склали список, куди увійшло близько 650 таких суспільств, — переважна більшість живуть і досі.

Неможливо скласти собі навіть приблизне уявлення про число примітивних суспільств, що виникли і загинули, відколи людина стала людиною десь 300 тисяч років тому, але очевидно, що в кількісному відношенні перевага примітивних суспільств над цивілізованими грандіозна.

Не менш грандіозною є перевага цивілізацій над примітивними суспільствами в розмірах. Примітивні суспільства, ім'я яким леґіон, живуть порівняно недовго, вони розселяються на обмеженому географічному просторі й об'єднують не так багато людських створінь. Вельми ймовірно, що якби ми могли провести перепис населення всіх нині живих цивілізацій на протязі тих небагатьох сторіч, поки вони живуть, ми виявили б, що кожна з цивілізацій-левіафанів об'єднує в собі більше людей, аніж могли б їх назбирати всі примітивні суспільства, разом узяті, від часів появи людського роду. А втім, ми вивчаємо не окремих індивідів, а суспільства, і для нашої мети передусім важить той факт, що суспільств, зтягнутих у кругообіг цивілізацій, за всю історію людства було не так багато.

§ 2. ХИБНІСТЬ КОНЦЕПЦІЇ ПРО «ЄДНІСТЬ ЦИВІЛІЗАЦІЇ»

Друге можливе заперечення проти методу порівняльного дослідження цивілізацій — прямо протилежне першому. Воно полягає в тому, що не існує двадцяти одного окремого представника цього виду суспільств, а існує лише одна людська цивілізація — та, в якій ми живемо.

Ця теза про єдність цивілізації є хибним уявленням, що притаманне тим із сучасних західних істориків, які перебувають під сильним впливом свого соціального середовища.

Головним фактом, що сприяє цій хибній теорії, є та очевидна істина, що наша західна цивілізація накинута сіть своєї економічної системи мало не на весь світ, і економічна уніфікація на західний взірець спричинила, на тій самій основі, і політичну уніфікацію, яка зайшла досить-таки далеко. Бо хоча завойовницькі здобутки західних армій і західних урядів менше вражають і менш переконливі, аніж здобутки західних підприємців та інженерів, одначе не підлягає сумніву, що всі держави сучасного світу утворюють одну політичну систему західного зразка.

Ці факти справді приголомшують, але розглядати їх як докази на користь «єдності цивілізації» було б несерйозно. Тоді як економічна та політична карти світу нині справді забарвлені в колір Заходу, культурна карта по суті залишається незмінною, відколи наше західне суспільство розпочало свій економіко-політичний наступ. Для кожного, хто вміє бачити, обриси чотирьох нині живих незахідних цивілізацій проступають достатньо чітко. Але не всі мають добрі очі; тож не дивно, що так багато людей уживають англійське

слово «natives» («тубільці») та його еквіваленти в інших західних мовах.

Коли ми, західняни, називаємо людей «тубільцями», ми непрямо позбавляємо їх права на власну культурну самобутність. Ми дивимося на них, як на диких звірів, що перенаселяють країну, де нам довелося на них натрапити, як на складову частину місцевої флори та фауни, а не як на людей, наділених тими самими почуттями та пристрастями, що й ми. Доти, доки ми сприймаємо їх як «тубільців», ми зі спокійною совістю можемо винищувати їх або, як сьогодні більш імовірно, приручати і щиро (може, й не зовсім помилково) вірити, що ми поліпшуємо їхню породу, проте нам і на думку не спаде зрозуміти їх, поставитися до них як до своєї рівні.

Якщо абстрагуватися від ілюзій, породжених широким розповсюдженням західної цивілізації в матеріальній сфері, то помилкова концепція «єдності історії» — побудована на припущенні, що існує лише один потік цивілізації, наш власний, а всі інші або впадають у нього, або губляться в пустельних пісках, — спирається на три підвалини: егоцентричну ілюзію, ілюзію «завжди незмінного Сходу» та ілюзорне уявлення про суспільний поступ, як про рух по прямій лінії.

Щодо егоцентричної ілюзії, то вона цілком природна, і можна тільки відзначити, що не одні ми, західняни, були її жертвами. Євреї хворіли на ілюзію, що вони, і тільки вони — «богообраний народ». Тих, кого ми називаємо «тубільцями», вони йменували «поганями», а греки — «варварами». Але найчудовішою квіткою егоцентризму, мабуть, є послання, яке в 1793 р. по Р.Х. китайський імператор-філософ Цзяньлун вручив британському посланникові для передачі його монархові, королю Георгові Третьому:

«Ти, о королю, живеш за багатьма морями. А проте, спонукуваний смиреним бажанням прилучитися до переваг нашої цивілізації, ти послав місію, щоб виявити нам свою глибоку шанобу... Я уважно прочитав твоє послання. Твоя щирість, за якою ховається шанобливе самоприниження, заслуговує якнайвищої похвали...

Ти хочеш прислати сюди одного зі своїх підданих і уклінно благаєш мене акредитувати його при моєму Небесному Дворі, щоб він провадив нагляд над торгівлею твоєї країни з Китаєм, то я скажу тобі, що це твоє прохання суперечить практиці моєї Династії і навряд чи може бути задоволене... Якщо навіть ти правду кажеш, запевняючи, що глибоке схилення перед нашою Небесною Династією надихає тебе бажанням засвоїти бодай основи нашої цивілізації, наші церемонії і закони так глибоко відрізняються від ваших, що навіть якби ти був здатний їх зрозуміти, ти все одно не зміг би пересадити наші манери та звичаї на свій чужий для нас ґрунт. Тому, хоч би як красно розбалакував про це твій посланник, нічого він не доб'ється.

Пануючи над усім світом, я плекаю лише одну мету: подати приклад досконалого правління і виконати свій обов'язок перед Державою. Чужі речі мене не цікавлять — хоч би які вони були коштовні. І якщо я розпорядився прийняти надіслану тобою данину, о королю, то вчинив так тільки з пошани до твоїх вірнопідданських

почуттів, що вселили тобі бажання надіслати мені дари з такої далечини. Царствени чесноти нашої Династії розповсюдилися на всі країни піднебесного світу, і царі всіх народів надсилають мені данину та неоціненні дари і суходолом, і морем. Як твій посланник зміг переконатися на власні очі, ми маємо тут усе і всім володіємо. Я не ціную речей екзотичних, а тим більше — примітивних, і нам не треба товарів, виготовлених твоїми ремісниками»¹.

Протягом століття, яке сплигло після написання цього листа, гординя співвітчизників Цзяньлуна зазнала багатьох відчутних ударів. Такої долі ще не обминула жодна гординя.

Ілюзія «завжди незмінного Сходу» явно ґрунтується лише на поширеному народному забобоні, а не на якихось серйозних наукових студіях. Тому навряд чи варто приділяти забагато уваги пошукам її джерел. Можливо, вона пояснюється тим фактом, що «Схід» (який у цьому контексті означає що завгодно, від Єгипту до Китаю) раніше далеко випереджав Захід, а нині, як видається, далеко від нього відстав; отже, поки ми рухалися вперед, він, певно, стояв на місці. Крім того, ми повинні пам'ятати, що для пересічного західнянина єдиний знайомий розділ зі стародавньої історії Сходу — це оповіді Старого Заповіту. І коли сучасний західний мандрівник зі змішаним почуттям подиву й захвату переконується в тому, що сьогодишнє життя на трансйорданському кордоні Аравійської пустелі в усіх подробицях збігається з наведеними в Книзі Буття описами обставин, за яких жили біблійні патріархи, вони доходять висновку, що й справді Схід «завжди в усьому незмінний». Але річ у тім, що ці мандрівники бачили не «статичний Схід», а «статичний і незмінний» Аравійський степ. Природні умови в Степу настільки тяжкі й суворі, що людська здатність пристосовуватися до них обмежена дуже вузькими рамками. Північноаравійський степ диктує людям, незалежно від їхнього віку, жорсткий і незмінний спосіб життя, якщо вони зважилися прийняти його умови. Несерйозно розглядати цей приклад як доказ «статичності і незмінності» Сходу. Навіть у самому центрі західного світу можна виявити альпійські долини, ще не затоплені сучасною туристською повинню, мешканці яких живуть, либонь, так само, як жили їхні предки за часів Авраамових. Взявши їх за приклад, ми на підставі тієї самої логіки могли б дійти висновку про «незмінний і статичний Захід».

Ілюзія про те, що будь-який прогрес розвивається по прямій лінії, — це ще один приклад тієї схильності до надмірного спрощення, яку людський розум виявляє в усіх аспектах своєї діяльності. У своїх «періодизаціях» наші історики вишиковують історичні періоди в одну лінію, від початку і до кінця, як ото сегменти патентованого розсувного держална із щіткою на кінці, яку сучасний сажотрус — любитель наймодернішої техніки — пропихає крізь димар. На розсувному держалні, яке дісталось в спадок нашим сьогодишнім

¹ Whyte A. F. China and Foreign Powers. London, 1927. p. 41.

історикам, спочатку були тільки два сегменти — «стародавній» і «сучасний», що приблизно, хоч і не зовсім точно, відповідали Старому Заповіту та Новому Заповіту і подвійному, різнонаправленому підрахунку дат до Різдва Христового і по Різдві Христовім. Ця дихотомія історичного часу є реліктом світогляду внутрішнього пролетаріату еллінського суспільства, який проявлявся в почутті відчуження від еллінської панівної меншості шляхом побудування абсолютної антитези між старими заповідями еллінського культу і заповідями християнської релігії; в такий спосіб і виникала егоцентрична ілюзія (яку можна було вибачити нашим далеким предкам з їхнім обмеженим світобаченням, але не нам), ніби перехід від однієї з наших цивілізацій до іншої — це поворотний пункт у людській історії¹.

З плином часу наші історики визнали за зручне подовжити їхнє телескопічне держално, додавши до нього третій сегмент, який вони назвали «середньовічним», оскільки втиснули його між двома попередніми. Але тоді як поділ на «стародавній» світ і «сучасний» відповідає межовій лінії, яка відокремлює еллінську історію від західної, поділ на «середньовічний період» і «сучасний» пов'язаний лише з переходом від одного розділу західної історії до іншого. Формула «стародавній світ + середні віки + сучасність» — хибна; її слід переписати так: «еллінський світ + західний світ (середні віки + сучасний період)». Але навіть ця остання формула виглядає незадовільною, бо якщо ми вшановуємо один розділ західної історії, проголошуючи його початком нового історичного періоду, то на якій підставі відмовляти в такій честі іншим? Не існує причин надавати більшої ваги межовій лінії, яка проходить десь через 1475 рік по Р.Х., аніж тій, котра перетинає часовий потік близько від 1075 року по Р.Х., і вельми поважні міркування схиляють нас до гіпотези, що недавно ми перейшли в новий історичний період, початки якого можна помістити поблизу 1875 року. Отже, маємо:

I період історії західного суспільства («Темні Віки»), 675 — 1075 р.

II період («Середні Віки»), 1075—1475 рр.

III період («Новітній»), 1475—1875 рр.

IV період («Постновітній»), 1875—?

Але ми відхилилися від нашого головного аргументу, а саме, що прирівнювати історію еллінського та західного світу до самої Історії — «стародавньої і сучасної», якщо вам так подобається — це виявити обмеженість і нічим не виправдане зухвальство. Це те саме,

¹ Так само творці Французької Революційної Республіки, переконавши себе, що вони розпочинають нову епоху і що вся попередня історія — це тільки «числа в зворотному напрямку», оголосили першим днем Року Першого в новому літочисленні 21 вересня 1792 р. по Р.Х. Тверезий глузд і здоровий консерватизм Наполеона скасував цю схему через дванадцять років, але протягом тих дванадцяти років вона існувала, створивши чималі незручності дослідникам своїми фруктидорами та термідорами.

якби вчений-географ написав книжку під назвою «Світова географія», де йшлося б тільки про країни Середземномор'я та Європи.

Існує ще одна концепція «єдності історичного процесу», зовсім не схожа на розглянуті вище традиційні і широко розповсюджені ілюзії, а проте не менш суперечна поглядам, обстоюваним у цій книжці. Тут ми маємо справу не з ярмарковим ідолом, а з продуктом сучасного теоретизування в галузі антропології. Ідеться про «теорію дифузій», викладену в книжках Г. Елліота Сміта «Стародавні єгиптяни та початки цивілізації» (G. Elliot Smith «The Ancient Egyptians and the Origins of Civilization») та У. Г. Перрі «Діти сонця: погляд у ранню історію цивілізації» (W. H. Perry «The Children of the Sun: a Study in the Early History of Civilization»). Ці автори вірять у «єдність цивілізації» в специфічному розумінні: не як у вчорашній або завтрашній факт, доконаний завдяки всесвітньому розповсюдженню однієї, і тільки однієї західної цивілізації, а як у факт, що здійснився тисячі років тому шляхом поширення єгипетської цивілізації — однієї зі стародавніх цивілізацій, у якої ми взагалі не виявили «нащадків». Вони вважають, що в давньоєгипетському суспільстві — і більш ніде — було створено таку річ, як цивілізація, незалежно, без допомоги іззовні. Всі варіанти цивілізації походять із Єгипту, включаючи сюди й ті, які розвинулися в обох Америках, куди єгипетські впливи, мабуть, проникли через Гавайї та острів Пасхи.

Ніхто, звичайно, не стане сумніватися, що розповсюдження — це той спосіб, яким одвічно передавалися з одного суспільства в інше уміння, ремесла, інституції та ідеї, від абетки до швацьких машинок фірми «Зінгер». Завдяки такому розповсюдженню ми зустрічаємо нині в усіх куточках світу далекосхідний питний чай, арабську питну каву, центральноамериканське питне какао, вироби з амазонського каучуку, центральноамериканську звичку курити тютюн, шумерську систему дванадцяткового числення, як то бачимо на прикладі нашого шилінга *, так звані «арабські» цифри, котрі, мабуть, походять із Індії, і так далі: але з того факту, що гвинтівка здобула поширення в усьому світі з одного місця, в якому одного разу — і тільки одного разу! — її було винайдено, аж ніяк не впливає, що лук і стріли з'явилися в усьому світі ще за незапам'ятних давен у цей самий спосіб. І якщо, скажімо, паровий ткацький верстат розповсюдився на цілий світ з Манчестера, то це аж ніяк не доказ, що технологію плавлення металу теж відкрили в якомусь одному місці. В цьому випадку факти свідчать зовсім про інше.

Та хай там як, а цивілізації — всупереч спотвореним уявленням сучасного матеріалізму — муруються не з таких цеглин. Вони вибудовуються не з швацьких машинок, тютюну та гвинтівки, і навіть не з абеток та чисел. Для комерсанта вкрай просто доставити в інший кінець світу найновіші, найдосконаліші вироби західної техніки. Але для західного поета або святого в тисячу разів складніше запалити

* Британський шилінг ділився на дванадцять пенсів.

в незахідній душі творчий вогонь, який пломеніє у його власній. Віддаючи належне розповсюдженню, слід підкреслити величезну роль, яку відіграло в людській історії первісне творення, і ми не повинні забувати про те, що іскра або зародок первісного творення можуть проникнути у полум'я чи квітку будь-якого прояву життя завдяки принципу однаковості природи. Гадаю, ми вчинимо справедливо і слушно, якщо покладемо тягар *onus probandi** на плечі прихильників «теорії розповсюдження» в кожному з випадків, коли залишається відкритим питання, чи то розповсюдження, чи якась інша причина сприяли певному людському досягненню.

«Навряд чи доводиться сумніватись,— писав Фрімен у 1837 році,— що багато з найважливіших винаходів цивілізованого життя робилися знову й знову в різний час і в різних країнах, як тільки та чи та нація досягала такого рівня соціального розвитку, коли виникала перша потреба в цих винаходах. Так, друкарство незалежно винайшли в Китаї і в середньовічній Європі; також добре відомо, що по суті цей самий процес використовувався для різних цілей у Стародавньому Римі, хоча ніхто не зробив вирішального кроку й не пристосував до виробництва книжок загальновідому технологію, за якою виготовляли всілякі дрібнички. Те саме, що сталося з друкарством, відбулося, цілком імовірно, і з письмом, і ми можемо навести сюди також приклад зовсім іншого роду. Не може бути ніякого сумніву, що великі винаходи арки та склепіння були зроблені в історії людського роду неодноразово. Ми переконуємося в цьому, порівнюючи рештки найдавніших будівель у Єгипті, Греції, Італії, на Британських островах та в зруйнованих містах Америки. Немає підстав також сумніватися, що багато з найпростіших і найістотніших умінь, притаманних цивілізованому життю — використання млинового колеса, використання лука, приручення коней, видовбування човнів,— винаходилися знову і знову, в різний час і в далеких одна від одної місцевостях... Те саме стосується і політичних інституцій. Одні й ті самі інституції постійно утворюються в різних кінцях світу тільки тому, що там чи там виникають обставини, які кличуть їх до життя»¹.

Один сучасний антрополог висловлює ті самі міркування:

«Схожість людських уявлень і людської діяльності має у своїй основі структурну схожість людських мізків на всій земній кулі, а отже, й людського мислення. Як фізичний орган мозок на всіх етапах людської історії мав одну будову й виконував одні функції в нервових процесах, тому й людський розум має універсальні характеристики — за однакових обставин він діє більш-менш однаково... В дев'ятнадцятому сторіччі цю подібність у функціонуванні людського мозку можна простежити на прикладі інтелектів Дарвіна й Рассела Уоллеса, які, працюючи з тим самим матеріалом, водночас винайшли теорію еволюції; цим же таки пояснюються численні

* Обов'язку доведення (латин.).

¹ F r e e m a n E. A. Comparative Politics, pp. 31—32.

суперечки, які спалахували в тому столітті, коли один винахід або відкриття приписували різним авторам. Однакові властивості здорового глузду, притаманного первісним расам,— чие мислення було фрагментарнішим щодо оброблюваних відомостей, рудиментарнішим у своїй силі і невиразнішим у наслідках,— пояснюють виникнення таких вірувань та усталених звичаїв, як тотемізм, екзогамія і багато ритуалів очищення в племенах, розділених величезними відстанями й розкиданих по всіх куточках світу»¹.

§ 3. АРГУМЕНТИ НА КОРИСТЬ ПОРІВНЯННОСТІ ЦИВІЛІЗАЦІЙ

Вище ми розглянули два несумісні між собою заперечення до нашого плану порівняльних досліджень:

1) наші двадцять одне суспільство не мають жодної спільної характеристики, крім того, що вони є «самодостатніми полями історичного дослідження»;

2) принцип «єдності цивілізації» зводить уявну множину цивілізацій до однієї.

Та якщо навіть критики погодяться з нашими контраргументами на ці заперечення, вони можуть висунути ще одне, на їхню думку, найочевидніше: двадцять одну цивілізацію не можна порівнювати між собою, бо існували вони не в одному часі. Семеро живуть досі; чотирнадцять померли, причому щонайменше три — єгипетська, шумерська та мінойська — існували десь «на самому світанку історії». Ці три цивілізації, а можливо й інші, хронологічно відокремлюються від живих цивілізацій довжелезною відстанню «історичного часу».

Відповісти на це останнє заперечення можна так: час відносний, і проміжок завдовжки менше ніж у шість тисяч років, який лежить між появою першої з відомих цивілізацій і сьогоdnішнім днем, для нашого дослідження треба вимірювати у відносній часовій шкалі, тобто прирівнюючи його до тривалості самих цивілізацій. Так от, простеживши, як співвідносяться між собою цивілізації в часі, ми виявимо, що максимальне число «цивілізаційних» поколінь, які приходили на зміну одне одному, не перевищує трьох, і в кожному з випадків ці три покоління цілком покривають наш часовий інтервал у шість тисяч років та ще й з лишком, оскільки останньою ланкою кожного з таких ланцюжків є цивілізація, що досі існує.

Той факт, що в нашому огляді цивілізацій ми в жодному випадку не зафіксували довшої історичної низки, ніж у три покоління, свідчить, що цей вид суспільних утворень існує зовсім недавно, якщо рівняти з тривалістю життя особин, які його складають. Більше того, абсолютна тривалість історії цивілізацій, виміряна до сьогоdnішнього дня, виглядає зовсім короткою супроти історії сест-

¹ Murphy J. Primitive Man: His Essential Quest, pp. 8—9.

ринського виду — примітивних суспільств, адже вони — ровесники людства, й існують, якщо взяти середню приблизну цифру, не менш як триста тисяч років. Ми звикли вважати, що деякі цивілізації виникли на світанку історії, бо «історією» ми як правило називаємо історію людини в цивілізованому суспільстві, але якщо під історією розуміти весь період існування на землі людини, ми виявимо, що історичний час, протягом якого утворювалися цивілізації, значно коротший від людської історії, він становить лише два відсотки від загальної її протяжності і одну п'ятдесяту од віку Людства. Отже, можна вважати, що з погляду науки всі наші цивілізації існували майже одночасно.

Припустімо, ми таки переконали своїх критиків, і вони погодяться, що цивілізації можна вважати близькими в часі. Але, заперечать вони, їх усе одно не можна порівнювати, бо вони надто відрізняються за своєю значущістю. Адже більшість суспільних утворень, які ми йменуємо цивілізаціями, так мало важать, так мало «цивілізовані», що встановлення паралелей між їхнім історичним досвідом та історичним досвідом «справжніх» цивілізацій (таких, як наша, звичайно) — то лише марнування інтелектуальної снаги. На цьому місці ми попросимо читача не квапитися з висновками і зачекати тих результатів, що їх принесуть інтелектуальні «надзусилля», до яких ми збираємося його залучити. А тим часом вважаємо за потрібне нагадати йому, що значущість, як і час, — поняття відносне; що всі наші двадцять одне суспільство порівняно із суспільствами примітивними досягли дуже й дуже багато; і що всі вони, коли порівняти їх із тим чи тим ідеальним стандартом, виглядають далеко не блискуче, а тому жодне не має права кидати каменем у інше.

Таким чином, ми доходимо висновку, що в плані філософії і науки всі наші двадцять одне суспільство можна розглядати як близькі в історичному часі і рівноцінні за своїм значенням.

Але навіть приставши на всі наші попередні аргументи, критики можуть обрати ще одну лінію нападу: мовляв, життя цивілізацій — це тільки вервечки історичних фактів, а кожен факт унікальний; тому історія ніколи не повторюється.

Відповісти на це можна так: кожен факт, як і кожен індивід, по своєму унікальний, а тому й непорівнянний у тих чи тих аспектах, але він може входити в якийсь клас і за певними ознаками зближатися з іншими елементами, що й дало можливість об'єднати їх у один клас. Не буває двох абсолютно однакових живих організмів, чи то тваринних, чи рослинних, а проте цей факт не суперечить існуванню наук фізіології, біології, ботаніки, зоології та етнології. Паралелі між людськими інтелектами ще невловніші, але ж ми визнаємо за психологією право на існування і розвиток, хоч би як неоднаково оцінювали ми її здобутки на сьогоднішній день. Не відмовляємо ми й антропології у праві на вивчення примітивних суспільств. Пропонований нами аналіз — це спроба подивитися на цивілізації під тим самим кутом зору, під яким антропологія дивить-

ся на людські угруповання далеко примітивнішого зразка. В останньому параграфі цього розділу ми спробуємо остаточно прояснити свою позицію.

§ 4. ІСТОРІЯ, НАУКА І БЕЛЕТРИСТИКА

Існують три різні методи розглядати й описувати об'єкти нашої думки і серед них — явища людського життя. Перший — це з'ясування і запис фактів; другий — встановлення через порівняльне вивчення з'ясованих фактів загальних «законів»; третій — образне відтворення фактів у формі «белетристики». Загально визнано, що з'ясування і запис фактів входить у обов'язки історії, а явища, яким вона має давати раду, — це суспільні процеси в цивілізаціях; що встановлення і формулювання загальних законів — справа науки і, коли йдеться про вивчення людського життя, така наука називається атропология, а явища, які вона студіює, — це суспільні процеси в примітивних суспільствах; і нарешті, що белетристика реалізує свій метод у драмах і романах, а явища, які вона аналізує, — це особисті взаємини між людьми. Вищенаведені міркування майже дослівно взято з творів Арістотеля.

Одначе функції між трьома названими галузями людського знання розподіляються далеко не так чітко, як це уявляється на перший погляд. Наприклад, історія реєструє не всі факти людського життя. Вона не цікавиться суспільними явищами в примітивних громадах, з яких виводить свої «закони» атропология; а факти особистого життя вона передає жанру біографії — хоча майже кожне особисте життя, яке становить достатній інтерес і значущість для того, щоб претендувати на право бути записаним, було прожите не в примітивних спільнотах, а в одному з тих суспільств, що належать до цивілізованого світу, а отже й потрапляють у сферу зацікавлення істориків. Таким чином історія має справу з деякими, але не з усіма фактами людського життя; а з другого боку, крім запису фактів, історія теж звертається до методів белетристики і встановлює закони.

Історія, як і драматургія, як і романістика, вийшла з міфології, примітивної форми пізнання і самовираження, де — як і в дитячих казках та в сновидіннях куди менш наївних дорослих — межу між фактом і белетристикою не проведено. Наприклад, про «Ліаду» було сказано, що кожен, хто береться читати її як історію, знайде в ній безліч белетристики, а всяк, хто шукатиме в ній белетристику, виявить, що в ній надто багато історії. Всі історії схожі на «Ліаду» в цьому аспекті — жодна з них не може цілком позбутися белетристичного елемента. Сам процес добору, впорядкування та подачі фактів належить до сфери белетристики, і загальноприйнята думка цілком справедлива у своїй переконаності, що жоден історик не стане великим, якщо він не обдарований чисто літературним талантом; що Гіббони та Маколей більші історики, ніж Дріасдасти

(ім'я, вигадане для вченого сухаря Вальтером Скоттом — куди більшим істориком у своїх романах, аніж у своїх «історіях»), які уникають фактичних неточностей, властивих їхнім схильним до натхненної фантазії колегам. У всякому разі, навряд чи можливо написати бодай два послідовні рядки історичної прози, не вводячи таких белетристичних персоніфікацій, як «Англія», «Франція», «консервативна партія», «Церква», «преса» або «громадська думка». Фуکیدд¹ драматизував історичних персонажів, повкладавши в їхні уста «белетристичні» промови та діалоги, але його *oratio recta* *, хоч і багато пошваненіша, проте аж ніяк не белетристичніша за вимучену *oratio obliqua* **, якою сучасні історики малюють свої надміру ускладнені картини громадської активності.

З другого боку, історія взяла собі на службу цілу низку допоміжних наук, які формулюють загальні закони не для примітивних суспільств, а для цивілізацій: наприклад, політичну економію, політологію і соціологію.

Хоча нашої теми це не стосується, ми могли б продемонструвати, що не тільки історія грішить використанням методів, які ми пов'язуємо з наукою та белетристикою, а й наука та белетристика аж ніяк не обмежуються тими методами, які можна вважати за їхні власні. Всі науки проходять кризу ту стадію свого розвитку, коли з'ясування та реєстрація фактів — єдиний вид можливої для них діяльності, й наука антропологія тільки щойно вийшла з цієї фази. І нарешті, ані драма, ані роман не подають одну белетристику, тільки белетристику і більш нічого, про особисті людські взаємини. Якби було так, то продукт їхньої діяльності ніколи не заслужив би Арістотелевої похвали, що він «правдивіший і філософічніший, ніж історія», а являв би собою мішанину абсурдних і пустих фантазій. Коли ми відносимо літературний твір до белетристики, ми хочемо сказати тільки те, що його персонажів не слід ототожнювати з людьми, які існували у плоті й крові, а описані в ньому події не мають нічого спільного з тими, які відбувалися в дійсності. Тобто ми маємо на увазі, що на передньому плані твору діють вигадані герої; і якщо ми не підкреслюємо, що задній план складається з реальних суспільних фактів, то тільки тому, що це уявляється очевидним і ми приймаємо його за апіорну істину. Хіба ж не найвищою похвалою для доброго художнього твору буде сказати, що він «правдиво віддзеркалює життя» і що «автор демонструє глибоке розуміння людської природи»? Ось конкретний приклад: якщо в романі описано життя вигаданої родини йоркширських фабрикантів вовни, то ми можемо похвалити автора, сказавши, що він знає західноЙоркширські фабричні містечка як свої п'ять пальців.

¹ Фуکیدд має славу найпершого й найвидатнішого серед істориків, які суворо дотримуються фактології, але Ф. М. Корнфорд довів у своїй книжці «Фуکیدд — міфологічний історик», що весь виклад його творів підкоряється умовностям тогочасної грецької трагедії.

* Пряма мова (латин.).

** Непряма мова (латин.).

А проте межа, яку провів Арістотель між методами історії, науки та белетристики, залишається чинною в загальному плані, і, можливо, ми зрозуміємо, чому це так, знову переглянувши ці методи і відкривши, що вони відрізняються з погляду своєї придатності для обробітку «даних», наявних у різній кількості. З'ясування і реєстрація конкретних фактів — метод, можливий лише на такому полі досліджень, де даних зовсім мало. Виведення і формулювання законів — процес можливий і необхідний там, де даних надто багато, щоб записувати їх у таблиці, але не досить для створення узагальненого образу. Формула художнього творення і віддзеркалення, яку ми називаємо белетристикою, дає єдиний спосіб, застосовний там, де фактів безліч. Отже, нам пощастило виявити між трьома підходами до наукового пошуку істотну відмінність кількісного порядку. Розглянуті методи різняться за своєю придатністю до обробітку різного числа даних. Чи зможемо ми виявити відповідну різницю в кількості даних, з якими мають справу три названі вище галузі пізнання: історія, наука та белетристика?

Почавши з вивчення особистих взаємин, які входять у сферу зацікавлень белетристики, ми відразу побачимо, що існує дуже мало індивідів, чиї особисті взаємини становлять такий інтерес і вагу, щоб ми визнали їх гідними занесення в той список персональних фактів, який називаємо біографією. За цими рідкими винятками дослідники людського життя у сфері особистих взаємин мають перед собою незліченні приклади універсально подібних досвідів. Сама думка про те, щоб скласти їхній вичерпний список, виглядає абсурдною. Будь-яке формулювання законів, що нібито діють у цій галузі, буде нестерпно банальним і жахливо грубим. За таких обставин факти можна викласти в значущий і розумний спосіб лише за допомогою такого запису, який давав би інтуїтивний образ нескінченного у скінчених термінах; і таким записом є художній твір.

Зумівши принаймні частково пояснити методом кількісного аналізу той факт, що при вивченні особистих людських взаємин цілком виправдано вдаватися до белетристики, спробуємо тепер знайти схоже пояснення для застосування методу винайдення законів у вивченні примітивних суспільств і методу реєстрування фактів у дослідженні цивілізацій.

Насамперед тут треба відзначити, що хоча обидва ці види досліджень пов'язані з людськими взаєминами, але це взаємини не родинного і не особистого характеру, не ті взаємини, які складають персональний досвід кожного чоловіка, жінки або дитини. Суспільні взаємини індивідів складаються далеко за найдальшою межею можливих особистих контактів і підтримуються через суспільні механізми, що їх ми називаємо інституціями. Без інституцій суспільства не могли б існувати. Адже й самі суспільства — це інституції найвищого порядку. Вивчення суспільств і вивчення інституціональних взаємин — це одне й те саме.

Ми відразу бачимо, що кількість даних, з якими мають справу дослідники інституціональних відносин між людьми, значно менша,

аніж кількість фактів, що їх мають охопити дослідники особистих людських взаємин. Далі ми з'ясуємо, що кількість інституціональних відносин, зареєстрованих при вивченні примітивних суспільств, буде набагато більшою, аніж кількість відносин того самого роду, виявлених у процесі дослідження цивілізацій, бо число відомих примітивних суспільств сягає 650-ти, тоді як проведений нами огляд суспільств, затягнутих у процес цивілізації, дозволив нам ідентифікувати щонайбільше двадцять одне суспільство. Отже, маємо 650 екземплярів, число хоч і далеке від тих, з якими має справу белетристика, але цілком достатнє, щоб дослідник спробував сформулювати якісь закони. І навпаки, дослідники, що мають у своєму розпорядженні десяток або два десятки екземплярів досліджуваного феномена, навряд чи зважаться на щось більше, ніж на просту реєстрацію фактів; це і є, як ми вже з'ясували, той самий перший етап дослідницьких пошуків, на якому досі перебуває «історія».

На перший погляд, може видатися парадоксальним твердження, що число даних, які мають у своєму розпорядженні дослідники цивілізацій, занадто мале, тоді як наші сучасні історики воляють, що їх поховано під кучугурами матеріалів. Але правда лишається правдою: фактів найвищого порядку, «самодостатніх полів історичного дослідження», порівнянних історичних одиниць виявлено дуже мало для застосування наукового методу, тобто виведення і формулювання законів. А проте, на свій страх і ризик, ми зробимо таку спробу, і в наступних розділах цієї книжки буде подано її результати.

Частина друга

ГЕНЕЗА ЦИВІЛІЗАЦІЙ

Розділ четвертий

ПРОБЛЕМА І ЯК ЇЇ НЕ СЛІД РОЗВ'ЯЗУВАТИ

§ 1. ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМИ

Як тільки ми замислюємося над тим, чому і як виникли суспільства, втягнуті в процес цивілізації, ми усвідомлюємо, що наш список, куди входить двадцять одне суспільство такого виду, у відношенні до даної проблеми розпадається на дві групи. П'ятнадцять суспільств перебувають у «дочірніх» відносинах до інших утворень такого самого виду. Кілька з них споріднені зі своїми «предками» так близько, що їхня окремішність може дати підстави для суперечок, тоді як кілька суспільств на протилежному кінці шкали поєднуються зі своїми «батьками» такими слабкими узами, що метафора, закладена в терміні «дочірнє», видається надмірною. Та нехай. П'ятнадцять суспільств, які мають «предків», більш або менш близьких, складають групу, відокремлену від шістьох інших, бо ці останні, наскільки ми можемо здогадуватися, виникли безпосередньо з первісного життя. Саме на генезу цих шістьох ми й збираємося спрямувати тепер свою пильну увагу. Йдеться про єгипетське, шумерське, мінойське, давньокитайське, майянське та андське суспільства.

В чому істотна різниця між примітивним суспільством і суспільством вищого порядку? Вона полягає не в існуванні чи у відсутності інституцій, бо інституції — це передаточні механізми безособових відносин між індивідами, без яких не існуватиме жодне суспільство, бо навіть найменше серед примітивних суспільств будується на ширшій основі, аніж вузьке коло прямих особистих зв'язків індивіда. Інституції є атрибутами всього роду «суспільства» і тому властиві обом його видам. Примітивні суспільства теж мають свої інституції: релігію річного хліборобського циклу; тотемізм і екзогамію; табу, ритуали посвяти і вікові розмежування; сегрегацію осіб різної статі на певних етапах життя людини, в певних громадських установах — і деякі з цих інституцій, поза всяким сумнівом, не менш розвинуті й, мабуть, не менш досконалі, аніж інституції, притаманні цивілізаціям.

Не можна відокремити цивілізації від примітивних суспільств і на основі розподілу праці, бо принаймні зачатки розподілу праці легко виявити і в житті примітивних суспільств. Вожді, чаклуни, ковалі

і музики — то все фахівці свого діла, хоча той факт, що Гефест, коваль із еллінського міфа, — кульгавий, а Гомер, легендарний давньогрецький поет, — сліпий, дає підстави припустити, що в примітивних суспільствах фахова спеціалізація — явище ненормальне, і «фахівцями» здебільшого стають люди, позбавлені можливості виконувати яку завгодно роботу, себто бути «майстрами на всі руки».

Істотна відмінність між цивілізаціями і примітивними суспільствами *в тій мірі, в якій ми їх знаємо* (застереження важливе, як з'ясується далі), проявляється в тому, куди спрямований мімезис, або наслідування. Мімезис — невід'ємна характеристика суспільного життя. Його дію можна спостерігати як у примітивних суспільствах, так і в цивілізаціях, у кожному виді громадської активності; скажімо, у сфері мистецтва це яскраво проступає в наслідуванні стилю кінозірок їхніми менш розбещеними славою сестрами. Однак в суспільствах різного виду мімезис спрямований у різні боки. В примітивних суспільствах, наскільки ми їх знаємо, він спрямований на старшу генерацію і на мертвих предків, які стоять, невидимі, проте відчутні, за спиною в живих старійшин, зміцнюючи їхній престиж. У суспільстві, де мімезис спрямований у минуле, панує звичай, і воно зберігає статичність. Натомість у суспільствах-цивілізаціях мімезис спрямований на творчі особистості, які ведуть за собою послідовників, тобто на людей, котрі прокладають шлях у майбутнє. У такому суспільстві «кора звичаю розламується», як висловився Уолтер Беджет у своєму трактаті «Фізика і політика» (Walter Bagehot «Physics and Politics»), і воно динамічно рухається шляхом перемін і бурхливого розвитку.

Але якщо ми запитаємо себе, чи ця різниця між примітивними суспільствами і суспільствами вищого порядку є постійною і фундаментальною, ми будемо змушені дати негативну відповідь; бо ми бачили примітивні суспільства тільки в статичному стані тому, що вели за ними пряме спостереження лише в останній фазі їхньої історії. Але хоч пряме спостереження й не дало нам повної інформації, логічна низка міркувань дозволяє припустити, що кожне примітивне суспільство мало пережити і ранню фазу, коли воно рухалося вперед ще динамічніше, ніж будь-яка із сучасних цивілізацій. Ми були сказали, що примітивні суспільства живуть на землі відтоді, відколи існує людство, але насправді вони виникли ще раніше. Суспільне життя зі своєрідними інституціями ми знаходимо в деяких вищих ссавців, яких не можна вважати людьми, й очевидно, що людство набувало людських рис саме в суспільному середовищі. Це перетворення сублюдини в людину, яке відбулося за не відомих нам обставин під егідою примітивних суспільств, було куди глибшою переміною, куди більшим кроком на шляху поступу, аніж хай там який прогрес, досягнутий сьогодні людством на торованих шляхах цивілізацій.

Примітивні суспільства, наскільки ми їх знаємо внаслідок прямих спостережень, можна прирівняти до людей, які апатично лежать на

карнизі скелі з урвищем унизу й прямовисною стіною угорі. Цивілізації ми порівняємо з товаришами цих сонних ледарів, які щойно звелися на ноги і почали дертися вгору по скелі. А себе ми можемо уявити в ролі спостерігачів, чие поле огляду обмежене карнизом і нижнім крутосхилом верхньої стіни, спостерігачів, які з'явилися на сцені в ту мить, коли дійові особи спектаклю перебували в уже описаних позах та позиціях. Глянувши на них уперше, ми, мабуть, відчуємо спокусу провести абсолютну лінію розділу між двома групами, всіляко вихваляючи тих, хто поліз угору, і зневажливо обізвавши лежачих нікчемами й паралітиками; але, трохи розкинувши розумом, ми обачливо утримаємося від такого покvapного вивуку.

Адже лежачі люди ніяк не можуть бути паралітиками; вони не народилися тут, на карнизі, і нічий м'язи, крім їхніх власних, не доставили б їх сюди нагору по крутосхилу урвища. З другого боку, їхні товариші, які вже лізуть нагору, тільки щойно покинули цей самий карниз і почали дертися на стіну урвища; а що наступного карнизу ми не бачимо, то ми й не знаємо, чи високо доведеться їм вибиратись і скільки зусиль доведеться для цього докласти. Ми лише знаємо, що ніхто не зможе зупинитись і перепочити аж до наступного карнизу, незалежно від того, близько він чи далеко. Таким чином, навіть якщо ми в спромозі оцінити сулу, спритність і витримку кожного з тих, хто береться нагору, ми ніколи не довідаємося, чи має хтось із них шанс добутись до верхнього карнизу — мети їхніх теперішніх зусиль. Проте навряд чи доводиться сумніватись, що декотрі ніколи до нього не доберуться. Адже ми увіч переконуємося, що на кожного з тих, хто наполегливо лізе вгору, припадає по двоє (наші вимерлі цивілізації) таких, які попали на карниз, зазнавши поразки.

Нам так і не вдалося знайти те, що ми від самого початку шукали, — постійну і фундаментальну відмінність між примітивними суспільствами та цивілізаціями, але мимохідь ми пролили трохи світла на кінцеву мету нашого теперішнього дослідження — на природу генези цивілізацій. Почавши від перетворення примітивних суспільств на цивілізації, ми відкрили, що суть цього процесу — в переході від статичних умов до динамічної активності; і незабаром ми переконаємося, що ця сама формула добре пояснює утворення нової цивілізації шляхом відокремлення внутрішнього пролетаріату від панівної меншості в середовищі цивілізації попередньої, яка втратила свою творчу снагу. Такі панівні меншини статичні за означенням; бо сказати, що творча меншина цивілізації, яка перебувала в процесі активного розвитку, звиродніла й атрофувалася в панівну меншість цивілізації, де почався процес розпаду, — це те саме, що підтвердити: розглядуване суспільство занепало, перейшовши від динамічної активності в статичний стан. Відокремлення пролетаріату — це динамічна реакція проти статичного стану; а отже, ми бачимо, як у процесі відокремлення пролетаріату від панівної меншості створюється нова цивілізація шляхом переходу суспіль-

ства від статичних умов до динамічної активності, як і в тому процесі перетворення, де з примітивного суспільства виникає суспільство цивілізоване. Генезу всіх цивілізацій — як споріднених з іншими, так і самотніх — можна описати фразою, яку колись промовив генерал Смас: «Людство знову на марші».

Змінений ритм статичної і динамічної, руху-перепочинку-руху відзначали багато спостерігачів у різні епохи як фундаментальну властивість світобудови. В багатій на образи системі мислення давньокитайських мудреців такі зміни описуються в термінах Інь і Ян — Інь для статичної, Ян для динамічної. Давньокитайський образ для Інь — густі чорні хмари, що затуляють сонце; тоді як образ, що символізує Ян, — це незахмарений сонячний диск в ореолі осяяного проміння. В китайській формулі пізнання Інь завжди стоїть на першому місці і ми, повернувшись до своїх обривів, бачимо, що наш рід, добувшись до «карнизу» первісної людини 300 тисяч років тому, відпочивав там протягом дев'яноста вісьмох відсотків цього часового періоду, перш ніж перейти в Ян — активний стан цивілізації. Тепер ми маємо пошукати позитивного фактору, що дав поштовх, завдяки якому життя людства знову прийшло в рух. І насамперед ми обстежимо дві дороги, котрі, як з'ясується, заводять у глухий кут.

§ 2. РАСА

Видається очевидним, що позитивний фактор, який за останні 6 000 років дав поштовх частині людства для її переходу зі стану Інь, властивого первісним суспільствам, застряглим «на карнизі», у стан Ян, притаманний цивілізаціям, що беруться на крутосхил прогресу, треба шукати або серед специфічних якостей людських істот, що здійснили перехід, або серед характеристик середовища, в якому він відбувся, або у взаємодії між першим і другим. Спочатку розглянемо можливість того, що якийсь один із цих двох факторів сам по собі став тією силою, яку ми шукаємо. Чи є підстави пояснити генезу цивілізацій перевагами якоїсь окремої раси чи рас?

Раса — термін, використовуваний для позначення характерної ознаки, споконвічно властивої тій чи тій групі людських істот. Так звані расові атрибути, які могли б нас тут зацікавити, — це яскраво виражені психічні або духовні якості, котрі нібито передаються в певних суспільствах від покоління до покоління. Однак психологія, а тим більше соціальна психологія, як наука поки що не вийшла з пелюшок; і всі дотеперішні балачки про расу як продуктивний фактор розвитку цивілізації ґрунтуються на припущенні, що існує взаємозалежність між вартісними психічними якостями і певними фізично вираженими характеристиками.

Фізична характеристика, якій надають чи не найбільшої ваги західні прихильники расових теорій, — це колір шкіри. Можна, звичайно, припустити, що духовна і розумова вищість якось співвідноситься чи перебуває в певній взаємозалежності з фізіологічним

процесом пігментації шкіри, хоча з погляду біології це видається малоімовірним. Одначе найпопулярніша серед расових теорій цивілізації ставить на найвищий п'єдестал тільки один різновид людини: русявий, сіроокий, з довгастою головою, з білою шкірою, так звану «людину нордичну» або, за висловом Ніцше, «біляву бестію». І, я думаю, варто заглянути у вірчі грамоти цього кумира з тевтонського ярмаркового балагана.

Нордичну людину поставив уперше на п'єдестал французький аристократ граф де Гобіно на початку дев'ятнадцятого сторіччя, й обоготворення ним «білявої бестії» стало одним з інцидентів й полемічних баталій, що гриміли після Французької революції. Коли у французьких дворян повідбирали маетки, одних вислали за кордон, а інших відправили на гільйотину, доктринери революційної партії, які не могли почувати себе щасливими, поки не вбирали події нинішнього дня в «класичні» одіння, проголосили, що галли після чотирнадцяти століть залежності тепер вирішили прогнати своїх завойовників-франків назад у зовнішній морок за Рейном, звідки ті прийшли з рухом племен, і знову стати господарями своєї галльської землі, яка, попри тривале правління варварів-узурпаторів, ніколи не переставала належати їм, галлам.

На цю нісенітницю Гобіно відповів своєю нісенітницею, ще промовистішою. «Я приймаю ваше ототожнення,— відповів він своїм супротивникам.— Погодьмося на тому, що народ Франції походить від галлів, а дворянство — від франків; що обидві раси зберегли свою чистоту; і що існує очевидна і постійна взаємозалежність між їхніми фізичними та психічними характеристиками. Але невже ви справді думаєте, що галли є носіями цивілізації, а франки — варварства? Звідки до вас, галлів, прийшла цивілізація? З Риму. А звідки Рим узяв свою велич? Від первісного вливання тієї самої нордичної крові, яка тече в моїх франкських жилах. Перші римляни — і так само перші греки, Гомерові ахейці — були світловолосими завойовниками, які прийшли з напоєної снагою Півночі й запанували над слабкішими тубільцями розпеченого Середземномор'я. Та за багато сторіч їхня кров розбавилася, а раса ослабла; їхня могутність і слава стали хилитися до занепаду. І настав час для того, щоб нове військо світловолосих рятівників прийшло з півночі й оживило пульс цивілізації, і серед них були й ми, франки».

Ось яке кумедне пояснення дає Гобіно низці фактів, які ми вже подавали зовсім інакше у своїх коротких описах походження спочатку еллінської, а потім і західної цивілізації. Його політична *jeu d'esprit* * набула правдоподібності внаслідок одного тогочасного відкриття, яке Гобіно негайно обернув собі на користь. Було доведено, що майже всі живі європейські мови, у тім числі грецька й латина, і також живі мови Персії та Північної Індії, а з ними й давньоіранська та санскрит споріднені одна з одною як члени однієї великої мовної сім'ї. Було висунуто слушне припущення, що колись

* Дотепність (фр.).

існувала первісна й доісторична «арійська» або «індоевропейська» мова, від якої потім утворилися всі відомі члени цієї сім'ї. У зв'язку з цим висунули хибну гіпотезу, ніби народи, які розмовляли цими спорідненими мовами, були споріднені між собою фізично в тій самій мірі, що й мови, і що всі вони походять від первісної «арійської» або «індоевропейської» раси, яка, всіх завойовуючи і постійно прагнучи нових завоювань, поширила свої володіння на схід, на захід, на північ і на південь від своєї первісної території; і саме вона породила релігійний геній Заратустри і Будди, художній геній стародавньої Греції, політичний геній Риму і — апогей її досягнень! — наші шляхетні особи! Хіба ж не очевидно, що саме цій расі людство завдячує всі досягнення цивілізації!

За кричкою, яку випустив веселий француз, дружно погналися глибокодумні німецькі філологи, котрі поліпшили термін «індоевропейська» на «індогерманська» і знайшли первісну територію цієї уявної раси у володіннях прусського короля. Незабаром по тому вибухнула війна 1914—1918 рр. Х'юстон Стюарт Чемберлен, англієць, закоханий у Німеччину, написав книжку під назвою «Підвалини XIX сторіччя» («The Foundations of the Nineteenth Century»), в якій додав до списку індогерманців Данте й Ісуса Христа.

Американці теж обернули собі на користь появу «нордичної людини». Стривожені бурхливим напливом іммігрантів з Південної Європи протягом чверті століття, яка передувала 1914 рокові, такі письменники, як Медісон Грант і Лотроп Стоддарт, зажадали обмежити імміграцію як єдиний шлях до збереження — але не американських соціальних стандартів, а чистоти американської гілки нордичної раси!

Доктрина «британського Ізраїля» — це ще одна теорія такого самого типу, яка застосовує іншу термінологію і будує уявну історію на підґрунті хистких теологічних засад.

Цікаво відзначити, що тоді як расові пропагандисти нашої цивілізації доводять, ніби світла шкіра — ознака духовної вищості, ставлячи європейців над іншими расами, а людей нордичних над іншими європейцями, японці застосовують зовсім інший фізичний тест. Так сталося, що тіла японців майже безволосі, але з ними сусидить на їхньому північному острові примітивне плем'я зовсім іншого типу, типу, який мало відрізняється від типу пересічного європейця і відомий під назвою «волохаті айни». Тому цілком природно, що безволосість японці пов'язують із духовною вищістю, і хоча їхні претензії, імовірно, так само безпідставні, як і наша висока оцінка білої шкіри, проте на перший погляд вони видаються ближчими до істини, адже безволоса людина, — з огляду на свою безволосість, — безперечно, відійшла далі від свого родича — мавпи.

Етнологи, класифікуючи білих людей залежно від фізичного типу, подовженої чи круглої голови, світлішої чи темнішої шкіри, і всього такого, вирізнили три білі «раси», які назвали нордичною, альпійською та середземноморською. Обминаючи питання, чого варта ця класифікація, ми підрахуємо число цивілізацій, у які кожна зі

згаданих вище рас зробила свій позитивний внесок. Нордичні люди входили до чотирьох цивілізацій, а може, й до п'ятьох: індської, еллінської, західної, русько-православно-християнської і, не виключено, хеттської. Альпійці брали участь у сімох, а може й дев'ятьох: шумерській, хеттській, еллінській, західній, у обох відгалуженнях православної християнської цивілізації — і в головному, і в руському, — в іранській і, ймовірно, в давньоєгипетській та мінойській. Середземноморці були втягнуті в десять цивілізацій: єгипетську, шумерську, мінойську, сірійську, еллінську, західну, в головне відгалуження православно-християнської, в іранську, арабську і вавилонську. Щодо людських рас з іншим кольором шкіри, то коричнева (сюди ми відносимо дравідійські народи в Індії та малайців у Індонезії) зробила внесок у дві цивілізації: індську та індуїстську. Жовта раса — в три: давньокитайську й обидві далекосхідні цивілізації — з головним стовбуром у Китаї і японською гілкою. Червоношкірі люди американської раси — це, звичайно, єдині творці чотирьох цивілізацій Америки. І тільки чорні раси не зробили свого внеску в жодну з цивілізацій — принаймні досі. В цьому списку білі раси ведуть перед, але слід пам'ятати, що існує чимало білих людей, котрі настільки ж далекі від хай там якої з цивілізацій, як, скажімо, ті ж таки чорношкірі. Єдиний позитивний висновок, який можна зробити з вищенаведеної класифікації, — це те, що половина наших цивілізацій створювалися зусиллями більше ніж однієї раси. Західна та еллінська цивілізації мали по три складники кожна, а якби ми поділили на субраси і жовтих, коричневих та червоношкірих людей, як поділили білих на нордичний, альпійський та середземноморський тип, то, мабуть, з'ясувалося б, що не було такої цивілізації, в будівництві якої не брали б участі по кілька рас. Яка наукова цінність такого поділу рас на субраси і чи вони будь-коли репрезентували людей історично та соціально різних — то вже інше питання. Загалом тема, яку ми щойно розглянули, виглядає дуже темною.

Але, гадаю, ми навели достатньо аргументів, щоб відмовитися від теорії, за якою одна вища раса людей стала причиною і автором переходу від Інь до Ян, від статичної до динамічної, спочатку десь у одній частині світу, а потім і в інших близько шести тисяч років тому.

§ 3. СЕРЕДОВИЩЕ

Світова експансія нашого західного суспільства протягом останніх чотирьох століть пояснює, чому сучасні західні дослідники надають такої великої і навіть явно перебільшеної ваги расовому фактору в історії. Внаслідок цієї експансії люди Заходу вступали в контакт — і часто в контакт ворожий — із людьми, які відрізнялися від них не лише в культурному плані, а й у фізичному, і уявлення про вищі та нижчі біологічні типи — це те, чого і слід було сподіватися

від таких контактів, а надто в ХІХ сторіччі, коли завдяки трудам Чарлза Дарвіна та інших тогочасних учених західні уми були схильні сприймати дійсність у біологічних категоріях.

Античні греки також чинили торгіву та колоніальну експансію в навколишній світ, але то був значно менший світ, з великим розмаїттям культур, проте заселений людьми майже одного фізичного типу. Єгиптянин і скіф могли стояти далеко один від одного і від грека, який за ними спостерігав (наприклад, від Геродота), у своєму житті та в побуті, проте фізично вони не відрізнялися від нього так різко, як негр із Західної Африки або американський червоношкірий індіанець відрізнялися від європейця. Тому греки, природно, мусили шукати якогось іншого фактору, ніж біологічне успадкування фізичних характеристик, притаманне людям однієї раси, щоб пояснити відмінності в культурі, які їм доводилося спостерігати навкруг себе. Своє пояснення вони знайшли в особливостях географічного середовища, ґрунту та кліматичних умов¹.

Існує трактат під заголовком «Впливи повітря, води та місцевостей», датований V сторіччям до Р.Х.,— він зберігся серед вибраних трудів Гіппократової школи медицини,— де викладено погляди греків на цю проблему. Так, наприклад, ми там читаємо:

«Типи людських обличчя поділяються на тип гірських, вологих лісів, тип засушливого, вбогого ґрунту, болотяно-луговий тип, тип розчищених і добре осушених низин... Жителі гірської, кам'янистої, щедро зрошуваної місцевості, розташованої на височинах, де клімат з порами року різко змінюється, здебільшого мають великі тіла, збудовані для відваги і витривалості... Жителі жарких долин, покритих заплавами луками, де частіше віють теплі вітри, ніж холодні, які п'ють теплу воду, навпаки, не бувають ані великими, ані тендітними, вони кремезні, огрядні, з темним волоссям, радше зі смаглявим, аніж білим кольором шкіри, вони мають у собі мало флегми, зате багато жовчі. Відвага і витривалість не властиві їм від природи, але ці риси вдачі можна розвинути в них вихованням... Жителі гористих, овіяних вітрами та добре зволжених верховин будуть високі й невиразні, з домішкою боягузтва та прокірливості в характерах... У більшості випадків ви знайдете, що будова людського тіла і людська вдача змінюються залежно від природного середовища»².

Але найпереконливішою ілюстрацією, яку греки особливо полюбляли наводити у зв'язку зі своєю «теорією природного середовища», був контраст між фізичною будовою, вдачею та суспільними інституціями єгиптян, чие життя формувала природа долини

¹ Пан Бернард Шоу в розглядуваному питанні перебуває на боці греків. Читачі передмови до «Іншого острова Джона Булля», певно, пам'ятають, що він зневажливо відкидає поняття «кельтської раси» і приписує всі відмінності між англійцями та ірландцями різниці в кліматі між двома островами.

² Hippocrates. Influences of Atmosphere, Water and Situation, chs. 13 and 24, translated by Toynbee, A. J.: Greek Historical Thought from Homer to the Age of Heraclius, pp. 167—168.

Нижнього Нілу, та фізичною будовою, вдачею і суспільними інституціями скіфів — дітей Великого Євразійського степу.

Як расова теорія, так і теорія природного середовища, обидві прагнуть пояснити розмаїття в психічній (інтелектуальній та духовній) поведінці та вчинках різних частин людства, висловлюючи припущення, що це психічне розмаїття нерозривно і постійно пов'язане причинно-наслідковим зв'язком із певними елементами розмаїття в непсихічній царині природи, які можна спостерігати. Расова теорія вбачає причину психічного розмаїття в розмаїтті фізичних рис людини, теорія природного середовища — в неоднаковості кліматичних та географічних умов, у яких живуть різні суспільства. Суть обох теорій у співвідношенні між двома множинами змінних величин; в одному випадку це «людська вдача — фізичні особливості людини», в другому — «людська вдача — природне середовище, в якому людина живе», і ми повинні довести, що це співвідношення тривке і стале, якщо ми хочемо будувати на ньому теорію. Ми вже переконалися, що расова теорія не витримала цього тесту і луснула, і незабаром ми з'ясуємо, що теорія природного середовища, хоч вона й менш абсурдна, теж виявиться не кращою. Що ми збираємося зробити, то це перевірити еллінську теорію на її двох улюблених прикладах, Великого Євразійського степу та Нільської долини. Для цієї мети ми пошукаємо інші місцевості на земній поверхні, географічно й кліматично подібні до цих регіонів. Якщо на всіх таких територіях ми знайдемо людей, що вдачею та суспільними інституціями нагадують скіфів — у одному випадку, або єгиптян — у другому, теорію природного середовища буде підтверджено; якщо ні — відкинуто.

Звернімо спершу погляд на Великий Євразійський степ, незорю територію, від якої греки зняли лише її південно-західний кут. Ми можемо поставити поряд Афразійський степ, який простягається від Аравії і через Північну Африку. Чи схожість між Євразійським і Афразійським степами позначена відповідною схожістю між людськими суспільствами, які утворилися на цих двох територіях? Відповідь буде ствердною. Обидві географічні зони породили кочовий тип суспільства, де ми знаходимо лише ті схожості та відмінності — наприклад, там і там були одомашнені різні види тварин, — які безпосередньо пов'язані з другорядними схожостями та відмінностями між двома місцевостями. Але дальших тестів ця теорія не витримує і під тиском протилежних фактів розсипається на друзки. Бо ми виявляємо, що в інших частинах світу, де існують природні середовища, сприятливі для розвитку кочових суспільств — північноамериканські прерії, венесуельські льяноси, аргентинські пампаси, австралійська напівпустеля, — власні кочові племена не виникли. Потенційні можливості тих місцевостей не викликають сумніву, бо вони були реалізовані в сучасну добу заповзятливими людьми з нашого західного суспільства; і західні першопрохідці-скотарі — північно-американські ковбої, південно-американські гаучо і австралійські пастухи, — які завоювали й утримували ці незаселені просто-

ри протягом кількох поколінь, ідучи попереду плуга та фабричного верстата, що невблаганно наступали, полонили уяву людства не менш триумфально, ніж скіфи, татари й араби. Потенційні можливості американських і австралійських степів, мабуть, справді були потужні, якщо вони перетворили на кочовиків, хай навіть на одне покоління, першопрохідців із суспільства, яке не мало власних кочових традицій, яке жило з обробітку землі та ремесел від часів свого утворення. Тим більший подив викликає те, що тубільних жителів, яких зустріли тут західні колоністи, їхнє середовище ніколи не захотило до кочового життя, і вони не знайшли ліпшого вжитку для цього кочового раю, як перетворити його на мисливські угіддя.

Якщо ми далі станемо перевіряти на міцність теорію природного середовища, окидаючи допитливим поглядом місцевості, схожі на долину Нижнього Нілу, то висновки будуть ті самі.

Долина Нижнього Нілу — це, так би мовити, «мутаційне відхилення» в ландшафті Афразійського степу. Єгипет має той самий сухий клімат, що й безкрая територія, яка його оточує, але природа наділила його однією винятковою перевагою — велика річка, яка бере початок за межами Степу, в місцевості, багатій на дощові опади, щедро постачає його водою й алювієм. Творці єгипетської цивілізації скористалися з цієї переваги, щоб утворити суспільство, яке складало різкий контраст із кочовими формами життя по обидва його боки. Отже, специфічне природне середовище, яке створює Ніл у Єгипті, і стало тим позитивним фактором, що спричинив появу єгипетської цивілізації? Щоб обґрунтувати цю тезу, ми повинні переконатися, що в усякій іншій місцевості, де існує середовище типу долини Нілу, незалежно утворилася інша подібна цивілізація.

Наша теорія витримує тест у сусідній географічній зоні, де виконано необхідні умови, а саме в нижній долині Євфрату і Тигру. Тут ми знаходимо і схожі фізичні умови, і схоже суспільство — шумерське. Але теорія не витримує випробування в набагато меншій, але дуже схожій долині Йордану, яка ніколи не була осідком цивілізації. Мабуть, не підтверджується вона і в долині Інду — це в тому випадку, якщо ми маємо слухність, і індська культура була занесена туди в готовому вигляді шумерськими колоністами. Долину Нижнього Гангу можна виключити з тесту як занадто вологу в тропічному кліматі, а Нижню Янцзи і Нижню Міссісіпі — як занадто вологі в помірному кліматі, але найдоскіпливіший критик не стане заперечувати, що природні умови, які створюють Єгипет і Месопотамія, створюють також долини Ріо-Гранде і Колорадо в Сполучених Штатах. Трудами європейських поселенців, які прибули сюди з протилежного берега Атлантичного океану, озброєні досягненнями сучасної цивілізації, долини цих американських річок стали творити чудеса, подібні до тих, що їх колись домоглися від Нілу та Євфрату стародавні єгипетські та шумерські іригатори. Але ні Колорадо, ні Ріо-Гранде ніколи не навчили цього чародійного

вміння людей, які одвіку жили на їхніх берегах і не могли запозичити необхідні знання десь-інде.

Це свідчить за те, що фактор середовища не є тим позитивним фактором, який сприяв утворенню «річкових» цивілізацій. І ми ще міцніше утвердимось в цьому переконанні, якщо оглянемо побіжним поглядом природні середовища іншого виду, що в одному місці сформували цивілізацію, а в другому — ні.

Андська цивілізація виникла на високогірному плато, і її досягнення становили різкий контраст із дикунством, що ховалось у низинній амазонській селві. Отже високогір'я стало причиною того, що андське суспільство так далеко випередило своїх диких сусідів? Перш ніж прийняти це пояснення, скиньмо поглядом на екваторіальні широти Африки, де східноафриканські верховини межують з лісами басейну Конго. І ми з'ясуємо, що африканське плато виявилось не більш продуктивним для утворення «цивілізованого суспільства», аніж тропічні джунглі великої річкової долини.

Аналогічно ми бачимо, що мінойська цивілізація виникла на острівному архіпелазі у внутрішньому морі під благословенним впливом середземноморського клімату, але схоже природне середовище типу острівного архіпелагу навкруг внутрішнього Японського моря не пробудило до життя ще одну цивілізацію. Бо незалежної цивілізації Японія не народила, вона була затоплена повинню континентальної цивілізації, яка виникла в глибині Китаю.

Давньокитайську цивілізацію часто називають «Цивілізацією Жовтої річки», бо вона теж утворилася в річковій долині, але Дунайська долина з приблизно таким самим кліматом, ґрунтами, рівнинами й горами не змогла створити нічого подібного.

Майянська цивілізація народилася під тропічними зливами в тропічних хащах Гватемали та Британського Гондурасу, але нічого схожого не виникло серед не менш диких природних умов у долинах Амазонки й Конго. Правда, ці два річкові басейни лежать на екваторі, а батьківщина майя розташована на п'ятнадцять градусів на північ. Якщо по п'ятнадцятій паралелі північної широти ми дійдемо до протилежного кінця світу, то натрапимо на грандіозні руїни Ангкор Вата, загублені в джунглях Камбоджі й щедро поливані тропічним дощем. Їх цілком можна порівняти зі зруйнованими майянськими містами Копаном чи Ішкуном — хіба ні? Але археологічні дані засвідчують, що цивілізація, представлена руїнами Ангкор Вата, виникла не в Камбоджі, а була гілкою індуїстської цивілізації, яка утворилася в Індії.

Ми могли б розвивати цю тему й далі, але, гадаю, сказано вже досить, аби переконати читача, що ні раса, ні природне середовище, взяті самі по собі, не можуть правити за той позитивний фактор, який на протязі останніх шести тисяч років розбудив людство, яке дрімало на історичному етапі примітивних суспільств, і штовхнув його на грудкуватий і тернистий шлях, що привів його до цивілізації. В усякому разі, ні фактор раси, ні фактор природного середовища, як ми були припускали, не запропонував — та й не міг запропонува-

ти — жодного ключа до розкриття таємниці, чому цей великий перехід у людській історії стався не тільки в таких-то й таких-то місцях, а й у таку-то й таку-то епоху.

Розділ п'ятий

ВИКЛИК-І-ВІДГУК

§ 1. МІФОЛОГІЧНИЙ КЛЮЧ

У своїх пошуках позитивного фактора, який сприяв би генезі цивілізацій, ми спробували застосувати методологію класичної школи в сучасній фізиці. Ми мислили в абстрактних термінах і ставили експерименти з конкретними природними феноменами — расою і середовищем. Тепер, коли ці спроби завели нас у глухий кут, варто зупинитись і поміркувати, чи наші невдачі не спричинені, бува, помилкою у виборі методу? Можливо, під лукавим впливом духу, властивого сучасній добі, ми стали жертвами, так би мовити, «апатетичної помилки»? Раскін остерігав своїх читачів проти «патетичної помилки», тобто проти підсвідомого одухотворення неживих об'єктів; але не в меншій мірі нам слід стеретися протилежної похибки і не застосовувати до історичних студій — а це дослідження живої матерії — наукового методу, розробленого для вивчення неживої природи. У своїй останній спробі прояснити загадку наслідуймо Платона — оберімо принципово інший шлях. Забудьмо на короткий час про формули науки і вслухаймося в мову міфології.

Якщо генеза цивілізацій не результат біологічних факторів або географічного середовища, взятих окремо, вона може залежати від певної взаємодії між ними. Іншими словами, фактор, який ми намагаємося ідентифікувати, це не щось просте, а щось багатовимірне, не єдина сутність, а відношення. Перед нами вибір: сформулювати це відношення як взаємодію двох природних, не пов'язаних з живою матерією сил або як сутичку між двома надлюдськими особистостями. Настроймо своє мислення на другу з цих концепцій. Можливо, вона виведе нас до світла.

Сутичка двох надлюдей — сюжет найвеличніших драм, які тільки могла вигадати людська уява. Сутичка між Єговою і Змієм становить сюжет гріхопадіння людини в Книзі Буття; друга сутичка між цими самими антагоністами, подана в зовсім іншій формі просвіченими душами сирійської цивілізації, становить сюжет Нового Заповіту й оповідає історію Спокути; сутичка між Господом і Сатаною — сюжет Книги Йова; сутичка між Богом і Мефістофелем — сюжет «Фауста» Гете; сутичка між Богами й Демонами — сюжет скандинавської «Волуспи»; сутичка між Артемідою й Афродітою — сюжет Евріпідового «Іпполіта».

Іншу версію цього самого сюжету ми знаходимо в повсюдно

поширеному й вічно відроджуваному міфі — це, мабуть, «найпервіс-ніший драматичний сюжет», якщо такий будь-коли існував,— про сутичку між Дівою і Отцем її Дитяти. Образи цього міфа розігрувалися на тисячах театральних конів під нескінченним розмаїттям імен: Даная і Золотий Дощ; Європа і Бугай; Семела — Вражена Громом Земля — і Зевс-Небо, який метає в неї блискавку; Креуса й Аполлон у Евріпідовому «Йоні»; Психея і Купідон; Маргарита і Фауст. Ця тема, у зміненому вигляді, проступає і в Благовіщенні. А зовсім недавно на Заході цей невмирущий міф відродився у вигляді найновішої теорії про походження нашої планетної системи, як свідчить ось таке сredo одного із сучасних астрономів:

«Ми віримо... що якихось дві тисячі мільйонів років тому... друга зірка, сліпо блукаючи в космічному просторі, випадково підійшла дуже близько до Сонця. Як ото Сонце й Місяць здійсмають припливи на Землі, так і ота друга зірка, напевне, спричинила припливні хвилі на поверхні Сонця. Але то були зовсім інші хвилі, мало схожі на незначні припливчики, що їх здійсмає в наших океанах маленький Місяць; величезний припливний вал прокотився по сонячній поверхні, кінець кінцем утворивши фантастично високу гору, яка збільшувалась у міру наближення космічного об'єкта, що створював силу тяжіння. І перш ніж прибудна зоря почала віддалятися, її тяжіння стало таким потужним, що грандіозна за своїми розмірами гора розлетілася вдрузки, розпавшись на окремі «бризки», як розпадається гребінь морської хвилі. Відтоді ці шматки стали обертатися навколо свого батька Сонця. Це і є планети, великі та малі, до яких належить і наша Земля»¹.

Таким чином з уст астронома-математика, по тому як він зробив усі свої обчислення, знову лунає міф про сутичку між богинею Сонця та її викрадачем — легенда, яку ми давно звикли чути з уст неодокуваних дітей природи.

Наявність і могутність цього дуалістичного зв'язку як причинного фактора в процесі утворення цивілізацій, генезу яких ми досліджуємо, визнає один сучасний західний археолог — він починає свої студії з аналізу середовища, а закінчує їх інтуїтивним проникненням у таємницю життя:

«Не тільки середовище формує культуру... Це той фактор, який тільки найдужче впадає у вічі... але є ще один неясний фактор,— ми поки що позначимо його як x ,— невідома величина явно психологічного порядку... Хоча x і не відразу впадає у вічі, але немає сумніву, що це фактор найважливіший, найдоленосніший»².

В нашому дослідженні тема сутички двох персонажів надлюдської природи вже виринала. Десь на самому його початку ми зауважували, що «суспільство... в процесі своєї життєдіяльності стикається з цілою низкою проблем» і що «кожна така проблема — це ви-

¹ Jeans, Sir James. The Mysterious Universe. Cambridge, 1930, pp. 1—2.

² Means P. A. Ancient Civilizations of the Andes, pp. 25—26.

клик, відповісти на який можна, тільки пройшовши через нелегкі випробування».

Спробуймо проаналізувати сюжет цієї історії або драми, яка повторюється за таких різних обставин і під такими розмаїтими формами.

Насамперед відзначимо дві її головні характеристики: 1) вище згадувану сутичку ми собі уявляємо як рідкісну й одиничну подію; 2) але вона призводить до численних і значущих наслідків — їхня вага пропорційна ширині пролому, який вона робить в узвичаєному пліні природи.

Навіть у спрощеному світі давньогрецької міфології, де боги обирали собі найвродливіших людських дочок і розважалися зі стількома, що з їхніх імен можна було скласти довжелезні поетичні каталоги, такі інциденти ніколи не переставали бути сенсаційними подіями і незмінно закінчувалися народженням на світ героїв. Але в тих варіантах нашого сюжету, де обидва учасники сутички — надлюди, рідкість і миттєвість подібних зустрічей вирізняється особливо рельєфно. В Книзі Йова день, коли «поприходили Божі сини, щоб стати перед Господом; і прийшов також Сатана поміж ними», вочевидь розглядається як надзвичайна okazія; те саме можна сказати і про сутичку між Господом та Мефістофелем у «Пролозі на небі» (його тема підказана, безперечно, Книгою Йова), з якої починається дія «Фауста» Гете. В обох цих драмах сутички на Небі призводять до грандіозних наслідків на Землі. Особисті випробування Йова та Фауста на інтуїтивній мові белетристики віддзеркалюють набагато розмаїтіші випробування, що їх має терпіти людство; теологія подає ті самі численні земні події як наслідки надлюдських сутичок, описаних у Книзі Буття та в Новому Заповіті. Вигнання Адама і Єви з Едемського саду після сутички між Єговою та Змієм — це не що інше як Гріхопадіння Людини. Христові муки, описані в Новому Заповіті, — не що інше як Спокута Людини. Навіть утворення нашої планетної системи внаслідок зіткнення двох сонць, описане сучасним астрономом, той же таки авторитетний дослідник називає подією «до неймовірності малоймовірною».

В усякому разі історія починається з досконалого стану. Інь Фауст — досконалий у своїй усеобізнаності; Йов — досконалий у своїй доброті, багатстві та процвітанні; Адам і Єва — досконалі у своїй невинності та невимушеності; дівчата Маргарита, Даная та інші — досконалі у своїй чноті й красі. В теорії астронома Сонце, досконала сфера, рухається по своїй орбіті, неушкоджене й ціле. Коли Інь досягає такої довершеності, воно готове перейти в Ян. Але що спонукає його до переходу? Зміна в стані, який, будучи за означенням досконалим і завершеним, може статися лише внаслідок зовнішнього імпульсу або мотиву. Якщо ми уявляємо собі цей стан у вигляді фізичної рівноваги, нам треба буде ввести в нього ще одне небесне тіло. Якщо ми уявляємо собі його як психічне блаженство або нірвану, нам слід випустити на сцену ще одного актора: критика,

який би пробудив розум і примусив його знову мислити, заронивши в нього сумніви; супротивника, що повернув би серцю здатність знову відчувати, впорскнувши в нього смуток, невдоволення, страх або неприязнь. Такою є роль Змія в Книзі Буття, Сатани в Книзі Йова, Мефістофеля — у «Фаусті», Локи — у скандинавській міфології, Божественних Коханців — у міфах про Непорочну Діву.

Висловлюючись мовою науки, ми можемо сказати, що функцією фактора втручання є внести в ту сферу, в яку він втручається, стимул з наперед розрахованими наслідками дії, яка спричинила б найактивніші творчі переми. На мові міфології й теології імпульс або мотив, який примушує досконалий стан Інь перейти в новий стан активної діяльності Ян, виникає через вторгнення Диявола в Божественний Усесвіт. Цю подію найкраще описувати в міфологічних образах, бо якщо спробувати сформулювати її в термінах логіки, виникають істотні суперечності. Якщо дотримуватися логіки, то з огляду на досконалість Божого Всесвіту Диявол просто не може існувати, бо якщо він існує, то досконалість, яку він кінець кінцем руйнує, не могла й раніше бути досконалою внаслідок самого факту його існування. Ця логічна суперечність, яку не можна розв'язати логічними методами, інтуїтивно долається уявою поета і пророка, котрі прославляють усмогутнього Бога, але вважають за само собою зрозуміле, що його діяльність натикається на два істотні обмеження.

Перше обмеження полягає в тому, що в досконалості, яку він уже створив, він не залишив собі місця для подальшої творчої діяльності. Якщо Бог трансцендентний, його творіння одвічно славні й довершені, але їх годі вдосконалити — «абсолютну довершеність не можна поліпшити».

Друге обмеження, накладене на всемогутність Бога, — це те, що, коли іззовні йому дають нагоду створити щось нове, він не може відмовитися. Коли Диявол кидає йому виклик, він повинен прийняти його. Бог зобов'язаний втрутитись, якщо виникають непередбачені ним ускладнення, бо відмовитися він може, тільки зрікшись власної суті і переставши бути Богом.

Якщо, виходячи з розглянутої суперечності, Бог не всемогутній у термінах логіки, то як буде з міфологічного погляду — чи дишається він і за таких обставин непереможним? Якщо він зобов'язаний відповісти на виклик Диявола, то чи зобов'язаний він також здобути перемогу в майбутній битві? В Евріпідовому «Іпполіті», де роль Бога відведено Артеміді, а роль Диявола — Афродіті, Артеміда не тільки нездатна ухилитися від битви, а й рокована на поразку. На Олімпі панує повна анархія, й Артеміда в епілозі твору може втішитися тільки думкою, що одного дня вона сама зіграє роль Диявола коштом Афродіти. Результат подібної сутички — не творення, а руйнація. В скандинавській версії руйнація теж є наслідком битви Рагнарьок — коли «Боги й Демони вбивали й падали вбиті», — хоча дивовижний геній автора «Волуспи» своїм пророчим поглядом пронизує морок і прозирає за ним сяйво нового дня. Але

існує й інша версія цього самого сюжету, коли неминуча після вимушеного прийняття виклику битва відбувається не в формі обміну пострілами, коли Диявол здобуває право вистрілити першим і не може схибити й не вбити свого супротивника, а у формі закладу, який Диявол неодмінно має програти! Класичними творами, в яких обігрується мотив закладу, є Книга Йова і «Фауст» Гете.

Саме в драмі Гете цю тему подано найбільш чітко. Після того як Господь прийняв заклад, який запропонував йому Мефістофель на небі, умови закладу погоджуються на землі між Мефістофелем і Фаустом ось у таких словах:

ФАУСТ

Коли, упокоєний, впаду на ліні ложе,
То буде мій останній час!
Коли тобі, лукавче, вдасться
Мене собою вдовольнити,
Коли знайду в розкошах щастя,—
Нехай загину я в ту мить!
Ідем в заклад?

МЕФІСТОФЕЛЬ

Ідем!

ФАУСТ

Дай руку, переб'єм!
Як буду змушений гукнути:
«Спинися, мить! Прекрасна ти!» —
Тоді закуй мене у пута,
Тоді я рад на згубу йти,
Тоді хай дзвін на вмерле дзвонить,
Тоді хай послух твій мине,
Годинник стане, стрілку зронить,
І безвік поглине мене *.

Значення цього міфічного договору для нашої проблеми генези цивілізацій можна зрозуміти, ототожнивши Фауста в ту мить, коли він погоджується на заклад, з одним із «пробуджених ледарів», які зіп'ялися на ноги на карнизі, де довго пролежали в нерухомості, й почали дертися вгору по скелі. Якщо перекласти мову Фауста на мову людини, з якою ми його ототожнювали, то він каже:

«Я сповнився рішучості покинути карниз і дертися на стіну, поки не досягну наступного. Роблячи цю спробу, я добре усвідомлюю, що безпека залишається позаду. Але заради можливості вибратися на нову висоту я піду на ризик упасти й розбитися на смерть».

В історії, яку розповів Гете, безстрашний верхолаз, переживши не одну смертельну небезпеку і чимало моментів розпачливої безнадії, кінець кінцем домагається успіху і з тріумфом підіймається на вершину скелі. В Новому Заповіті через одкровення про другу

* Переклад Миколи Лукаша.

сутичку між тими самими двома антагоністами подано аналогічний результат двоюбо між Єговою і Змієм, що в первісному варіанті Книги Буття завершився приблизно так само, як і битва між Артемідою та Афродітою в «Іпполіті».

У Книзі Йова, у «Фаусті» і в Новому Заповіті натякається чи навіть заявляється напрямки, що Диявол не може виграти закладу і що, втручаючись у Боже творіння, Диявол не здатний зашкодити Божому промислу, і в кінцевому підсумку він тільки йому послужить, і Бог завжди залишається хазяїном становища, бо віддає Дияволу лише мотузку, на якій той має повіситись. То виходить, Диявола одурено? Виходить, Бог ішов на заклад, знаючи, що він не може програти? Погодитися з цим нелегко, бо в такому разі вся угода виглядає чистісіньким шахрайством. Сутичка, що не була сутичкою, не може призвести до наслідків, до яких призводять сутички, тобто до всеосяжного космічного зрушення з переходом Інь у Ян. Мабуть, пояснення криється в тому, що в закладі, який Диявол пропонує, а Бог приймає, йдеться тільки про частину Божого творіння — і ця частина наражається на цілком реальну небезпеку — а не про все цілком. Частина справді ставиться на карту; і хоча Всесвіт у цілому не ставиться, ті зміни, які можуть відбутися в частині внаслідок програного закладу, не можуть не відбитися й на цілому. На мові міфології це можна подати так: коли одне з Божих творінь спокушається Дияволом, Бог дістає нагоду створити Всесвіт наново. Втручання Диявола, чи досягає він успіху, чи зазнає невдачі в даному конкретному випадку — а можливі обидва результати, — дає Богові змогу перевести Інь у Ян, чого йому давно хотілося.

Що ж до участі в цій драмі дійових осіб людського походження, то неодмінна складова кожної вистави — страждання, байдуже, хто виконує в ній головну роль: Ісус, Йов, Фауст чи Єва. Життя Адама та Єви в Едемському саду — це картина-спогад про стан Інь, якого первісна людина досягла на етапі своєї економіки, відомому під назвою «збирання плодів земних», після того як утвердила свою вищість над рештою земної фауни та флори. Гріхопадіння у відповідь на спокусу покуштувати плід з дерева пізнання добра і зла символізує прийняття виклику вийти за межі вже досягнутої інтеграції і зважитися на нову диференціацію, з якої може утворитися — а може, й ні — нова інтеграція. Вигнання з раю в неприхильний світ, у якому жінка має в муках народжувати дітей, а чоловік мусить заробляти на хліб у поті чола, — це випробування, що є наслідком прийняття виклику Змія. Статеві зносини, в які вступають відразу по своєму вигнанні Адам і Єва, — це акт зародження людського суспільства. Вони завершуються появою на світ двох синів, що уособлюють дві цивілізації, яким вони дадуть початок: Авель пасе вівці, а Каїн обробляє землю.

Уже в наші часи один з найвидатніших і найоригінальніших мислителів-учених, дослідник природного середовища, в якому існує людина, переповідає цю саму історію ось так:

«За незапам'ятних давен згряя голих, безпритульних дикунів, що

не знали вогню, покинула місця свого розселення в зоні жаркого клімату й від початку весни до самого кінця літа, не зупиняючись, мандрувала на північ. Вони й на думці не мали, що вічно теплі краї лишилися далеко позаду, та ось настали вересневі ночі, і їм почав докучати холод. З кожним днем ставало гірше й гірше. Не розуміючи, в чому причина, вони стали мандрувати то туди, то сюди в пошуках порятунку. Деякі пішли на південь, але тільки жменьці пощастило повернутися на свою колишню батьківщину. Там вони стали жити, як і жили, і їхні нащадки перебувають у безпросвітному дикунстві до наших днів. З тих, які подалися в інших напрямках, усі загинули, крім невеличкого гурту. Зрозумівши, що їм нікуди не вдасться втекти від кусючого повітря, люди з того гурту застосували наймогутнішу силу, якою обдарувала природа людину, — силу свідомої винахідливості. Одні спробували сховатися від холоду, видобувачи нори в землі, інші стали збирати хмиз та сухе листя й ставити собі курені та настеляти теплі кубла, а деякі позакутувалися в шкури звірів, яких їм пощастило вбити. Ось так оті дикуни на протязі короткого часу зробили кілька величезних кроків у напрямку до цивілізації. Голі вдягнулися, безпритульні знайшли собі притулок; непередбачливі навчилися висушувати м'ясо, збирати горіхи і готувати припаси на зиму; а потім винайшли і вогонь — як засіб грітися від холоду: Отак їм пощастило вижити за обставин, де, як вони були спершу подумали, на них чигала певна загибель. Змушені пристосовуватися до суворого природного середовища, вони пішли вперед широченними кроками, залишивши ту частину людства, що зосталася жити в тропіках, далеко позаду»¹.

Один з дослідників античної старовини теж подає цю саму історію з погляду сучасної науки:

«Ось ... парадокс прогресу: якщо Потреба — мати Винахідливості, то її другою матір'ю можна вважати Впертість, що спонукає людину спробувати вижити за несприятливих умов, замість відразу попроситися з місцем оселення, яке не обіцяє нічого доброго, і пошукати такого, де жилося б легше. Не можна вважати за випадковість, що цивілізація в тому вигляді, в якому ми її сьогодні знаємо, виникла під час того припливу та відпливу погодних умов, флори та фауни, які характеризують Льодовиковий період, коли відбулося чотири такі ритмічні процеси. Ті примати, котрі просто «пішли геть», коли не стало родючих дерев, у вітті яких вони звикли жити, так і залишилися приматами серед інших слуг природного закону, бо відмовилися від завоювання природи. А перемогли і стали людьми ті з них, котрі залишилися на своїй землі й тоді, коли там не стало дерев, на яких зручно було сидіти, котрі «вдовольнилися» м'ясом, коли фрукти перестали достигати, котрі винайшли вогонь і одяг, замість шукати сонячного тепла; ті, хто укріпив свої барлоги, хто

¹ Huntington, Ellsworth. *Civilization and Climate*. New Haven, 1924, pp. 405—406.

навчив своїх дітей долати труднощі, ті, хто не розгубився, коли світ, здавалося, втратив глузд, і зумів наповнити його новим глуздом»¹.

Отже, перший етап випробування для людини, яка бере участь у божественній виставі життя, — це перехід від Інь до Ян через динамічну дію, яку створіння Боже чинить, піддаючись спокусі Ворога, що дає нагоду Богові поновити свою творчу діяльність. Але за цей поступ доводиться платити; і платить відповідну ціну не Бог, а слуга Божий, людський сівач. Кінець кінцем, після багатьох знегод, страдник здобуває тріумф і стає першопрохідцем. Людина — дійова особа в божественній драмі — не тільки служить Богові, надаючи йому змогу вдосконалити Своє Творіння, а й робить послугу своїм земним братам, показуючи їм шлях у майбутнє.

§ 2. ГЕНЕЗА ЦИВІЛІЗАЦІЙ У СВІТЛІ РОЗГЛЯНУТОГО МІФА

Фактор, який годі передбачити

У світлі міфології нам пощастило трохи прояснити природу викликів та відгуків. Ми переконалися, що творіння — результат сутички, що генеза — продукт взаємодії. А тепер вернімося до головної мети нашого дослідження: пошуку позитивного фактора, який виштовхнув частину людства з «інтегрального стану звички» в «диференціальний стан цивілізації» близько шести тисяч років тому. Спробуємо дослідити початки нашої двадцять однієї цивілізації, з тим щоб з'ясувати на емпіричних прикладах, чи концепція «Виклик-і-Відгук» краще відповідає вимогам, яким має задовольняти фактор, що його ми шукаємо, аніж гіпотези про вплив раси та природного середовища, уже зважені нами на терезах адекватності й визнані незадовільними.

В цьому короткому огляді ми теж цікавитимемося питаннями раси та природного середовища, але розглядатимемо їх під зовсім іншим кутом зору. Ми більше не станемо шукати просту причину генези цивілізацій, яка завжди і всюди давала б однаковий ефект. Ми більше не станем дивуватися, якщо в процесі утворення цивілізацій одна й та сама раса і одне й те саме середовище в одному випадку дають позитивні наслідки, а в інших випадках — ні. Тобто ми більше не дотримуватимемося наукового постулату про «однорідність природи», який ми цілком слушно висунули, коли формулювали свою проблему в наукових термінах як функцію взаємодії неживих сил. Віднині ми готові визнати: навіть якщо нам будуть точно відомі всі дані стосовно раси, природного середовища чи чогось іншого, які можна сформулювати в строго науковому вигляді, ми не зможемо передбачити результат взаємодії між силами, що їх описують згадані вище дані, як не може військовий експерт

¹ Myres J. L. Who were the Greeks? pp. 277—278.

передбачити, чим закінчиться битва або воєнна кампанія, виходячи тільки зі знання диспозиції та ресурсів, які мають у своєму розпорядженні обидва головні штаби, як не може фахівець, досвідчений у тонкощах картярства, сказати, хто виграє, хоч би він і знав усі карти суперників.

В обох цих аналогіях не досить тільки «знати факти», щоб на підставі цього знання з точністю і з певністю передбачити результат, бо «знання фактів» — не те саме, що «абсолютне знання». Є одна річ, яка так чи так залишиться невідомою величиною для найобізнанішого спостерігача, бо вона невідома й самим супротивникам чи гравцям; а саме вона є найважливішою змінною величиною в рівнянні, яке повинен розв'язати кожен, хто збирається робити прогноз. Невідома величина, про яку йдеться, — це реакція дійових осіб на випробування, коли воно справді почнеться. Ці психологічні моменти годі зважити або виміряти — а отже, й наперед науково оцінити, — з огляду на саму їхню суть, а саме вони формують сили, які реально визначають результат, коли відбувається сутичка. Ось чому найвидатніші, найгеніальніші полководці визнавали, що існує елемент воєнного успіху, який не піддається жодному означенню. Якщо такий полководець був релігійний, він приписував свої перемоги Богові, як Кромвель; якщо ж просто забобонний — для прикладу можна назвати Наполеона, — то говорив про свою зірку, зійшла вона чи не зійшла.

Гене́за єгипетської цивілізації

Коли в попередньому розділі ми обговорювали питання, пов'язані з впливом природного середовища, то припускали — як, до речі, припускали й стародавні греки, котрі створили теорію природного середовища, — що природне середовище — фактор статичний. Тобто, висловлюючись більш конкретно, що в межах «історичного» часу фізичні умови, створювані природою Афразійського степу та Нільської долини, були однакові, достоту такі, якими вони є тепер і якими були двадцять чотири сторіччя тому, коли греки розвивали й поширювали свої наукові теорії. Але ми знаємо, що насправді так воно не було:

«Коли Північна Європа була покрита кригою аж до Гарца, а на вершинах Альп і Піренеїв сиділи льодовикові шапки, арктична зона високого атмосферного тиску відвертала на південь атлантичні дощові шторми. Циклони, які сьогодні проносяться через Центральну Європу, тоді пролітали над Середземномор'ям і Північною Сахарою і, не висушувані Ліваном, мчали далі через Месопотамію та Аравійський півострів на Персію та Індію. Нині перепечена Сахара тоді регулярно поливалася дощем, а далі на схід зливи були не тільки рясніші, аніж сьогодні, а й розподілялися протягом усього року, не обмежуючись зимовим періодом...

Ми навряд чи помилилися, якщо уявимо собі розкидані на території

Північної Африки, Аравійського півострова, Персії та долини Інду гаї та савани, такі, якими сьогодні буває північне узбережжя Середземного моря... Коли у Франції та в Південній Англії паслися стада мамонтів, шерстистих носорогів і оленів, Північна Африка мала ту саму фауну, яку нині подибуємо на берегах Замбезі в Родезії...

Квітучі пасовиська Північної Африки та Південної Азії були, безперечно, заселені людьми не менш густо, ніж прибиті морозом європейські степи, і цілком слушно припустити, що в цьому напрочуд сприятливому середовищі людина досягла більшого поступу, аніж на скутій кригою півночі»¹.

Та по закінченні Льодовикового періоду афразійська територія почала зазнавати глибоких фізичних змін, стаючи дедалі посушливішою, і саме тоді там утворюються дві (а може, й більше) цивілізації на землях, де раніше, як і в усьому населеному людьми світі, існували тільки примітивні суспільства, що були на палеолітичному етапі розвитку. Наші археологи заохочують нас розглядати осущення Афразії як виклик, відгуками на який стали генези згаданих цивілізацій.

«Тепер ми на порозі великої революції і скоро зустрінемо людей, які навчилися заготовляти для себе вдосталь їстівних припасів завдяки одомашненню тварин та вирощуванню хлібних злаків. І просто неможливо не пов'язати цю революцію з кліматичною кризою, яка настала внаслідок танення північних льодовиків, після чого зона високого атмосферного тиску над Європою звузилася й напрямок атлантичних, насичених дощем штормів змістився від Південного Середземномор'я на північ — вони обрали собі шлях через Центральну Європу, де проносяться і тепер.

Ця подія, безперечно, піддала найтяжчим випробуванням жителів колишнього трав'янистого степу, які жили простим, примітивним життям щедро обдарованих дітей природи...

Коли ці мисливські племена зіткнулися з неминучим висушуванням землі внаслідок зсуву на північ поясу атлантичних циклонів після відступу європейських льодовиків, перед ними відкрилося три шляхи вибору: вони могли податися на північ або на південь разом з фауною, що правила їм за дичину, слідом за кліматичним поясом, до якого вони звикли; вони могли залишитися вдома і провадити мізерне животіння, полюючи на жалюгідні рештки дичини, які зуміли б витримати посуху; або вони могли — теж не покидаючи землю предків — визволитися від примх природного середовища, одомашнивши тварин і почавши сіяти хліб»².

В результаті ті, хто не змінив ні місця свого оселення, ні способу життя, невдовзі вимерли, заплативши смертю за невміння прийняти виклик, який кинула їм природа, влаштувавши посуху. Ті ж, хто відмовився покинути землю предків, але змінив спосіб життя,

¹ Childe V. G. The Most Ancient East, ch. II.

² Childe V. G. The Most Ancient East, ch. III.

перетворившись із мисливця на пастуха, стали кочовиками Афразійського степу. Їхні набутки і їхня доля стануть предметом нашої уваги в іншій частині цієї книжки. З тих, хто, рятуючись від посухи, волів краще змінити місце оселення, аніж спосіб життя, одні племена пішли слідом за поясом циклонів у його відступі на північ і, самі того не бажаючи, наразилися на новий виклик природного середовища — виклик північного зимового холоду, — що спричинив новий творчий відгук у тих, хто йому не піддався; другі племена втекли від посухи на південь, у мусонний пояс і потрапили під снодійний вплив, випромінюваний кліматичною одноманітністю тропіків. П'ятим і останнім різновидом стали ті, хто відповів на виклик, кинутий посухою, і переміною місця оселення, і переміною способу життя водночас, і ця рідкісна подвійна реакція стала тим динамічним актом, який створив єгипетську та шумерську цивілізації з кількох примітивних людських спільнот, що раніше населяли трав'янисті афразійські лісостеги, приречені зміною клімату на загибель.

Зміна способу життя в цих племенах, що виявилися здатні на творчу діяльність, полягала в радикальному перетворенні збирачів їжі та ловців дичини на рільників. Зміна в місці їхнього оселення була невелика за відстанню, але грандіозна за різницею природних умов між трав'янистим степом, звідки вони прийшли, і новим середовищем, де вони тепер оселилися. Коли буйні трави, що обрамляли долину Нижнього Нілу, перетворилися на Лівійську пустелю, а луки, які зеленіли в пониззі Євфрату й Тигру, — на пустелі Руб-ель-Халі і Деште-Луг, ті відважні першопрохідці — натхнені зухвалою відчайдушністю, а може, розпачем, — пірнули в болотяні хащі річкових долин, де раніше не ступала нога людини, ті самі хащі, які їхній динамічний порив мав незабаром перетворити на родючі землі Єгипту та Шінеару. Їхнім сусідам, які обрали писані вище альтернативи порятунку, ця авантюра, певно, видавалася цілком безнадійною справою; бо в минулі віки, коли землі, що на той час почали перетворюватися на Афразійський степ, були земним раєм, нільські та месопотамські болотяні нетрі, певно, видавалися страхітливими у своїй дрімучій неприступності. Та, як виявилось згодом, авантюра завершилася блискучим успіхом — таким успіхом, якого першопрохідці моторошної драговини напочатку не могли собі уявити навіть у своїх найрожевіших мріях. Дику природу було підкорено людською працею; непролазні болотяні хащі покрила густа мережа каналів, укріплених берегів та оброблених ділянок поля; землі Єгипту та Шінеару було відвойовано в первісного хаосу, і єгипетське та шумерське суспільства ступили на свій багатий на знаменні події історичний шлях.

Долина Нижнього Нілу, куди прийшли першопрохідці, не тільки дуже відрізнялася від тієї, що її ми бачимо сьогодні, після того як шістдесят сторіч високопрофесійної праці залишили на ній свій відбиток; не менш відрізнялася б вона й від тієї, якою вона стала б, якби людина знову віддала її дикій природі. Навіть у такі відносно

пізні часи, як доба Давнього та Середнього Царства — тобто через кілька тисяч років після появи першопрохідців, — бегемоти, крокодили та величезне розмаїття дикого водяного птаства, тобто живність, якої нині не зустрінеш нижче Першого Водоспаду, густо заселяли нижню долину — про це свідчать скульптури та малюнки, які збереглися від того періоду. Те саме можна сказати і про рослинність — її спостигла доля птахів та звірів. Незважаючи на посуху, над Єгиптом тоді ще проливалися дощі, і Дельта Нілу являла собою рідку багнисту драговину. Імовірно, Нижній Ніл вище Дельти в ті часи скидався на Верхній Ніл у місцевості Бахр-ель-Джабаль у Екваторіальній провінції Судану, а Дельта була схожа на низовину навколо озера Но, де змішують свої води Бахр-ель-Джабаль і Бахр-ель-Газаль. Ось сьогоднішній опис того гнітючого краю:

«Видовище Бахр-ель-Джабалу на тій протяжності, де він перетинає Судд (густі зарості очерету), вкрай одноманітне. Берегів там узагалі немає, крім кількох острівних клаптиків суходолу, жодної ознаки хоч би якогось вододілу. Зарослі очеретом болота тягнуться на багато кілометрів обабіч. Їхній обшир лише зрідка уривається відкритими плесами. Поверхня боліт лише на кілька сантиметрів вища за найнижчий рівень води в річці, і підйом води на півметра затоплює їх на неосяжну відстань. Дрімучі нетрі болотяної рослинності тягнуться від обр'ю до обр'ю...

На всьому цьому просторі, а надто між Бором і озером Но, дуже рідко подибуєш слід людини... Весь той край — дике безлюддя, яке годі описати словами. Треба його побачити — щоб зрозуміти»¹.

Та місцевість незаселена, бо люди, котрі живуть на її околицях, не стикаються — як стикалися предки єгипетської цивілізації, коли сиділи навпочіпки на берегах долини Нижнього Нілу шість тисяч років тому, — з тяжким вибором: чи то їм пірнути в дрімучі хащі непривітного Судду, чи то й далі жити на предківських землях, які поступово перетворювалися із земного раю на дику пустелю. Якщо наші вчені мають рацію у своєму припущенні, то пращури людей, які нині розселені на околицях суданського Судду, жили в далеку давнину там, де тепер лежить Лівійська пустеля, пліч-о-пліч із засновниками єгипетської цивілізації, тими самими, що в ту далеку добу відповіли на виклик посухи, зробивши свій далекоглядний вибір. Мабуть, якраз тоді предки сучасних народностей дінка та шілук розлучилися зі своїми відважними сусідами й обрали собі шлях найменшого опору, відступивши на південь, у край, де вони могли й далі жити, як і одвіку жили, в природному середовищі, дуже близькому до того, яке оточувало їх раніше. Вони оселилися в тропічному Судані, в зоні екваторіальних дощів, і там їхні нащадки живуть і досі життям, яке нічим не відрізняється від побуту їхніх далеких предків. На своїй новій батьківщині ледачі й нешанолюбні переселенці знайшли все, чого прагнули їхні душі.

¹ Garstin, Sir William. Report upon the Basin of the Upper Nile. 1904, pp. 98—99.

«На Верхньому Нілі сьогодні живуть люди, схожі на стародавніх єгиптян своїм зовнішнім виглядом, будовою тіла, черепними пропорціями, мовою і вбранням. Правлять ними чаклуни-заклиначі-дощу і царі божественного походження, яких ще зовсім недавно ритуально вбивали, а організовані ті племена в тотемічні клани... Справді виглядає так, що люди, розселені на берегах Верхнього Нілу, зупинилися в суспільному розвитку на тому етапі, який стародавні єгиптяни проминули ще перед початком своєї історії. Тут ми маємо живий музей просто неба, експонати якого доповнюють і оживляють викопні доісторичні останки, виставлені в наших колекціях»¹.

Паралель між давніми умовами життя в одній частині Нільського басейну і сьогоднішніми умовами в іншій його частині нагтовхує на певні умоглядні спекуляції. Припустімо, що жителі Нільського басейну в тих його частинах, які сьогодні не потрапляють у зону екваторіальних дощів, ніколи не зустрілися б із викликом посухи: так от, у цьому випадку залишилися б чи не залишилися дельта й долина Нижнього Нілу у своєму первісному природному стані? Виникла б чи ніколи не виникла б давньоєгипетська цивілізація? Чи й досі ці люди сиділи б навпочіпки перед дрімучими хащами неосвоєного Нижнього Нілу, як сидять нині племена шіллуку та дінка на краю бахр-ель-джабальської драговини? І є ще одна лінія спекулятивних припущень, яка веде в майбутнє, а не в минуле. Ми можемо нагадати собі, що на часовій шкалі всесвіту, або навіть нашої планети, або навіть земного життя, або навіть існування *genus homo* *, проміжок у шість тисяч років — це як один день. Припустімо, новий виклик, не менш грізний, аніж той, який кинула природа жителям долини Нижнього Нілу вчора, наприкінці Льодовикового періоду, буде кинуто жителям басейну Верхнього Нілу завтра: чи є підстави вважати, що вони нездатні відповісти на нього не менш динамічним поривом, який приведе до таких самих творчих досягнень?

Причому аж ніяк не обов'язково, щоб цей гіпотетичний виклик племенам шіллуку і дінки був тієї самої природи, що й виклик, кинутий батькам єгипетської цивілізації. Уявімо собі, що виклик надійде не від природного, а від людського середовища, не від зміни в кліматі, а від вторгнення чужої цивілізації. Хіба не цей самий виклик кинуто сьогодні на наших очах примітивним жителям тропічної Африки внаслідок могутнього натиску нашої західної цивілізації — людського фактора, який, за життя нашого покоління, виконує міфічну роль Мефістофеля у відношенні до кожної іншої ще живої цивілізації та до кожного примітивного племені, котре ще збереглося на поверхні землі? Цей виклик кинуто зовсім недавно, і ми не можемо передбачити, якою буде остаточна відповідь на нього того чи того первісного суспільства. Ми можемо тільки сказати, що хай навіть батьки і не спромоглися свого часу дати адекватний відгук на

¹ Childe V. G. The most Ancient East, pp. 10—11.

* Людського роду (латин.).

певний виклик, це аж ніяк не свідчить за те, що і їхні нащадки теж виявляться неспроможні, коли настане їхній час прийняти чи не прийняти ще один виклик.

Гене́за шумерської цивілізації

Цю проблему ми розглянемо дуже коротко, бо йдеться про виклик, ідентичний тому, якому протистояли батьки єгипетської цивілізації, і про вельми схожий відгук на нього. Висушування Афразії так само спонукало предків шумерської цивілізації вступити в боротьбу з болотяними джунглями в пониззі Тигру та Євфрату і перетворити їх на благоденну землю Шінеару. Матеріальні аспекти цих двох генез майже збігаються. Духовні характеристики цивілізацій, які утворилися внаслідок двох аналогічних процесів, їхні релігії, ремесла, мистецтво і навіть суспільне життя уже виявляють помітну несхожість — ще одне свідчення на користь того, що в царині наших студій ідентичні причини не обов'язково призводять, а ргіогі, до ідентичних наслідків.

(Випробування, крізь яке пройшли батьки шумерської цивілізації, увічнено в шумерській легенді. Вбивство гідри Тіамат богом Мардуком і створення світу з її останків образно передає підкорення первісної пустелі і створення країни Шінеар шляхом побудови густої мережі каналів та осушення болотяного ґрунту.) Розповідь про потоп відбиває бунт природи, що прагне розірвати пута, якими її облутує зухвальство людини. Дійшовши до нас у біблійному переказі, як літературний спадок євреїв, що запозичили цю легенду під час свого полону «на ріках Вавілонських», «потоп» став одним із найпоширеніших слів у нашому західному суспільстві. Сучасним археологам ще належить відкрити первісне джерело цієї легенди, а також знайти прямі докази конкретної повені надзвичайно великих масштабів у грубому шарі відкладеного розливами річок намулу, між рештками людської діяльності, що збереглися там, де в певні історичні епохи стояли осередки культурного життя шумерського суспільства.

(В басейні Тигру та Євфрату, як і в басейні Нілу, зберігся своєрідний «музей», де ми можемо побачити, як виглядала тут колись дика природа, перетворена згодом людиною, і як жилося посеред тієї дикої природи шумерським першопрохідцям.) Одначе в Месопотамії цей музей ми не знайдемо, як знайшли його в басейні Нілу, рухаючись угору по течії. Він розташований у новій дельті, біля її впадіння в Перську затоку, дельті, яка утворилася внаслідок злиття двох річок-сестер у досить пізню історичну добу, вже після утворення шумерської цивілізації і навіть уже по тому, як вона загинула — і не тільки вона, а й «дочірня» вавілонська. Ці болота, які поступово утворилися протягом двох чи трьох останніх тисячоліть, залишилися у своєму первісному стані до нинішнього дня тільки тому, що на сцені історії не з'явилося жодне людське суспільство,

натхнене бажанням їх підкорити. Тамтешні «болотяні» люди, які часто відвідують ті місця, пасивно пристосувалися до середовища — про це свідчить і їхня кличка «жаб'ячі лапи», якою їх нагородили британські солдати, що зустрічалися з ними у війну 1914—1918 рр.,— але ніколи не знайшли в собі снаги взятися за справу, зроблену їхніми предками — творцями шумерської цивілізації — в подібній місцевості п'ять чи шість тисяч років тому, вони навіть не створили там мережі осушувальних каналів і не засіяли жодної ділянки поля.

Генеза давньокитайської цивілізації

Розгляньмо далі генезу давньокитайської цивілізації, що утворилася в пониззі Жовтої річки, і тут ми зустрінемося з людським відгуком на виклик природного середовища, можливо, навіть суворіший і грізніший, аніж виклик Межиріччя або Нілу. В тих первісних хащах, які людина колись перетворила на колицку давньокитайської цивілізації, випробування болотом, дрімучими нетрями та повенями було перекрите значно тяжчим випробуванням: температура повітря в тих місцях, залежно від сезону, коливалася від паркої літньої жароти до пронизливого зимового холоду. Батьки давньокитайської цивілізації не дуже відрізнялися за расовими ознаками від людей, які заселяли неозорі території, що тяглися на південь і південний захід, від Жовтої річки до Брамапутри і від Тібетського плоскогір'я до Китайського моря. І якщо певні члени цієї численної, розселеної на величезних просторах раси створили цивілізацію, тоді як інші залишилися стерильними в плані культури, то пояснюється це, либонь, тим, що творча снага, притаманна в латентному стані їм усім, пробудилася в окремих людях тієї раси — і тільки в них — внаслідок виклику, який інших на зачепив. Точну природу цього виклику неможливо визначити на нинішньому етапі нашого знання. З певністю ми можемо сказати тільки те, що стосовно природного середовища, в якому їм випало жити, батьки давньокитайської цивілізації на своїй предківщині біля Жовтої річки не мали жодної, ані справдешньої, ані ілюзорної, переваги над своїми сусідами. Навпаки, жодне зі споріднених племен, оселених далі на південь,— скажімо, в долині Янцзи, де ця цивілізація не утворилася,— не було змушене так розпачливо боротися за існування.

Генези майянської та андської цивілізацій

Викликом, який стимулював утворення майянської цивілізації, була дрімучість тропічного лісу.

«Культура майя стала можливою завдяки рілльничому освоєнню родючих

низовин, де натиску буйної природи можна було протиставити лише організовані зусилля багатьох людей. На верховинах обробляти землю набагато легше з огляду на те, що дика рослинність там досить убога і можна регулювати процес зрошування за допомогою зручних іригаційних систем. У низинах, однак, доводиться корчувати великі дерева і постійно та енергійно змагатися з наступом буйних чагарів. Та коли природу пощастить нарешті приборкати, вона віддячить відважному землеробові сторицею. Тим більше, що є підстави припускати: розчищення великих територій від лісу сприятливо впливає на умови людського існування, бо жити під густим шатром листя дуже тяжко»¹.

Цей виклик, який покликав до життя майянську цивілізацію на північ від Панамського перешийку, по його другий бік не знайшов ніякого відгуку. Цивілізації, які виникли в Південній Америці, були відповіддю на два інші — і зовсім різні — виклики: один надійшов від Андського високогір'я, а другий — від сусіднього Тихоокеанського узбережжя. На високогірному плато батьки андської цивілізації зіткнулися з викликом суворого клімату та вбогого ґрунту; на узбережжі — з викликом спеки, посухи та майже безводної екваторіальної пустелі, розташованої на рівні моря, — і тільки людська праця могла примусити цю пустелю розквітнути, мов троянда. Творці цивілізації на Тихоокеанському узбережжі виплекали свої оази в пустелі, зумівши приборкати маловодні струмочки, які стікали по західних урвищах Андського плато, й напоївши долину завдяки складній мережі іригаційних споруд. Першопрохідці цивілізації на плато перетворили схили своїх гір на поля, зберігаючи вбогі рештки ґрунту на терасах, захищених широко розгалуженою системою підпірних стінок.

Гене́за міно́йської цивілізаці́ї

Ми пояснили в термінах теорії виклику та відгуку генези п'яťох із шести цивілізацій, які не мали попередників. Шоста утворилася як відгук на природний виклик, з яким ми досі не зустрічалися в цьому огляді, — на виклик моря.

Звідки з'явилися перші творці «Таласократії Міноса»? З Європи, з Азії, з Африки? Глянувши на карту, ми доходимо висновку, що найімовірніше вони прийшли з Європи або з Азії, бо острови лежать набагато ближче до цих материків, ніж до Північної Африки, будучи не чим іншим, як вершинами затоплених морем гірських хребтів, що тяглися б від Анатолії до Греції, не уриваючись, якби в доісторичні часи тут не відбулося грандіозної катастрофи, після чого частина гір опустилася під воду. Але інформація, зібрана археологами, трохи несподівано, зате цілком переконливо свідчить, що найдавніші решт-

¹ Spinden H. J. Ancient Civilization of Mexico and Central America. N. Y., 1917, p. 65.

ки людських осель збереглися на Криті, острові, відносно далекому і від Греції, і від Анатолії, хоча, безперечно, він лежить набагато ближче до них, ніж до Африки. І тут на сцену виступає етнологія, постачаючи нас серйозними аргументами на користь припущення, мимохідь висловленого археологією. Можна вважати встановленим, що жителі континентів, які межують з Егейським морем, досить чітко поділялись на кілька антропологічних типів. Перші відомі нам люди, які жили в Анатолії та в Греції, були «короткоголові», найдавніші жителі афразійських трав'янистих степів — «довгоголові». А аналіз найстародавніших антропологічних знахідок на Криті схиляється до висновку, що спершу острів — повністю або в переважній більшості — заселили «довгоголові», тоді як «короткоголових» там або взагалі не було, або було дуже мало, і тільки згодом вони стали складати левову частку населення Криту. На підставі цих етнологічних досліджень можна дійти майже певного висновку, що першими людьми, котрі ступили на землю хай там якого з островів Егейського архіпелагу, були втікачі з прибитих посухою афразійських трав'янистих степів.

Отже, додається і шостий до п'ятох уже відомих нам відгуків на вже відомий нам наступ посухи. До тих жителів Афразійського степу, котрі залишилися там, де одвіку жили, і загинули; до тих, котрі залишилися там, де одвіку жили, але стали кочовиками; до тих, котрі повтікали на південь і зберегли колишній спосіб життя, як племена дінка й шілуку; до тих, котрі пішли на північ і перетворилися на неолітичних хліборобів Європейського континенту; до тих, котрі пірнули в болотяні хащі і створили єгипетську та шумерську цивілізацію, ми маємо додати ще тих, які відступили на північ і, натрапивши не на один з перешийків, що тяглися морем від суходолу до суходолу, не на вузьку протоку, а на безкрай і грізний обшир Середземного моря, прийняли цей новий виклик, перепливли через широкий водний простір і створили мінойську цивілізацію.

Якщо цей аналіз відповідає дійсності, він зайвий раз підтверджує, що в процесі утворення цивілізацій взаємодія між викликами й відгуками — це фактор, який переважає всі інші, в даному випадку фактор відстані. Якби близька відстань відіграла вирішальну роль у заселенні Егейського архіпелагу, тоді першими жителями його островів, поза всяким сумнівом, стали б переселенці з Європи та Азії. Багато з цих островів лежать на відстані «польоту кинутого каменя» від того чи того зі згаданих материків, тоді як від Криту до найближчого пункту в Африці буде не менш як двісті миль водного обширу. Правда, острови, найближчі до Європи та Азії, які, ймовірно, були заселені значно пізніше, ніж Крит, здається, одночасно прийняли і «довгоголових» і «короткоголових»; це дає підстави припустити, що (вже по тому як афразійці заклали підвалини мінойської цивілізації, до їхніх трудів прилучилися й інші, чи просто наслідуючи першопрохідців, чи тому, що якийсь невідомий нам тиск

або виклик примусив і їх, коли настав їхній час, відреагувати на це так само, як відреагували перші афразійські поселенці Криту на виклик, кинутий їм за ще грізніших обставин.

Генези «дочірніх» цивілізацій

Очевидно, що коли ми перейдемо від розгляду «цивілізацій-безбатченків», які постали зі стану Інь, властивого примітивному суспільству, до цивілізацій пізніших, для котрих ми з більшою чи меншою ймовірністю, вдаючись до більш чи менш надійних методів аналізу, встановили «цивілізованих предків», то в цьому випадку, хоча в якійсь мірі і діяв виклик природного середовища, головним і справді значущим викликом був виклик людської природи, що виникав на ґрунті родинних взаємин між «суспільством-предком» і «суспільством-нащадком». Він неявно присутній у самих взаєминах, які рано чи пізно починають послаблюватись і завершуються розколом. Процес диференціації-відокремлення поступово розвивається в тілі попередньої цивілізації, коли вона починає втрачати творчу снагу, завдяки якій у часи свого розвитку вона вселяла пошану людям, що жили на самому її дні або за межами її кордонів. Коли починається цей занепад, недужа цивілізація платить за втрату своєї життєздатності тим, що розпадається на панівну меншість, яка й далі править, удаючись до все нещадніших методів, але перестає бути провідною силою, і пролетаріат (внутрішній та зовнішній), який відповідає на цей виклик, бо доходить розуміння, що він має власну душу, і сповнюється рішучості зберегти цю душу живою. Прагнення панівної меншості гнобити своїх підданих пробуджує в пролетаріаті прагнення відокремитись; і конфлікт між цими двома прагненнями триває весь час, поки вражена хворобою занепаду цивілізація наближається до загибелі. А перед тим, як вона випускає останній дух, пролетаріат нарешті розламає оболонку, яка колись була його духовною домівкою, а потім стала тюрмою і місцем згуби. В цьому конфлікті між пролетаріатом і панівною меншістю, що розвивається протягом тривалого часу, від свого початку і до свого кінця, ми можемо розгледіти одну з драматичних духовних сутичок, які оновлюють діяльність світотворення, переводячи життя Всесвіту з осінньої стагнації крізь зимову холоднечу до весняного буяння. Відпаданню пролетаріату — це динамічний акт у відповідь на кинутий виклик, акт, завдяки якому здійснюється перехід від Інь до Ян; починається динамічний розпад і в його процесі утворюється «дочірня» цивілізація.

Чи можна виявити вплив виклику природного середовища на генези «дочірніх» цивілізацій? В іншому другому розділі ми показали, що «дочірні» цивілізації по-різному співвідносяться зі своїми «предками» в плані географічного розташування. На одному кінці нашої шкали — вавилонська цивілізація: вона вся цілком розвивалася в межах історичної батьківщини свого предка — шумерського

суспільства. В даному випадку виклик природного середовища навряд чи взагалі якимось вплинув на генезу нової цивілізації, проявившись тільки в тому, що протягом періоду міжцарів'я спільна коліска двох суспільств могла певною мірою повернутися до свого первісного дикого стану і через це спонукати батьків нової цивілізації, щоб вони в тій чи тій мірі повторили колишнє досягнення пращурів.

Та коли «дочірня цивілізація» виривається на нові простори й почасти або цілком оселяється за межами території «предківської» цивілізації, у таких випадках з великою ймовірністю можна чекати виклику від нового і ще неосвоєного природного середовища. Скажімо, наша західна цивілізація в часи своєї генези мусила відповідати на виклик дрімучих лісів, дощів та морозів трансальпійської Європи, з якими еллінській цивілізації змагатися не доводилось. Індська цивілізація за часів свого утворення мусила прийняти виклик від вологих тропічних джунглів долини Гангу, до яких не поширювалося володіння її предка, — тієї провінції чи двійника шумерської держави, який існував у долині Інду¹. Цивілізація хеттів у період своєї генези зустрілася з викликом Анатолійського плато, якого не знала споріднена з нею шумерська цивілізація. Виклик, який сприяв появі еллінської цивілізації — виклик моря, — був тим самим, що пробудив творчі сили давнішої мінойської цивілізації. Цей виклик, однак, був новим і незвичним для зовнішнього пролетаріату, який згуртувався за материковими кордонами «тала-сократії Міноса»; коли континентальні варвари, ахейці та до них подібні, вибралися в море в епоху постмінойського руху племен, вони мусили терпіти та долати не менш грізні випробування, ніж першопрохідці мінойської цивілізації терпіли і долали за тисячоліття до них.

В Америці юкатанська цивілізація під час своєї генези прийняла виклик від безводного, безлісного і майже позбавленого ґрунту узбережжя Юкатанського півострова, а мексиканська цивілізація — від Мексиканського плоскогір'я; цих викликів не знала стародавня майянська цивілізація.

Залишаються індуська, далекосхідна, православно-християнська, арабська і іранська цивілізації. Вони, як здається, не наражалися на яскраво виявлені виклики природного середовища; бо хоч території їхнього розселення і не були тотожні територіям «предківських» цивілізацій, як у випадку з вавилонською, проте вже були освоєні або цими, або іншими цивілізаціями. Правда, ми бачимо деякі підстави далі поділити православно-християнську та далекосхідну цивілізації. Руське відгалуження православно-християнської цивілізації зустрілося з викликом лісів, дощів та морозів, ще

¹ Ми пропустили місце (ближче до початку цієї книжки), де містер Тойнбі розглядає аргументи за і проти того, чи цивілізація в долині Інду була самостійною, чи відбрунжувалася від шумерської. Він залишає це питання відкритим, але в другому розділі аналізує «культуру Індської долини» як частку культури шумерського суспільства. (Прим. редактора скороченого англ. видання).

суворішим, аніж той, на який мусила відповідати наша західна цивілізація, а ті народи, належні до далекосхідної цивілізації, які розселилися в Кореї та на Японських островах, мусили долати виклик моря, разуче відмінний від усіх викликів, яким давали раду творці давньокитайської цивілізації.

Отже ми показали, що наші «дочірні» цивілізації, неодмінно зустрічаючись із викликом людської природи, неминучим у процесі розпаду колишніх цивілізацій, з яких вони утворилися, іноді — хоча не завжди — наражалися і на виклики природного середовища, схожі на ті, з якими змагалися «цивілізації-предки». Завершуючи цей етап нашого дослідження, ми не можемо обминути й таку проблему: чи ні-з-ким-не-споріднені суспільства-цивілізації на додачу до викликів із природного середовища наражалися на виклики людського походження, спричинені їхнім відокремленням від первісно-примітивних спільнот? Щодо цього, то з певністю можна сказати тільки одне (зрештою, як і слід було сподіватися): жодних аргументів «за» чи «проти» ми не маємо. Аж ніяк не виключено, що шестеро наших ні-від-кого-не-залежних цивілізацій у своєму доісторичному минулому, в темряві якого ховаються початки їхніх генез, зустрічалися з викликами людської природи, схожими на ті, що їм давали раду «дочірні» суспільства-цивілізації (тобто спричинені тиранією панівних меншостей умирущих суспільств). Але розводитися на цю тему — означало б бавитися спекулятивними здогадами, опертими на порожнечу.

Розділ шостий

ЛИХО ДОБРА НАВЧИТЬ¹

Ми дійшли висновку, що слід відкинути загальнопоширене припущення, ніби цивілізації виникають там, де природне середовище пропонує незвичайно легкі умови життя, і що, навпаки, всі аргументи свідчать на користь протилежної точки зору. Загальнопоширений погляд утвердився внаслідок того очевидного факту, що сучасний спостерігач такої цивілізації, як єгипетська, — а в цьому контексті стародавніх греків можна вважати нашими «сучасниками», — оцінює середовище таким, яким воно стало внаслідок людської праці, коли сюди прийшли перші творці розглядуваної цивілізації. Ми спробували показати, який вигляд мала долина Нижнього Нілу, коли тут з'явилися першопрохідці, подавши сьогоднішню картину певних ділянок Верхнього Нілу. Але різниця в географічному розташуванні, можливо, робить нашу ілюстрацію не такою

¹ Містер Тойнбі дав цьому розділу заголовок «Халелà та Калà», що означає «Прекрасного досягти нелегко» або «Висока якість вимагає тяжкої праці». (Прим. ред. скор. англ. видання).

переконливою, і в цьому розділі ми маємо намір підсилити свою аргументацію, навівши приклади, коли цивілізація спочатку домоглася успіху, а потім прийшла до занепаду на одному й тому самому місці, і природа, в протилежність тому, що ми бачимо сьогодні в Єгипті, повернулася у свій первісний стан.

Центральна Америка

Один з таких дивовижних прикладів — це сучасний стан батьківщини цивілізації майя. Тут ми знаходимо руїни величезних громадських будівель, прикрашених чудовими декоративними оздобами, які стоять тепер, далеко від сучасних людських осель, у хащах тропічного лісу. Наче велетенський лісовий удав, джунглі буквально поглинули їх і тепер пожирають неквапно й зі смаком, своїми ліанами та покрученим корінням відриваючи від мурування гладенько обтесані, щільно припасовані один до одного камені. Контраст між сучасним виглядом країни і тим видовищем, яке вона являла собою за історичної доби, коли цивілізація майя була в повному розквіті, такий великий, що не піддається людській уяві. Були, мабуть, часи, коли ці грандіозні громадські будівлі стояли в центрі величезних і густо заселених міст, а навкруг міст лежали безкраї простори обробленої землі. Скоро минули людських досягнень і марноту людських бажань із гіркою очевидністю продемонстрував навальний наступ джунглів, які спочатку поглинули оброблені ниви, потім людські оселі й тепер поглинають палаци та храми. Але не в цьому полягає найочевидніша наука, яку ми одержуємо, споглядаючи те, що залишилося від Копана, Тікаля або Паленке. Ці руїни ще промовистіше розповідають про те, яку нечувану боротьбу з природним середовищем довелося колись провадити тут творцям майянської цивілізації. І навіть здобувши в кінцевому підсумку перемогу, що засвідчила її страшну могутність, тропічна природа розповідає нам про мужність та силу людей, які одного разу зіткнулися з нею в битві й примусили її відступити, хай навіть ненадовго.

Цейлон

Не менш великий подвиг, завдяки якому було зроблено придатними для рільництва пересохлі рівнини острова Цейлон, засвідчують проламані греблі та зарослі водойми грандіозної іригаційної системи, колись спорудженої на вологіших схилах острівних гір сінгалами, наверненими в індську релігію хінаяни.

«Щоб зрозуміти, звідки взялися ці водойми, треба трохи знати історію Ланки. Ідея, яка лягла в підвалини всієї системи, була проста, але геніальна. Царі — будівничі водойм — захотіли, щоб жодна крапля дощу, які рясно випадали в гористій місцевості, не стікала в море, перш ніж дорогою не сплатить данину людині.

Посеред острова ближче до південного узбережжя тягнеться досить широка гориста місцевість, але на схід і на північ лежать тисячі квадратних миль засушливої рівнини, де сьогодні майже ніхто не живе. В розпалі сезону мусонів, коли цілі армії гнаних штормом хмар набігають сюди день у день, ніби випробовуючи свою силу в борні з пагорбами, природа ніби накреслює невидиму лінію, яку дощі не можуть перетнути... Є місця, де демаркаційна смуга між двома зонами, вологою та сухою, настільки вузька, що досить пройти милю — і ти мовби потрапляєш у зовсім іншу країну... Ця звивиста лінія перетинає острів від узбережжя до узбережжя і видається надзвичайно стійкою; на неї не впливає навіть людська діяльність, така, як вирубування лісів»¹.

Але посланці індської цивілізації, що колись прибули на Цейлон, здійснили справжній подвиг, примусивши овіяні мусонами верховини дати воду і життя та багатство рівнинам, яким природа визначила сумну долю — бути висушеними й безлюдними.

«Річища гірських струмків було відведено до величезних водойм-резервуарів, влаштованих біля підніжжя гір; площа деяких досягала чотирьох тисяч акрів*. Від цих водойм було проведено канали до інших великих резервуарів, що лежали далі від гір, а від цих — ще далі. А під кожною великою водоймою і під кожним великим каналом було споруджено сотні невеличких резервуарів і біля кожного тулилося село, і всі вони напувалися з вологої гірської місцевості. Отак поступово стародавні сингальці підхорили всі або майже всі рівнини, нині такі безлюдні»².

Дві ознаки сьогоднішнього цейлонського ландшафту свідчать про те, наскільки тяжкою і впертою була праця людей, які зробили ці неродючі та сухі землі осідком квітучої цивілізації: повернення колись дбайливо зрошуваної і густо заселеної місцевості до свого первісного стану сухої пустелі і зосередження сучасних чайних, кавових та каучукових плантацій на протилежній половині острова, де випадають дощі.

Північноаравійська пустеля

Знаменитою і майже банальною ілюстрацією до нашої теми буде сучасний стан Петри та Пальміри — видовище, яке надихнуло багатьох учених на створення цілої низки філософсько-історичних есе, починаючи від «Руїн» Вольнея (1791 р.). Сьогодні ці колишні осідки сирійської цивілізації перебувають у тому самому стані, що й колишні центри цивілізації майя, — правда, ворожим природним середовищем, яке взяло над ними реванш, є афразійська пустеля, а не тропічний ліс. Руїни розповідають нам про те, що ці вишукані

¹ Still, John. The Jungle Tide, pp. 74—75.

* Акр дорівнює приблизно 0,405 гектара.

² Still, John. The Jungle Tide, pp. 76—77.

храми, портики та гробниці колись були окрасою великих міст; і в цьому випадку свідчення археології, які давали нам єдиний засіб відтворити картини майянської цивілізації, підкріплюються історичними писемними джерелами. Ми знаємо, що перші творці сирійської цивілізації, котрі покликали до життя ці міста посеред безводної пустелі, були майстрами магії, знання якої сирійська легенда приписувала і Мойсею.

Ці маги вміли добути воду із сухого каменю і знайти дорогу через дику пустелю. В часи свого розквіту Петра й Пальміра потопали в садах, як сучасний Дамаск. Але, як і сьогоднішній Дамаск, Петра та Пальміра не жили виключно або навіть переважно з дарів своєї невеличкої оазі. Їхні жителі багатіли не з садівництва, а з торгівлі, багатство стікалося до них по караванних шляхах, які перетинали степи й пустелі і з'єднували не тільки оазу з оазою, а й материк із материком. Сучасний вигляд цих руїн свідчить не лише про перемогу пустелі над людиною, а й про колишню перемогу людини над пустелею.

Острів Пасхи

До аналогічного висновку можна прийти на протилежному боці земної кулі, дивлячись на рештки полінезійської¹ цивілізації, які збереглися на острові Пасхи. Коли європейці відкрили цей острів, що лежить далеко від усіх материків та архіпелагів на південному сході Тихого океану, його населяли дві раси: одна була з плоті й крові, друга — з каменю; досить примітивні племена полінезійського типу й цілий «народ» із величезних, досконало вирізьблених статуй. Живі острів'яни з того покоління не володіли ані технікою виготовлення статуй, ані наукою мореплавання, що допомагала б їм долати тисячі миль відкритого моря, які відокремлюють острів Пасхи від найближчого з островів Полінезійського архіпелагу. Перед тим, як тут з'явилися європейські мореплавці, острів був ізольований від решти світу протягом тривалого (але невідомо якого) часу. А проте наявність на ньому населення двох різновидів, людей з плоті й людей з каменю, не менш промовисто, аніж руїни Пальміри та Копана, свідчить про минулі часи, які давно відійшли і які різко відрізнялися від теперішніх.

Сучасне населення острова — то, мабуть, нащадки полінезійських мореплавців, які за незапам'ятних давен добулися сюди через неосяжні простори Тихого океану у вутлих відкритих човнах-каное, без карти й без компасу. Це вони вирізьбили знамениті статуї. І така мандрівка навряд чи була окремою пригодою, коли один-однісінький човен із першопрохідцями потрапив на острів завдяки щасливій випадковості, яка більше ніколи не повторилася. Статуй тут так багато, що їх різьбило, напевне, не одне покоління майстрів.

¹ Це одна із «загальмованих цивілізацій», про які буде мова далі. Див. с. 170 seqq.

Усе свідчить за те, що морські подорожі через ці тисячі миль відкритого океану відбувалися регулярно протягом тривалого історичного періоду. Але кінець кінцем, з якоїсь невідомої нам причини, океан, одного разу переможений людиною, знову стулив свої тугі обійми навколо острова Пасхи, як пустеля стулила їх навкруг Пальміри, а тропічні хащі — навкруг Копана. Люди з каменю, як статуя з Хаусманової поеми, залишилися такими, як і були, але люди з плоті й крові в кожному наступному поколінні народжували все примітивніших і все менш обізнаних нащадків.

Факти, які дає в наше розпорядження острів Пасхи, звичайно, перебувають у прямій суперечності з поширеним на Заході поглядом на острови південних морів як на земний рай, а на самих островах — як на дітей Природи, не менш щедро нею обдарованих, аніж Адам та Єва перед гріхопадінням. Цей помилковий погляд, очевидно, є наслідком однобічної оцінки природного полінезійського середовища. Бо тут ідеться не тільки про суходіл, а й про океанський простір, що кидає грізний виклик кожному, хто спробує пуститися по ньому в подорож, володіючи лише такими засобами судноплавства, які були в розпорядженні полінезійців. Тільки відповівши сміливо й успішно на виклик «солоного грізного океану», тільки зумівши ціною надлюдських зусиль прокласти морські шляхи від острова до острова, здобули першопрохідці змогу розселитися на отих цятках суходолу, що розкидані посеред неозорої водної пустелі Тихого океану майже так само рідко, як зорі в космічному просторі.

Нова Англія

Перш ніж закінчити огляд випадків, коли перетворене зусиллями цивілізацій середовище згодом поверталось у свій первісний дикий стан, автор хоче дозволити собі навести ще два приклади — один трохи віддалений, другий цілком очевидний, — які є, так би мовити, часткою його особистого досвіду.

Одного разу я¹ подорожував по сільській місцевості штату Коннектикут у Новій Англії і натрапив на покинуте село — досить звична картина для тих країв, як мені сказали, але картина завжди несподівана і не вельми приємна для європейця. Десь близько двох сторіч стояв Таунхілл — так називалося те село — з дерев'яною побіленою церквою в англійському стилі XVIII сторіччя, з котеджами, що потопали в зелених садах, із засіяними полями навкруг. Церква збереглася і досі як архітектурна пам'ятка; але котеджі позникали, фруктові дерева здичавіли, а поля заросли бур'янами.

За останніх сто років жителі Нової Англії зіграли непропорційно

¹ Тобто містер Тойнбі, на якого (а не на редактора — Д. Сомервелла) завжди вказує займенник першої особи, якщо його вжито на сторінках цієї книжки. (Прим. ред. скор. англ. вид.).

високу у відношенні до своєї чисельності роль у освоєнні Американського континенту на всьому його просторі від Атлантичного до Тихого океану, і водночас вони дозволили природі відібрати в них це село, розташоване в самому серці їхньої батьківщини, де їхні діди й прадіди жили не менш як дві сотні років. Швидкість, навальність, невимушеність, з якими природа поновила свою владу над Таунхіллом, тільки-но людина послабила свою хватку, поза всяким сумнівом дають нам точну міру тих зусиль, що їх людина колись мусила докласти, аби приборкати цю неродючу землю. Лише енергія, не менш потужна, ніж та, яка свого часу знадобилася для освоєння Таунхілла, могла дати раду такій грандіозній справі, як «Завоювання Дикого Заходу». Покинуте поселення дає нам ключ до розкриття таємниці безлічі міст у штатах Огайо, Іллінойс, Колорадо та Каліфорнія, що повиростали там, як гриби після дощу.

Римська Кампанья

Те саме враження, яке на мене справив Таунхілл, колись справила на Тіта Лівія Римська Кампанья, коли він дивом дивувався, що провінція, уже в його часи, як і в наші¹, схожа на безлюдну та безплідну пустелю, подекуди покрита сухим сірим порошком, а деінде затягнута зеленим драговинням — раєм для малярійних комарів, — у давнину годувала безліч дрібних землевласників. Ця нова на той час пустеля відтворювала первісний стан непривабливого ландшафту, колись перетвореного латинськими та вольськими першопрохідцями на оброблені ниви густозаселеної сільської місцевості. І енергія, утворена в процесі приборкання цієї вузької смуги неродючого італійського ґрунту, стала тією самою енергією, яка згодом підкорила собі цілий світ, від Британії до Єгипту.

Підступна Капуя

Вивчивши властивості певних природних середовищ, які стали місцем утворення цивілізацій або свідками інших людських досягнень, і з'ясувавши, що вони пропонували людині далеко не легкі умови, а радше навпаки, спробуймо тепер подивитися на нашу проблему з протилежного боку. Спробуймо дослідити інші природні середовища, які пропонували людям значно сприятливіші умови, і вивчити, як саме вони на них впливали. Беручись за це дослідження, ми повинні розмежувати дві різні ситуації. Перша — це коли люди потрапляють у легші умови після життя в тяжких. Друга — коли вони жили й живуть у сприятливому природному середовищі,

¹ Нині становище там змінилося, бо уряд Муссоліні таки зумів залишити по собі один почесний і довготривалий пам'ятник унаслідок своїх напружених та успішних зусиль повернути цей регіон людині.

відколи їхні предки дістали право називатися людьми, й інших умов не знали ніколи. Іншими словами, ми повинні розрізнити вплив сприятливого середовища на людину цивілізовану і на людину з примітивної спільноти.

В класичній Італії Рим знайшов свою антитезу в Капуї. Капуанська Кампанья була настільки ж доброю до людини, наскільки Римська Кампанья була до неї лиха. І тоді як римляни, покинувши свою непривабливу батьківщину, стали підкоряти одного сусіда за іншим, капуанці сиділи вдома й дозволяли підкоряти себе всім сусідам, які тільки до них приходили. З-під гніту своїх останніх завойовників, самнітів, Капуя визволилася завдяки втручанням того ж таки Риму, якого вона покликала на поміч; а потім у найкритичніший момент найкритичнішої за всю римську історію війни, після битви під Каннами, Капуя віддячила Римові, відкривши свої ворота Ганнібалові. І Рим, і Ганнібал були тоді однієї думки, оцінивши перехід Капуї до протилежного табору як найістотніший результат знаменитої битви, а може, й вирішальну подію всієї війни. Ганнібал увійшов до Капуї і вирішив там зазимувати — внаслідок чого і сталося те, що сплутало розрахунки обох сторін. Зима, проведена в Капуї, так розніжила Ганнібалове військо, що воно наполовину втратило боєздатність і вже ніколи не добувало таких блискучих перемог, як раніше.

Артембарова порада

Геродот оповів одну історію, яка дуже доречно вкладається в наш контекст. Такий собі Артембар та його друзі прийшли до Кіра з ось якою пропозицією:

«Тепер, коли Зевс скинув Астіага з трону і передав владу персам як народів і тобі, Повелителю, як цареві, чому б нам не покинути свою невеличку, скелясту батьківщину, де ми тепер живемо, і не переселитися в країні місця? Таких місць знайдеться чимало і зовсім поряд, а ще більше — далеко, і нам лишається тільки вибрати країну, найсприятливішу для життя, і тоді світ шануватиме нас ще більше, аніж шанує нині. Такий вчинок був би цілком природним для народу, який підкорив багато інших племен та народів, і ми ніколи не матимемо ліпшої нагоди здійснити це, ніж тепер, коли наша держава поширила свої володіння на безліч країн і на весь азіатський материк».

Кір вислухав своїх прохачів спокійно, не виявивши особливого інтересу, а тоді сказав, що вони можуть учинити як їм хочеться, але при цьому визнав за слушне остерегти їх, щоб вони були готові помінятися місцями зі своїми нинішніми підданими. Бо в краях з нижнім кліматом, сказав він, люди теж розніжуються¹.

¹ Геродот. Історії. Кн. 9, розд. 122.

Одіссей і вихід з Єгипту

Якщо ми звернемося до стародавніх документів, ще знаменитіших, ніж Геродотові «Історії», ми виявимо, що ні під час своєї сутички з циклопами, ні в інших битвах з відвертими ворогами Одіссей не був у такій небезпеці, як тоді, коли піддався чарам звабників, котрі спокушали його легким життям: гостинної Цірцеї, котра кінець кінцем спровадила нашого героя у свинячий хлів; Лотофагів, які жили — так писав один з пізніших авторитетів — у країні вічного дня; сирен, від чіх знадливих голосів він урятував своїх моряків, заліпивши їхні вуха воском, спершу звелівши їм міцно прив'язати себе до щогли; і Каліпсо, що була божественно прекрасна у порівнянні з Пенелопоєю, але не могла рівнятися з нею в ролі подруги смертного чоловіка.

Щодо синів Ізраїлевих, які втікали з Єгипту, то суворі автори П'ятикнижжя не накинули їм ані сирен, ані Цирцей, що зманювали б їх на манівці, але ми читаємо там, що втікачі постійно тужили за єгипетськими «горщиками з м'ясом». Якби вони повернулися до тих горщиків, ми можемо бути певні, що вони ніколи не створили б Старого Заповіту. На щастя, Мойсей належав до мислителів тієї самої школи, що й Кір.

Робітьязнайки

Який-небудь критик міг би заперечити, що наведені нами приклади не вельми переконливі. Звичайно, сказав би він, потрапляючи з тяжких життєвих умов у легкі, люди «псуються» — так змучений голодом хворобливо напихається їжею. Але хто легко жив одвіку, той горя не знав і не знатиме. Отже, нам слід розглянути й другу з двох можливих ситуацій, зазначених вище, — ситуацію, коли люди живуть у сприятливому природному середовищі і, наскільки відомо, в інших умовах і не жили. В цьому випадку усувається сторонній фактор переходу, і ми маємо змогу вивчати вплив легких умов в їхньому чистому вигляді. Ось автентична картина такого життя з розповіді одного західного дослідника, який спостерігав її півсотні років тому:

«Заховані в тропічних хащах, як пташині гнізда в гіллі дерев, смертельно боячись одне одного і свого спільного ворога, работорговця, принищили тубільні села; і тут у своїй незайманій простоті живе Первісна Людина, не знаючи ні одежі, ні цивілізації, ні грамоти, ні релігії — справдешне дитя природи, бездумне, безтурботне, самовдоволене. Ця людина, поза всяким сумнівом, почуває себе цілком щасливою; практично їй нічого не бракує... Африканцеві часто дорікають, що він ледачий, але це неправильно вжите слово. Він не має потреби працювати; на лоні такої щедрої природи це було б безглуздо. Отже, лінощі африканця — чи як там назвати цю рису вдачі, — така сама невід'ємна його частина, як і його плескатий ніс, і дорікати йому за ледачість — однаково, що дорікати черепасі за її повільну ходу»¹.

¹ Drummond H. Tropical Africa, pp. 55—56.

Чарльз Кінгслі, цей вікторіанський співець напруженого трудового життя, який віддавав перевагу північно-східному вітрові перед південно-західним, написав невеличке оповідання під назвою «Історія великого і знаменитого народу робітьязнайків, які покинули країну Тяжкопрація, бо їм хотілося з ранку до вечора грати на арфі». За цей необміркований вчинок вони поплатилися — переродилися на горил.

Цікаво відзначити, наскільки різне ставлення до «лотофагів» відбито в поемі знаменитого еллінського співця і в новелі сучасного західного мораліста. Для давньогрецького поета лотофаги і їхня Лотосляндія наділені грізним чаром, це ніби посмішка Диявола, який зманює на манівці цивілізованих греків. Кінгслі, навпаки, висловлює сучасний британський погляд на робітьязнайків, сповнений такого несхвального презирства, що він почуває себе в цілковитій безпеці від їхніх чарів; він вважає за свій високий обов'язок приєднати їх до Британської імперії, і не для власного добра, звичайно ж, а для їхнього, щоб забезпечити їх штаньми та Бібліями.

Однак наша турбота не в тому, щоб схвалювати чи не схвалювати, а в тому, щоб зрозуміти. Мораль ми знаходимо в ранніх розділах Книги Буття; лише після того, як Адама та Єву було вигнано з Едему, — так би мовити, з їхньої Лотосляндії, — взялися їхні нащадки до діла і навчилися обробляти землю, метали та грати на музичних інструментах.

Розділ сьомий

ВИКЛИК ПРИРОДНОГО СЕРЕДОВИЩА

§ 1. СТИМУЛ СУВОРИХ КРАЇН

Контури проблеми

Як нам видається, ми довели, що легкість та зручність — вороги цивілізації. Чи зможемо ми тепер просунутися на крок далі і з'ясувати, чи стимул до утворення цивілізації зростає в тій самій пропорції, в якій зростають труднощі природного середовища? Розгляньмо аргументи на користь такого припущення, потім аргументи на користь протилежного, і спробуймо зробити об'єктивний висновок. Свідчення на користь того, що складність і стимульна сила природного середовища мають тенденцію збільшуватися в однаковій мірі, добути не важко. Навпаки, ми будемо приголомшені безліччю

ілюстрацій, які постають перед нашим мисленим зором. Більшість таких ілюстрацій мають форму порівнянь. Почнімо з того, що розділимо такі ілюстрації на два різновиди — ті, де точки порівняння лежать у природному середовищі, й ті, де йдеться про вплив людського оточення.

Розгляньмо спершу природні стимули. Їх можна поділити на дві категорії:

1) ті, що залежать тільки від внутрішніх особливостей природного середовища, яке може породжувати труднощі різного ступеня складності;

2) ті, які виникають під впливом переміни колишньої території на нову територію (в даному випадку ми абстрагуємося від конкретних властивостей країни оселення).

Жовта річка і Янзци

Для першого прикладу порівняймо різні ступені труднощів, які людям доводилося долати в долинах двох найбільших китайських річок. Дуже ймовірно, що коли людина вперше заходилася приборкувати водяний хаос нижньої долини Жовтої річки (Хуанхе), ця річка в жоден із сезонів не була судноплавною. Взимку вона замерзала або давилася плавучою кригою, а навесні, коли крига танула, розливалася спустошливою повінню, яка знову й знову змінювала річище, прориваючи нові протоки, поки колишні протоки перетворювалися на зарослі дрімучими хащами болота. Навіть сьогодні, коли за три або чотири тисячоліття напруженої праці люди осушили тут драговину й укріпили береги дамбами, спустошливих повеней не пощастило збутися. Порвняно недавно, в 1852 році, Хуанхе повністю змінила річище, і місце її впадіння в море пересунулося з півдня на північ Цаньдунського півострова, на відстань у сто миль із лишком.

І навпаки, Янзци, мабуть, завжди була судноплавною, а її повені, хоча іноді й набирають грандіозних масштабів, бувають не так часто, як на Жовтій річці. Крім того, зими в долині Янзци не такі суворі. А проте саме на Жовтій річці, а не на Янзци, виникла давньокитайська цивілізація.

Аттика і Беотія

Кожен мандрівник, який приїздить до Греції (або виїжджає за її межі) не морем, а з півночі через материк, буде неодмінно вражений тим очевидним фактом, що батьківщина еллінської цивілізації багато скелястіша, кам'янистіша і складніша для рільничого обробітку, ніж землі на північ, які ніколи не створили власної цивілізації.

Такі контрасти, однаке, можна спостерігати й на території самої Єгеї.

Якщо, наприклад, їхати поїздом від Афін, по колії, яка через Салоніки веде в Центральну Європу, то на першому етапі подорожі перед очима мандрівника постає вже знайома йому панорама. Поїзд годинами пнеться вгору, навколо східних відрогів Парнасу, де розстеляється типовий егейський краєвид зазублених вапнякових стрімчаків із розкиданими то там, то там низькорослими соснами. І раптом, коли поїзд уже з гуркотом котиться вниз, очам ошелешеного мандрівника відкривається низинна, злегка пагориста країна, всуціль покрита дбайливо обробленими полями. Звичайно, такий ландшафт тут рідкісна дивовижа. Більше нічого подібного ви не побачите, аж поки поїзд не промине сербське містечко Ніш і долиною Морави почне спускатися до Дунаю.

Як же називалася ця маленька, така незвична серед тутешнього краєвиду, країна в добу існування еллінської цивілізації? Вона називалася Беотія, і в еллінському світобаченні слово «беотієць» мало дуже своєрідний і конкретний відтінок. Воно позначало селюкуватий, флегматичний, грубий і позбавлений уяви етос — етос, який випадав з гармонічного ряду натхненої творчим генієм еллінської культури. Ця невідповідність підсилювалася тим фактом, що відразу за гірським пасмом Кіферон, власне, тут-таки, за рогом Парнасу, де сьогодні залізниця робить спіраль, лежала Аттіка, ця «Еллада Еллади». Країна, населення якої являло собою квінтесенцію еллінізму, сусідила з країною, чий етос був для нормального еллінського сприйняття як деренчливий звук. Контраст між двома народами відбито в «крилатих» висловах: «беотійська свиня» і «аттічна дотепність».

Для нашого нинішнього дослідження надзвичайно важливим уявляється те, що цей культурний контраст, який так виразно відбився в еллінській свідомості, в географічному плані збігався з не менш разучим контрастом у природному середовищі. Бо Аттіка є «Елладою Еллади» не тільки духовно, а й за своїми зовнішніми ознаками. Вона перебуває в такому самому відношенні до інших країн Егеї, в якому ті перебувають до навколишніх регіонів. Якщо ви наблизитиметеся до Греції морем із заходу і крізь вузький прохід увійдете до Корінфської затоки, вас, напевне, опанує відчуття, що ваш погляд уже звик до грецького ландшафту — водночас гарного і відразливого, — і це триватиме, поки скелясті урвища глибоко проритого Корінфського каналу не затулять від вас краєвид. Та коли ваш пароплав вийде в затоку Саронікос, ви будете наново вражені суворістю ландшафту, до якої вас не зовсім підготували пейзажі, бачені по той бік перешийка. І ця суворість досягає апогею, коли ви запливаєте за виступ Саламіна, й перед вашим зором відкривається земля Аттіки. В Аттіці з її надміру легким ґрунтом та кам'янистим підґрунтям процес, що називається денудацією (тобто коли дощами змиває й виносить у море усе м'ясо з гірського кістяка), процес, якого Беотія зуміла уникнути до сьогодні, завершився ще в епоху Платона, про що свідчить його мальовничий опис у діалозі «Критій».

Що вчинили афіняни, діставши у спадок таку вбогу землю? Ми знаємо, що вони знайшли блискучий вихід з свого нелегкого становища, і це дало Періклові право назвати Афіни «школою для Еллади». Коли пасовища Аттики висохли, а оброблювані поля виснажилися, народ перейшов від скотарства та хліборобства — головні заняття тодішніх греків — до нового виду діяльності, яку сам-таки й винайшов: на тому вбогому підґрунті, яке залишилося від колишніх нив, став вирощувати оливкові сади. Чудесне дерево Афіни здатне не тільки вижити на голому камінні, а й приносити щедрі плоди. Але людина не може годуватися лише оливковою олією. І тоді афіняни стали обмінювати свою аттичну оливу на скіфське зерно. Щоб доставити олію на скіфський ринок, треба було наповнювати нею глеки і везти їх за море, що сприяло виникненню та розквіту аттичного гончарного мистецтва й аттичного торговельного флоту, а позаяк без грошей торгівля неможлива, то в Аттиці відкрили й стали розробляти срібні рудники.

Саме ці багатства й заклали економічні підвалини під політичну, мистецьку та інтелектуальну культуру, завдяки якій Афіни стали «школою Еллади», а «аттична дотепність» — антитезою «беотійського свинства». В політичному плані результатом описаних вище процесів стало утворення Афіньської імперії. В плані мистецтва розквіт гончарного виробництва дав аттичному розписувачу амфор нагоду створити нову форму краси, яка через два тисячоліття привела в такий захват англійського поета Кітса. А зникнення аттичних лісів примусило афіньських будівничих працювати не з деревом, а з каменем, що в кінцевому підсумку й привело до створення Парфенона.

Візантія і Калхедон

Розширення території еллінського світу, про яке ми говорили в першому розділі цієї книжки, дало ще одну ілюстрацію до нашої теми: контраст між двома грецькими колоніями, Калхедоном (Халкедоном) та Візантією, заснованими на протилежних берегах — перша на азіатському, друга на європейському — Босфору там, де він виходить із Мармурового моря. Як оповідає нам Геродот, приблизно через століття після заснування двох міст перський правитель Мегабаз «здобув собі безсмертну славу серед геллеспонтійських греків ось яким зауваженням. У Візантії він почув, що калхедонці заснували тут своє місто на сімнадцять років раніше, ніж візантійці своє. І коли він про це довідався, то сказав так: «Значить, калхедонці були сліпі». Тобто він мав на увазі, що тільки сліпці могли обрати для свого поселення гірше місце, коли просто перед очима було краще»¹.

Та легко бути розумним заднім числом, а в часи Мегабаза (коли

¹ Геродот. Історії. Кн. IV, розд. 144.

перси вторглися в Грецію) кожне з двох міст уже визначило свою долю. Калхедон лишався тим, чим він і мав намір бути, звичайною сільськогосподарською колонією, і з погляду хліборобства місце його розташування було незрівнянно краще, ніж у Візантії. Візантіїці прийшли сюди пізніше і взяли те, що залишилося. У своїх намірах розвивати сільське господарство вони зазнали невдачі — передусім, мабуть, через постійні наскоки фракійських варварів. Але діставши у своє володіння затоку Золотий Ріг, вони знайшли в ній справжню золоту копальню; бо течія в Босфорі сприятлива для кожного судна, що огинає Золотий Ріг, хоч би з якого боку воно підходило. Полібій, що жив у II сторіччі до Р.Х., десь через п'ятсот років після заснування грецької колонії і майже за п'ятсот років до того як вона перетворилася на столицю величезної імперії — Константинополь, писав:

«Візантіїці захопили місце, яке з двох поглядів — безпеки й процвітання — найсприятливіше в еллінському світі у відношенні до моря, і найневдаліше, коли говорити про його розташування на суходолі. Стосовно водного простору Візантія володіє ключами від Чорного моря, і жоден купецький корабель не зміг би ані увійти, ані звідти вийти без дозволу візантіїців»¹.

І все ж таки навряд чи Мегабаз заслуговував на безсмертну славу за своє «влучне» зауваження.

Немає підстав сумніватися в тому, що якби колоністи, котрі обрали Візантію, прибули сюди на двадцять років раніше, вони оселилися б на тій тоді ще не зайнятій місцині, де потім було засновано Калхедон; і вельми також імовірно, що якби наскоки фракійських варварів не підірвали всі їхні зусилля налагодити сільськогосподарське виробництво, вони з куди меншим азартом узялися б за освоєння комерційних переваг свого місцерозташування.

Сини Ізраїлеві, фінікійці та філістимляни

Якщо ми тепер обличимо історію еллінського суспільства і звернемося до історії сірійської цивілізації, ми виявимо, що розмаїті елементи населення, які або прийшли в Сірію, або жили там у часи постмінойського руху племен, відіграли згодом неоднакову роль у історії, причому їхній внесок виявився прямо пропорційним відповідним труднощам того природного середовища, в якому вони були раніше розселені. Не арамейці з берегів «Абани та Фарпара, річок Дамаска» взяли на себе провід у розвитку сірійської цивілізації, і не ті інші арамеї, що жили на Оронті, де значно пізніше грецька династія Селевкідів побудувала свою столицю — Антіохію; і не ті племена Ізраїлю, які зупинилися на сході від Йордану, де випасали своїх «башанських биків» на буйнотравих пасовищах Гілеаду. Але

¹ Polybius. Bk. IV, ch. 38.

найдивовижніше те, що не змогли зіграти провідної ролі в сирійському світі і переселенці з островів Егейського архіпелагу, котрі прийшли до Сирії не як варвари, а як спадкоємці мінойської цивілізації, і заволоділи портами та низинною місцевістю на південь від Карміла — я маю на увазі філістимлян. Назва цього народу набула не менш презирливого значення, ніж назва «беотійці» у світі греків; і навіть якщо ми погодимося, що ні беотійці, ні філістимляни не були такими чорними, якими їх малюють, адже відомостями про них ми майже повністю завдячуємо їхнім суперникам, хіба це не означає, що суперники випередили філістимлян і їхнім коштом здобули шанобливу увагу нащадків?

Сирійській цивілізації можна поставити за заслугу три великі подвиги: вона винайшла абетку; вона відкрила Атлантичний океан; і вона створила концепцію єдиного Бога, яка лежить у основі юдаїзму, зороастризму, християнства та ісламу, але чужа єгипетській, шумерській, індській та еллінській релігійній мислі. Яким саме сирійським спільнотам завдячуємо ми ці досягнення?

Що стосується абетки — нам нічого невідомо. Хоча винайдення алфавітного письма традиційно приписують фінікійцям, його могли занести туди в елементарній формі філістимляни з мінойського світу; тому на нинішньому етапі наших знань заслугу винайдення абетки ліпше не локалізувати.

Перейдемо до двох інших великих досягнень сирійської цивілізації.

Хто були ті відважні мореплавці, які наважилися перетнути вздовж усе Середземне море, здобутися до Геркулесових стовпів і залишити їх позаду? Не філістимляни, незважаючи на їхню мінойську кров; ці повернулися до моря спинами і встрили в безнадійну битву за родючі рівнини Ізреель та Шефелу із сильнішими воїнами, ніж вони, із синами Ізраїлевими, оселеними в пагористих краях Єфрему та Юдеї. Атлантичний океан відкрили фінікійці з Тіра й Сідона.

Ці фінікійці були рештками ханаанітів, народу, який жив тут і трудився ще до появи філістимлян та євреїв — цей факт підтверджено в ранніх розділах Книги Буття, де йдеться про генеалогію і де ми читаємо, що Ханаан (син Хама, Ноевого сина) «породив Сідона, свого первородного». Вони збереглися тому, що місця їхнього оселення в середній частині сирійського узбережжя були не досить привабливі, і завойовники обминали їх своєю увагою. Фінікія, якій філістимляни дали спокій, становить різкий контраст із Шефелою, де осіли філістимляни. На тій ділянці узбережжя немає родючих рівнин; Ліванський хребет круто уривається над морем — так круто, що навіть дорогу там можна прокласти з великими труднощами. Фінікійським містам було не просто спілкуватися між собою, тому вони відразу освоїли морські шляхи сполучення. Найзнаменитіше серед них, Тір, приліпилося, мов чайне гніздо, на скелястому острові. Отож, поки філістимляни годувалися підніжним кормом, наче вівці на паші, фінікійці, чиї морські обрії доти були обмежені вузькою і короткою смугою прибережних водних шляхів, які за-

безпечували торгівлю між Біблом і Єгиптом, тепер, як ото колись мінойці, вирушили у відкрите море і заснували другу батьківщину для сірійської цивілізації власного зразка на африканських та іспанських берегах Західного Середземномор'я. Карфаген, імперська столиця заморського фінікійського світу, перевершив філістимлян навіть там, де вони вважали себе неперевершеними знавцями, — в мистецтві сухопутних воєн. Найвидатнішим войовником у філістимлян був, як відомо, Голіаф із Гафа; але хіба можна порівняти його з фінікійським полководцем Ганнібалом?

Але подвиг духовного відкриття монотеїзму затьмарює подвиг відкриття Атлантичного океану — подвиг чисто фізичний, результат дії зовнішніх людських зусиль. І цей духовний подвиг здійснила сірійська спільнота, закинута рухом племен у ще непривабливіше природне середовище, аніж фінікійське узбережжя: в пагористу країну Єфрему та Юдеї. Мабуть, цей клопоть лісистого, пагористого місцевості залишався незаселеним, аж поки сюди прийшли перші лави євреїв-кочовиків, яких принесло на околиці Сирії з Північно-аравійського степу в XIV сторіччі до Р.Х. разом з рухом племен, що виник після розпаду Нового Царства в Єгипті. Тут вони перетворилися з кочових скотарів на осілих хліборобів, що тяжко гарували, обробляючи кам'янисту землю, тут жили вони в цілковитій невідомості, аж поки сірійська цивілізація не проминула свого zenіту. Уже так пізно, як у п'ятому сторіччі до Р.Х., коли найзнаменитіші пророки вже сказали те, що мали сказати, сама назва Ізраїлю була невідома Геродотові — цю країну на Геродотовій панорамі сірійського світу повністю затулили філістимляни. Він пише про «країну філістинів»¹ — і назва Філастіна, або Палестина, залишилася за нею до сьогодні.

Одна сірійська легенда оповідає, як Бог Ізраїлю піддав царя ізраїльського найвигадливішому випробуванню, якому тільки може піддати Бог смертну людину.

«...з'явився Господь до Соломона в нічному сні. І Бог сказав: «Проси, що я маю дати тобі». А Соломон відказав: «...Дай своєму рабові серце розумне...» І стало приємно Господові, що Соломон попросив у Нього таку річ. І сказав Бог до нього: «За те, що просив ти таку річ, а не просив для себе життя довгого та багатства, і не просив душ ворогів своїх, а просив собі розуму, щоб уміти судити, то ось зроблю Я за словом твоїм, — ось Я даю тобі серце мудре та розумне, так що такого, як ти, не було перед тобою й не з'явиться такий, як ти, по тобі. А також те, чого ти не просив, Я даю тобі: і багатство, і славу, яких ніхто з царів не мав перед тобою, і не буде рівних тобі за все життя твоє»².

Легенда про Соломонів вибір — це алегорія історії обраного народу. В силі свого духовного розуміння сини Ізраїлю перевершили військову доблесть філістимлян і морську відвагу фінікійців. Вони

¹ Геродот. Історії, кн. II, розд. 104, і кн. VII, розд. 89.

² Царів, 3. 5-13.

не шукали того, чого шукали погани, вони шукали передусім Царства Божого; і все інше їм додалося. Щодо ворогів — філістимляни піддалися сином Ізраїлевим. Щодо багатства — світове єврейство стало спадкоємцем Тіра й Карфагена і провадило й провадить торговельні операції в масштабах, які й не снилися фінікійцям на континентах, що про них фінікійці й гадки не мали. Щодо довголіття — євреї живуть і досі, і це той самий дивний, ні на кого не схожий народ, через віки й тисячоліття по тому, як і фінікійці, і філістимляни втратили свою ідентичність. Їхні стародавні сирійські сусіди потрапили в плавильний чан, після чого на них викарбувано нові зображення й написи, тоді як Ізраїль виявився несприйнятливим для цієї алхімії, яку історія застосовує в тиглях світових держав та світових церков, коли в них відбувається перемішування народів, алхімії, яка нас, не-євреїв, піддає все новим і новим перетворенням.

Бранденбург і Рейнська земля

Від Аттики та Ізраїлю до Бранденбурга, здавалося б, не ближче, аніж від неба до землі, і все ж таки на своєму рівні він подає ілюстрацію до того самого закону. Якби вам довелося подорожувати через досить одноманітну країну, що складала первісні володіння Фрідріха Великого, — я маю на увазі Бранденбург, Померанію та Східну Пруссію, — де тягнуться нескінченні піщані дюни, то там, то там порослі миршавенькими соснами, вам могло б видатися, що ви перетинаєте якусь периферійну смугу Великого Євразійського степу. Хоч би в якому напрямку ви виїхали за її межі, чи то на пасовища та в букові ліси Данії, чи то на литовський чорнозем, чи то на вкриті виноградниками простори Рейнської землі, ви потрапите в приємнішу для ока й цікавішу країну. А проте нащадки середньовічних колоністів, які заселили ці «погані землі», зіграли виняткову роль у історії нашого західного суспільства. І не тільки тому, що в дев'ятнадцятому сторіччі вони об'єднали навколо себе Німеччину, а в двадцятому спонукали німців до відчайдушної спроби дати нашому суспільству свою світову державу. Пруссаки також навчили своїх сусідів, як вирощувати хліб на пісках, збагачуючи їх штучними добривами; як підняти все населення до стандарту безпрецедентної суспільної ефективності завдяки системі обов'язкової освіти і небаченої соціальної захищеності, створеної у вигляді системи медичного страхування та системи гарантій на випадок безробіття. Ми можемо їх не любити, а проте дарма заперечувати, що ми багато чого від них навчилися, важливого й вартісного.

Шотландія і Англія

Немає потреби ані доводити, що Шотландія «суворіша» країна, ніж Англія, ані нагадувати про всім відому різницю між традиційним шотландцем — поважним, ощадливим, наполегливим, обачним,

сумлінним та добре освіченим — і традиційним англійцем — легко-важним, марнотратним, неуважним, невірноваженим, безтурботним, невимушеним, згідливим і позбавленим ґрунтовної книжної освіти. Англійці можуть поставитися до цього традиційного порівняння як до жарту; вони майже до всього на світі ставляться як до жарту; а от шотландці — ні. Джонсон мав звичку піддражнювати Босвела, знову й знову повторюючи свій улюблений афоризм: «Кожен шотландець залюбки вирушає в дорогу лише тоді, коли вона веде в Англію». А ще до того, як народився Джонсон, при дворі королеви Анни був вельми поширений інший дотеп: мовляв, якби Каїн уродився шотландцем, то Господь присудив би йому протилежну кару і, замість зробити його «мандрівником та заволокою на землі», звелів би йому сидіти вдома. Широко розповсюджена думка, що в утворенні Британської імперії та в здобутті високих церковних і державних посад шотландці зіграли роль непропорційно велику у відношенні до їхнього числа, безперечно, має під собою слушні підстави. Класичний парламентський конфлікт у вікторіанській Англії спалахнув між чистокровним шотландцем і чистокровним євреєм, а серед прем'єр-міністрів Об'єднаного Королівства, від Гладстона до наших днів, майже половина були шотландці¹.

Боротьба за Північну Америку

За класичну ілюстрацію нашої нинішньої теми, взяту з історії сучасної західної цивілізації, може правити результат змагання між півдесятком різних угруповань колоністів за панування над Північною Америкою. Переможцями в кінцевому підсумку стали жителі Нової Англії, і в попередньому розділі ми вже відзначили незвичайно складні умови тамтешнього природного середовища, яке стало першою домівкою для тих, котрі згодом стали володарями всього континенту. А зараз порівняймо це новоанглійське природне середовище, яскравим прикладом якого може бути покинуте село Таунхілл, з найдавнішими американськими природними середовищами, де спочатку оселилися ті, хто згодом устряв у боротьбу з новоанглійцями й зазнав у ній поразки: я маю на увазі голландців, французів, іспанців та інших англійських колоністів, які спершу осіли вздовж південного узбережжя Атлантичного океану, у Вірджинії та навкруг неї.

В середині сімнадцятого сторіччя, коли всі ці угруповання колоністів почали селитися на околицях Американського материка, було неважко провістити, що між ними виникне неминуча боротьба за

¹ Розбері, Белфур, Кемпбелл-Баннерман і Макдональд; і до цієї ж таки компанії можна додати Бонара Лоу — він походив з шотландсько-ірландської родини й народився в Канаді, але його мати була чистокровна шотландка, й він оселився в Глазго. Отже — п'ять. Не-шотландців серед них було семеро. (Прим. ред. скор. англ. видання).

володіння внутрішніми областями Америки; але найдалекоглядніший спостерігач серед тих, які тоді жили, майже напевне помилився б, якби його 1650 р. попросили вказати на майбутнього переможця. Він міг би виявити достатню проникливість і вилучити з гри іспанців, попри дві очевидні їхні переваги: володіння Мексікою, єдиним північноамериканським краєм, де раніше існувала цивілізація, і слава Іспанії, як наймогутнішої серед європейських держав, слава, якою вона тоді ще тішилася, хоча більше не заслуговувала її. Він міг би скинути з рахунку Мексіку з огляду на її периферійне положення, і знехтувати іспанський престиж, знаючи про невдачі, що їх Іспанія зазнала у великій європейській (так званій «Тридцятилітній») війні, яка тоді щойно закінчилася. «Франція, — міг би він сказати, — перейме від Іспанії мілітарну першість у Європі, Голландія та Англія — її військово-морську та торговельну перевагу на морі. Отже, в змаганні за Північну Америку візьмуть участь Голландія, Франція та Англія. З погляду найближчих результатів найкращі шанси, либонь, має Голландія. Вона сильніша на морі і за Англію, і за Францію, а в Америці панує над найзручнішими ворітьми до внутрішніх країв материка — гирлом і долиною річки Гудзон. Але якщо подивитися далі, то, мабуть, переможцем стане все-таки Франція. Вона володіє ще кращими морськими ворітьми — гирлом річки Святого Лаврентія, і в її спромозі виснажити і нейтралізувати голландців, кинувши проти їхньої європейської батьківщини свою значно більшу військову потугу. Але обидва англійські угруповання, — додав би наш спостерігач майже напевне, — я з абсолютною певністю виключаю з гри. Хоча, можливо, південні англійські колоністи з їхнім відносно родючим ґрунтом і м'яким кліматом і виживуть як невеличкий анклав, відрізаний від внутрішніх областей материка французами або голландцями — тобто тими з них, хто завоює долину Міссісіпі. Одне я передбачаю з певністю: невеличка група поселень, що притулилися на безрадісних і неродючих землях Нової Англії, неминуче зникне, відрізана в тому закутні від своїх співвітчизників голландцями на Гудзоні, тоді як французи тиснутимуть на них від долини Святого Лаврентія».

Припустімо, наш уявний спостерігач дожив би до кінця того сторіччя й до початку наступного. В 1701 році він привітав би себе з тим, що оцінив перспективи французів вище, аніж шанси голландців; бо ці останні покірливо здали Гудзон своїм англійським супротивникам ще в 1664 році. А тим часом французи пройшли вгору по річці Святого Лаврентія аж до Великих Озер і через перевал проникли в басейн Міссісіпі. Ласаль спустився по річці аж до її гирла; там було засновано нове французьке поселення — Луїзіану; і його порт Новий Орлеан явно мав перед собою велике майбутнє. Що ж до суперництва між Францією та Англією, то наш спостерігач не виявив би найменших підстав, щоб змінити свою попередню думку. Здобувши Нью-Йорк, новоанглійці, можливо, і врятувалися від певної загибелі, але їхнє майбутнє і тепер не обіцяло блискучих перспектив, як і майбутнє їхніх південних родичів. Доля конти-

ненту, здавалося, вирішена остаточно. Пануватимуть на ньому французи.

А може, ми наділимо нашого спостерігача надлюдською тривалістю життя, щоб дати йому змогу оцінити становище в 1803 році? Якщо ми не спровадимо його в могилу до того часу, йому доведеться визнати, що його кебета виявилася куди коротшою за його життя. Наприкінці 1803 року французький прапор узагалі зник із політичної карти Північної Америки. На той час Канада вже сорок років була володінням Британської корони, а Луїзіану, яку Франція була відступила Іспанії і відвоювала знову, Наполеон щойно продав Сполученим Штатам — новій могутній державі, яка утворилася з тринадцятьох британських колоній.

В тому 1803 році Сполучені Штати вже прибрали Континент до своїх рук, і сфера пророкувань значно звузилася. Лишалось тільки завбачити, який регіон Сполучених Штатів відхопить собі найбільший клопоть того величезного маєтку. І тепер годі було помилитися. Південні Штати — явні господарі в тій державі. Ви тільки гляньте, як ведуть вони перед у фінальному раунді всеамериканських змагань-гонитви за підкорення Дикого Заходу. Не хто інший, як лісовики з Вірджинії, заснували Кентуккі — перший новий штат, утворений на територіях, що лежали на захід від гірських хребтів, які довгий час у змові з французами перешкоджали англійським поселенцям проникнути вглиб материка. Кентуккі лежить на берегах Огайо, а Огайо впадає в Міссісіпі. А тим часом нові текстильні фабрики в Ланкашірі надають цим же таки південцям дедалі ширший ринок для бавовни, високі врожаї якої вони мають змогу вирощувати в своєму сприятливому кліматі і на своїх родючих ґрунтах.

«Наш брат-янкі,— міг би з повним правом зауважити в 1807 році житель південних штатів,— щойно винайшов пароплав, який зможе підійматися проти течії по нашій Міссісіпі, і машину для прочісування та очистки насінних коробочок нашої бавовни. «Мозок янкі» приносить більше користі нам, аніж тим, хто носить його в собі».

Якби наш старезний і невдатний пророк оцінив перспективи південців так само високо, як, безперечно, оцінювали їх тоді і трохи пізніше вони, то ми мали б цілковите право дорікнути йому в старечій недоумкуватості. Бо в цьому останньому раунді змагання за Північну Америку південцям судилося зазнати не менш скорої розгромної поразки, аніж ті, яких перед тим зазнали голландці й французи.

Якщо ми заглянемо в рік 1865-й, то побачимо, що становище порівняно з 1807 роком змінилося до невпізнання. В боротьбі за освоєння Дикого Заходу північанин-янкі випередив і обхитрував свого суперника, плантатора з Південних штатів. Прорвавшись майже до Великих Озер через Індіану й уклавши вигідну для себе угоду щодо Міссурі, південці зазнали вирішальної поразки в Канзасі (1854—1860 рр.) і ніколи не змогли пробитися до Тихого океану. Сьогодні новоанглійці господарюють на всьому Тихоокеанському узбережжі, від Сіетла до Лос-Анджелеса. Південці сподівалися, що

за допомогою своїх пароплавів, які ходили по Міссісіпі, вони затянуть весь Захід у систему економічних та політичних відносин Півдня. Але «моцок янкі» не припинив активно діяти. На зміну пароплану прийшов локомотив, що котився по залізних рейках і забрав у південців значно більше того, що дали їм пароплави; бо потенційна вартість долини Гудзону та Нью-Йорка, як головної брами, котра сполучала Атлантичний океан і Американський материк, була по-справжньому реалізована тільки в добу залізниць. Залізничні перевезення від Чікаго до Нью-Йорка значно перевищують річкові перевезення від Сент-Луїса до Нового Орлеана. Внутрішні лінії континентальних комунікацій змінили напрям — з вертикального на горизонтальний. Північний Захід відокремився від Півдня і поєднався з Північним Сходом — як почуттями, так і спільністю інтересів. Бо житель Сходу, який раніше представляв Південь з його пароплавами та бавовноочисними машинами, тепер здобув прихильність жителя північного Заходу, піднісши йому подвійний дарунок; він прийшов до нього з локомотивом в одній руці і зі жнивваркою-снопов'язалкою в другій, а отже, допоміг йому розв'язати обидві його проблеми: проблему транспортування і проблему підвищення продуктивності праці. Завдяки цим двом винаходам «мізкуватого янкі» відданість Північного Заходу було здобуто, і південці програли громадянську війну ще до того, як вона почалася. Взявшись за зброю в надії полагодити свої економічні невдачі за допомогою воєнного контрудару, Південь лише прискорив свій розгром, так чи інакше неминучий.

Нам можуть заперечити, що всім угрупованням колоністів, які оселилися в Північній Америці, доводилося долати суворі виклики природних середовищ. Французи в Канаді зустрілися з майже полярними зимами, а в Луїзіані з примхами величезної річки, чії повені були не менш спустошливі та підступні, аніж повені Жовтої річки в Китаї, про які ми вже згадували на самому початку цієї низки порівняльних етюдів. А проте, взявши до уваги всі обставини — ґрунти, клімат, транспортні можливості тощо, — ми муситимемо погодитися, що на первісній колоніальній батьківщині новоанглійців умови життя були найважчі. Таким чином історія Північної Америки свідчить на користь висновку: чим важче людям живеться, тим більший одержують вони стимул.

§ 2. СТИМУЛ НОВОЇ ЗЕМЛІ

Тут ми закінчуємо порівнювати силу стимулів, що виходять із природних середовищ, більш або менш складних для життя людини. Погляньмо тепер на цю саму проблему під іншим кутом зору, порівнявши відповідні стимулювальні впливи давньої і нової землі, незалежно від якісних характеристик території.

Чи діє як стимул зусилля, спрямоване на освоєння нової землі? Ствердну відповідь на це запитання ми знаходимо в міфах «Вигнан-

ня з Раю» та «Вихід з Єгипту». Вигнані з чарівного саду в повсякденний світ, Адам і Єва відходять від простого збирання плодів земних, що складало всю економіку первісної людини, і народжують засновників хліборобської та скотарської цивілізацій. Вийшовши з Єгипту, сини Ізраїлеві народили покоління, яке допомогло закласти підвалини сирійської цивілізації.

Переходячи від міфів до історії релігій, ми знаходимо нові підтвердження слушності цих інтуїтивних припущень. Так, — на превеликий жах і подив тих, хто запитував: «Та чи ж може бути щось добре з Назарета?» — єврейський Месія прийшов із глухого села в «поганській Галілеї», новій землі на краю Палестини, підкореній Маккавеями менш ніж за сто років до народження Ісуса. А коли невтраєми проростання цього галілейського гірчичного зерна перетворило відразу єврейства на діяльну ненависть, і не лише в самій Юдеї, а й серед єврейської «діаспори», проповідники нової віри умисне «повертаються до поган» і завойовують для християнства нові світи на землях, розташованих далеко за межами царства Маккавеїв.

Про те саме свідчить і історія буддизму, бо свої вирішальні перемоги ця індська віра здобула не на первісних землях індського світу. Хінаяна спочатку проклала собі шлях на Цейлон — колонію індської цивілізації. А махаяна починає свою тривалу і кружну мандрівку в краї свого майбутнього оселення, на Далекий Схід, завойовуючи спершу сирізовану та еллінізовану індську провінцію Пенджаб. Отже, тільки на новій землі чужого світу дали свої найкращі плоди найвищі прояви сирійського та індського релігійного генія, зайвий раз підтвердивши істину: «Не обміне пророка слава — хіба тільки у вітчизні своїй і в домі своєму».

Зручний матеріал для досліджень дають ті «цивілізації-нащадки», які почасти розвинулися на землях, уже освоєних «цивілізацією-предком», а почасти на територіях, що їх приєднала до своїх володінь уже сама «дочірня цивілізація». Ми можемо порівняти відповідні впливи-стимули давньої і нової землі, вивчаючи історію будь-якої з таких «дочірніх» цивілізацій і позначаючи в ній точки, де її досягнення в тій чи тій царині були найвищими, а потім з'ясовуючи, де саме розташовані такі точки — на давніх землях чи на нових.

Спершу ми розглянемо індуїстську цивілізацію. Позначимо місцеві джерела нових творчих елементів у житті індуїзму — а надто в релігії, яка завжди була центральною і найвищою формою активності індуїстського суспільства. Ми знаходимо такі джерела на півдні. Саме там сформувалися всі найхарактерніші ознаки індуїзму: культ богів, представлених у матеріальних об'єктах та в образах, поміщених у храми; емоційні особисті взаємини між богошанувальником і конкретним богом, якому він дав клятву поклонятися; метафізична сублимація образної віри та емоційності в інтелектуально витонченій теології (Шанкара, засновник індуїстської теології, народився близько 788 року по Р.Х. у Малабарі). Але якою землею була для індуїстського суспільства Південна Індія — давньою чи

новою? Звичайно ж, новою, бо її приєднано до володінь попереднього індського суспільства лише на останньому етапі його існування, в часи імперії Маур'їв, яка стала його світовою державою (приблизно 323—185 рр. до Р.Х.).

Сірійське суспільство породило два «дочірні суспільства», арабське й іранське, причому, як ми вже мали нагоду переконатися, саме друге з них розвивалося успішніше, в кінцевому підсумку поглинувши свою «сестру». На яких же землях найбуїніше квітла іранська цивілізація? Майже всі її найвищі досягнення у війнах, у політиці, в будівництві, в літературі були здійснені на двох протилежних околицях іранського світу, або в Хіндустані, або в Анатолії, досягши свого апогею відповідно в Імперії Моголів і в Оттоманській імперії. Виникли ці наймогутніші в іранському суспільстві держави на новій землі, за кордонами попередньої сірійської цивілізації, на територіях, відвойованих у першому випадку в індуїстської цивілізації, а в другому — в православно-християнського суспільства. В порівнянні з цими двома великими досягненнями історія іранської цивілізації в її центральних регіонах, наприклад у самому Ірані, на землі, одержаній у спадок від сірійської цивілізації, не відзначалася нічим особливим.

У яких регіонах проявила найбільшу силу православно-християнська цивілізація? Кинувши побіжний погляд на її історію, ми бачимо, що її суспільний центр ваги в різні часи лежав у різних місцевостях. У перші століття після його появи з постелінського міжчарів'я життя православного християнства було найбільш кипучим у центральній та в північно-східній частинах Анатолійського плоскогір'я. Потім, від середини дев'ятого сторіччя по Р.Х. і далі, центр ваги помалу зміщувався від азіатських до європейських берегів Босфору та Дарданелл і стосовно головного стовбура православного християнського суспільства відтоді завжди залишався на Балканському півострові. В наші часи, однак, початковий стовбур православного християнства відступив у тінь, повністю затьмарений у своїй історичній значущості могутнім російським відгалуженням.

Як розглядати ці три території — як давню землю чи нову? Що ж до випадку Росії це питання навряд чи потребує відповіді. Що ж до Центральної та Північно-Східної Анатолії, то вона, безперечно, була новою землею для православної християнської цивілізації, адже дві тисячі років тому саме там мала свою батьківщину цивілізація хеттів. Еллінізація тієї території відбулася з великим запізненням і завжди була поверховою; її першим, а може, і єдиним внеском у елліністичну культуру була діяльність каппадокійських отців Церкви в четвертому сторіччі християнської ери, тобто на останній фазі життєвого циклу еллінського суспільства.

Другий центр ваги православного християнського суспільства, внутрішня частина Балканського півострова, також був новою землею, адже тонкий шар лаку, яким покрила цей регіон еллінська цивілізація, вбрана в латинську одіж за часів існування Римської

імперії, стерся, не залишивши по собі й сліду в період міжцарів'я, який настав після розпаду згаданої імперії. Руйнація тут була куди більш нищівною, аніж у всіх інших європейських провінціях Імперії, крім хіба Британії. Провінційних римських християн тут не просто підкоряли, а по суті винищували впень поганські орди варварів-завойовників, і ті варвари повиривали з корінням усі паростки місцевої культури, причому так ретельно, що коли їхні нащадки розкаялися в шкоді, якої натворили їхні батьки, їм довелося завозити насіння з-за кордону, щоб через три століття знову виростити тут щось путнє. Отже, земля тут залишалася незасіяною вдвічі довше, ніж у Британії, коли туди прийшов зі своєю місією святий Августин. Тож регіон, у якому православна християнська цивілізація встановила свій другий центр ваги, був землею, котру пробудили до життя з дикою стану зовсім недавно.

Таким чином усі три регіони, в яких православне християнське суспільство особливо відзначилося, були новою землею; ще дивовижнішим видається той факт, що сама Греція, цей осяйний фокус попередньої цивілізації у історії православного християнського суспільства, відіграла вкрай незначну роль, аж поки, у вісімнадцятому сторіччі християнської ери, вона стала тими морськими ворітьми, крізь які у православний християнський світ став проникати вплив західної цивілізації.

Тепер вернімося до історії еллінського суспільства й поставмо те саме запитання щодо двох регіонів, які послідовно відігравали чільну роль у його ранній історії. Я маю на увазі азіатське узбережжя Егейського моря і європейський півострів Греції. Де були ці вогнища розквіту — на новій чи на давній землі з погляду попередньої мінойської цивілізації? Ті території були новою землею і в цьому випадку. На європейському півострові Греції мінойська цивілізація навіть у добу свого найбільшого розповсюдження мала всього лише ланцюг військових укріплень на південному та східному узбережжі, а на Анатолійському узбережжі сучасні археологи не спромоглися виявити жодного сліду не те що присутності, а навіть впливу мінойської цивілізації, і це годі пояснити просто випадковістю, а найімовірніше слід вважати за підтвердження факту, що з якоїсь не відомої нам причини цей регіон не потрапив до сфери мінойських інтересів. І навпаки, Кіклади, іонійські острови, що були одним із центрів мінойської культури, зіграли другорядну роль у еллінській історії як скромні слуги майбутніх володарів моря. А та роль, яка дісталася в еллінській історії самому Криту, найдавнішому і завжди найважливішому центру мінойської культури, уявляється ще більш дивною.

Здавалося б, Крит збереже свою значущість не тільки внаслідок історичних причин як місце, де мінойська культура досягла свого найвищого розквіту, а й з причин суто географічних. Адже Крит — найбільший серед островів Егейського архіпелагу й лежав він на перехресті двох найважливіших морських шляхів еллінського світу. Кожен корабель, який ішов з Пірея до Сіцилії, мусив пропливати

між західним берегом Криту та Лаконією, а кораблі, що йшли з Пірея в Єгипет, не могли обминути протоку між східним узбережжям Криту й Родосом. Та якщо Лаконія і Родос зіграли справді провідну роль у еллінській історії, то Крит завжди залишався її глухою околицею. Тоді як усі інші землі Еллади славилися своїми державними діячами, митцями та філософами, Крит міг похвалитися хіба що лікарями, купцями й піратами, а в пізніші часи слово «крітянин» набрало в еллінському світі зневажливого відтінку, як і «беотієць». Остаточо він був затаврований у гекзаметрі, який згодом потрапив до канонічного тексту християнського Святого Письма: «Сказав один з них, їхній власний пророк: «Крітяни завжди брехливі, люті звірі, червані лівиві!»¹.

І нарешті, застосуємо цей самий метод до далекосхідного суспільства, що є «дочірнім» у відношенні до давньокитайського. В яких точках своєї території проявило це далекосхідне суспільство найжиттєвішу снагу? Найенергійнішими його народами сьогодні, безумовно, слід вважати японців і кантонців, а обидва вони сформувалися на територіях, які з погляду далекосхідної історії можна вважати новими землями. Південно-східне узбережжя Китаю не ввійшло до володінь «батьківського» давньокитайського суспільства на дуже пізній фазі його історії, але навіть потім воно лишалося на периферії його політичних інтересів як прикордонна провінція імперії Хань. Її жителі залишалися варварами. Що ж до Японського архіпелагу, то відгалуження далекосхідної цивілізації, яке проникло туди через Корею в шостому-сьомому сторіччях християнської ери, розвинулося там на землях, де годі знайти сліди давнішої культури. Буйний ріст далекосхідної цивілізації на цілинному ґрунті Японії можна порівняти з буянням дерева православно-християнської цивілізації, пересадженого з Анатолійського плоскогір'я в цілинний ґрунт країни русичів.

Якщо наші висновки слушні і нова земля дає більший стимул до активності, аніж своя давня земля, імовірно припустити, що такий стимул діє особливо сильно в тих випадках, коли нова земля відокремлена від своєї давньої морським обширом. Цей специфічний стимул заморської колонізації проявляється дуже виразно в історії Середземномор'я в першу половину останнього тисячоліття (1000—500 рр.) перед Різдом Христовим, коли його західні береги колонізували в запеклій боротьбі між собою морські першопрохідці трьох різних цивілізацій Леванту. Наприклад, він проступає в тому дивовижному факті, що два найбільші з таких колоніальних утворень, сирійський Карфаген і еллінські Сіракузи, далеко випередили своїх «батьків», міста Тір і Корінф. Ахейські колонії у Великій Греції (тобто в Південній Італії та на Сіцилії) стали жвавими місцями торгівлі та блискучими центрами еллінської думки, тоді як материнські ахейські спільноти, розселені на північному узбережжі

¹Κρητες αει ψευδται και Θηρια, Υαδτερες αρουοι: Послання до Тита, 1.12. Автором цього рядка вважають Епіменіда.

Пелопоннесу, залишалися в затінку еллінської цивілізації, поки вона не пройшла через свій зеніт. Так само локри епізефірські в Італії далеко випередили тих локрів, які залишилися на своїй історичній батьківщині, в Греції.

Найдивовижніша історія сталася з етрусками, третьою силою, яка змагалася з фінікійцями та греками в колонізації західного Середземномор'я. Етруски, що подалися на захід, не вдовольнилися, на відміну від греків та фінікійців, життям край моря, яким вони сюди добралися. Від західного узбережжя Італії вони рушили вглиб півострова, перевалили через Апенніни, переправилися через По і вийшли до підніжжя Альп. Ті ж етруски, які залишилися вдома, провалилися у справжню прірву забуття, бо історія нічого про них не знає; не виявлено жодного свідчення, яке дало б змогу локалізувати їхню прадавню батьківщину, і ми мусимо вдовольнитися тими давньоєгипетськими документами, де вказано, що первісні етруски разом з предками ахейців брали участь у постмінойському русі племен і розпочали свою експансію на захід десь на азіатському узбережжі Леванту.

Стимульовальний ефект переходу через море, можливо, найсильніше діє під час заморської міграції, яка відбувається в процесі руху племен. Такі випадки, як нам здається, траплялися нечасто. Єдині приклади, що спадають на думку авторові цього дослідження, — це міграція в процесі постмінойського руху племен тевкрів, еолійців, іонійців та дорійців через Егейське море до західних берегів Анатолії, і тевкрів та філістимлян до сірійського узбережжя; міграція англів та ютів до Британії під час постеллінського руху племен; наступна міграція бриттів через Ла-Манш у країну, яку згодом назвуть Бретанню; міграція ірландських скоттів у Аргайл; а ще міграція скандинавських вікінгів з рухом племен, що розпочався після невдалого викликання привида Римської імперії, здійсненого Каролінгами — отже, всього я нарахував лише шість прикладів. З них міграція філістимлян виявилася відносно непродуктивною, за обставин, уже описаних, а подальша історія бретонців — нічим не примітною, але інші чотири заморські міграції подають нам приклад кількох різючих феноменів, які годі помітити в куди багатолюдніших міграціях, що відбувалися по суходолу.

Ці заморські міграції мають одну спільну й дуже очевидну характеристику: під час переселення морем весь суспільний набуток мігрантів доводиться пакувати, щоб його можна було взяти з собою на борт корабля і вивезти за межі батьківщини, а вийшовши на берег у кінці подорожі, знову розпакувати його. Всі різновиди суспільного набутку — люди і власність, ремесла, інституції та ідеї — підкоряються цьому закону. Усе, що не годне витримати морського транспортування, має бути залишене, а чимало речей — ідеться не тільки про матеріальні об'єкти, — які мігранти все-таки беруть із собою, доводиться розбирати на частини і, можливо, їх уже ніколи не вдасться зібрати до купи в їхній первісній формі. Зняті з корабля й розпаковані, вони виглядають зовсім іншими, так ніби

зазнали якоїсь необоротної «морської переміни», стали незвичними на вигляд і багатшими на відтінки й властивості. Коли така заморська міграція відбувається в процесі руху племен, то виклик набуває ще грізнішої сили, а стимул діє набагато інтенсивніше, бо суспільство, якому треба відгукуватися на нього, ще не досягло ніякого суспільного поступу (на відміну від згадуваних вище грецьких та фінікійських колоністів) і перебуває в тому статичному стані, який є останнім етапом розвитку первісної людини. Перехід, у процесі руху племен, від такої пасивності до раптових пароксизмів «бурі й натиску» справляє динамічний ефект на життя будь-якої людської спільноти, але цей ефект, природно, діє куди сильніше в тому випадку, коли мігранти сідають на корабель, аніж тоді, коли вони мандрують по твердому суходолу, тягнучи за собою чимало суспільного добра, з яким мореплавцеві дводиться розлучитись.

«Зміна світобачення [після морської подорожі] сприяла виникненню нового уявлення про богів та людей. Місцеві божества, чия влада поширювалася тільки на територію, де жили ті, хто їм поклонявся, були замінені спільним для всіх народів гуртом богів, які правлять Усесвітом. Святе місце з брудним капищем, яке стояло в центрі Мідгарда, піднесли у височінь і перетворили на оселю небожителів. Освячені сивою давниною міфи, де розповідалося про діяння різних, незалежних одне від одного, богів, були об'єднані в поетичну міфологію, перетворені на божественну сагу, — і це зробили за однією й тією самою системою як найдавніші предки вікінгів, так і греки Гомерової доби. Ця релігія породила нового бога Одіна — проводиря людей, великого войовника»¹.

Ось так і переселення скотів за море, з Ірландії до Північної Британії підготувало ґрунт для навернення в нову віру. Не випадково, що заморська Дальріада стала штабом місіонерського руху під проводом святого Колумбана, з центром у Айоні.

Одним з характерних для заморської міграції явищ є переміщення різних племен і рас, бо найперший елемент суспільного набутку, який доводиться залишати на березі, — це первісна сім'я або рід. Кожен корабель бере на борт лише обмежене число людей, а ті кораблі, які плывуть разом задля безпеки і пасажирів яких неминуче об'єднуються в одну спільноту на новій батьківщині, можуть зібрати людей з різних місцевостей — у протилежність звичайному процесу переселення по суходолу, коли сім'я або рід вантажить своїх жінок, дітей та домашній скарб на запряжені волами вози, і всі разом пересуваються черепашачою ходою по terra firma*.

Інше характерне для заморської міграції явище — відмирання примітивної інституції, яка, можливо, є найвищим проявом недиференційованого суспільного життя, перш ніж, пропущене крізь призму суспільної свідомості, воно заломлюється, утворюючи кілька

¹ Grönbech V. The Culture of the Teutons, Pt. II, pp. 306—307.

* Твердій землі (латин.).

спектрів: економіки, політики, релігії та мистецтва,— я маю на увазі *éviauíos daíμων* * та його цикл. Якщо ми хочемо помилуватися цим ритуалом у всій його красі, нам слід вивчити, як розвивався він у скандинавів, що залишилися вдома. Навпаки, «в Ісландії травневі ігрища — тобто ритуальні дійства, пов'язані з жениханням та заручинами,— відмерли майже зразу по заснуванні колонії, почасти, мабуть, із цієї очевидної причини, що колоністи належали до класу людей, звичних подорожувати, тобто значно освіченіших, ніж загал, а почасти тому, що ці сільські звичаї тісно поєднані з обробіткою землі, а ця галузь діяльності не могла мати великого значення в Ісландії»¹. А що навіть у Ісландії було сільське господарство, то перша причина видається важливішою.

Головною тезою книжки, уривок з якої ми щойно процитували, є те, що скандинавські поеми, включені до ісландського епосу, названого «Старша Едда», походять від усних переказів примітивної скандинавської драми родючості і становлять єдиний елемент традиційної обрядовості, який мігрантам пощастило відірвати від глибоко пророслого в рідну землю коріння і забрати із собою в далеку морську подорож. Згідно з цією теорією, розвиток примітивного ритуалу в драму припинився в середовищі тих скандинавів, які переселилися за море.

Ця теорія підтверджується також аналогією, взятою з еллінської історії. Бо добре відомо, що, хоча еллінська цивілізація спершу розквітла в заморській Іонії, давньогрецька драма, побудована на первісних обрядах, виникла на континентальному ґрунті грецького півострова. В Елладі двійником святилища в Упсамі можна вважати театр Діонісія у Афінах. З другого боку, саме в Іонії, в Ісландії і в Британії заморські мігранти — давньогрецькі, скандинавські та англосакські — створили епічні поеми Гомера, «Едду» та «Беовульф».

Сага та епос виникають у відповідь на нові пошуки морського розуму, віддзеркалюючи в собі нове усвідомлення сильних особистостей та важливих суспільних подій. «Ту пісню люди воліють, яка бринить новизною»,— заявляє Гомер. Але, мабуть, усе-таки люди передусім шукають у епічній баладі не новизни, а чогось зовсім іншого, бо нам, смертним, притаманний глибокий інтерес до власної історії. Зацікавлення сучасністю переважає лише доти, доки живуть «буря й натиск», характерні для героїчної доби. Але суспільний пароксизм не може тривати вічно, і коли буря втихає, любителі епосу та саги починають нудитися своїм життям, у якому не відбувається нічого цікавого. І тоді вони перестають віддавати перевагу новим пісням над давніми, й на сцені з'являється сучасний їм менестрель, який, відповідаючи на душевні запити слухачів, повторює в прикрашеному вигляді легенди давніх поколінь. Уже

* Букв. «річне божество» (*gr.*). Тобто божество, яке мало стосунок до щорічного оновлення природи, жнив тощо.

¹ Phillpotts B. S. The Elder Edda and Ancient Scandinavian Drama, p. 204.

в нашому столітті епос та сага досягли вершин своєї літературної слави, і все ж таки ці могутні витвори людського генія ніколи не виникли б, якби не стимул, що виник у глибоку давнину внаслідок випробувань, зазнаних під час міграції за море. Отже, ми встановили формулу: «Драма... розвивається на історичній батьківщині, епос — у середовищі заморських переселенців»¹.

Другий позитивний результат, що виникає з випробувань заморської міграції в процесі руху племен, стосується не літературної сфери, а політичної. Утворюється цілком новий тип політичної системи, заснований не на кривній спорідненості, а на договорі.

Найвідоміші приклади — це, мабуть, міста-держави, засновані грецькими мігрантами-морецями на Анатолійському узбережжі в регіонах, які стали потім відомі під назвами Еолія, Іонія і Доріда, бо вбогі письмові джерела давньогрецької конституційно-політичної історії достатньо переконливо свідчать за те, що принцип об'єднання на основі права та території замість звичаю та кривної спорідненості знайшов своє застосування спершу в цих грецьких заморських колоніях, а вже потім був запозичений європейською Грецією. В побудованій за таким принципом заморській державі-місті «клітиними» нової політичної організації стали не «родини», де люди поєднані між собою узами крові, а, так би мовити, «корабельні екіпажі». Згуртувавшись під час морської подорожі, що неминує трапляється, коли люди опиняються «в одному човні» серед небезпек моря, вони воліють так само діяти й тоді, коли висаджуються на суходіл, де їм доводиться утримувати завойовану в тяжкій боротьбі смугу узбережжя проти вороже настроєного материкового люду. На березі, як і в морі, товариство важило куди більше, аніж кривна спорідненість, а накази обраного авторитетного ватажка мали значно вищу ціну, аніж спонука звичаю. Так із кількох корабельних екіпажів, що об'єднувалися для завоювання собі за морем нової батьківщини, добровільно утворювалося місто-держава, яке приєднувало до себе навколишні племена й управлялось вільно обраним урядом.

Повернувшись до руху скандинавських племен, ми знайдемо там зачатки схожого політичного розвитку. Якби «недоношена» скандинавська цивілізація все-таки народилася, а не була поглинута цивілізацією Західної Європи, роль, яку колись давно зіграли міста-держави Еолії та Іонії, могла б бути зіграна п'ятьма містами-державами Остмену на ірландському узбережжі або п'ятьма бургами (Лінкольном, Стемфордом, Лестером, Дербі та Ноттінгемом), що їх побудували датчани для охорони сухопутного кордону завойованих ними земель у Мерсії. Але найцікавішим зразком заморської скандинавської державності була республіка Ісландія, заснована на вкрай непривабливій на перший погляд землі полярного острова за п'ятсот миль від найближчого скандинавського point d'appui* на Фарерських островах.

¹ Phillpotts B. S. The Elder Edda, p. 207.

* Опорного пункту (фр.).

Що ж до політичних наслідків заморської міграції англів та ютів до Британії, то, можливо, це більше ніж простий збіг, що острів, заселений на світанку історії західного суспільства іммігрантами, які, перетинаючи море, скинули з себе пута примітивної родової організації, згодом став країною, де наша західна цивілізація зробила найважливіші кроки на шляху до політичного прогресу. Датські та норманські завойовники, які прийшли сюди слідом за англами і які зробили не менший внесок у подальші англійські політичні досягнення, спізнали те саме відчуття звільнення від традиційних пут первісної людської організації. Таке сполучення різних народів створило надзвичайно сприятливий ґрунт для вирощування на ньому найсмівливіших політичних ідей. І немає нічого дивного в тому, що в Англії наше західне суспільство спочатку успішно запровадило «королівський мир», а згодом і парламентарну систему врядування, тоді як на Континенті політичний розвиток західної цивілізації загальмувався відродженням «родового клану» серед франків та лангобардів, які не мали нагоди звільнитися від цього соціального демона на самому початку своєї історії через очищення під час морських мандрів.

§ 3. СТИМУЛ УДАРІВ

Дослідивши стимули природних середовищ, ми хочемо завершити цю частину нашого дослідження, описавши розмаїті людські середовища із застосуванням того самого методу. Насамперед розмежуймо такі типи людських середовищ, котрі з географічного погляду є зовнішніми щодо суспільств, на які вони виявляють вплив, і такі, що географічно переміщуються з ними. До першої категорії ми віднесемо ті суспільства або держави, які впливають на життя сусідів, будучи розмежовані з ними чіткими кордонами. З погляду угруповань, що відіграють пасивну роль у таких суспільних відносинах, людське середовище, з яким вони входять у контакт, є для них «зовнішнім», або «чужоземним». До другої категорії увійдуть випадки, коли між собою взаємодіють різні суспільні «прошарки», які живуть на одній території, — слово «прошарки» ми вживаємо тут у якнайширшому значенні. В такому випадку стосунки можна назвати «внутрішніми», або «домашніми». Це внутрішнє людське оточення ми розглянемо трохи згодом, а зараз далі розмежуймо зовнішні впливи на такі, які проявляються у формі раптових ударів, і такі, що завдають постійного, довготривалого тиску. В результаті ми виділяємо три об'єкти для дослідження: зовнішні удари, зовнішній тиск і внутрішнє гноблення.

До яких наслідків призводять раптові удари? Чи наше припущення — «чим суворіший виклик, тим сильніший стимул» — справджується й тут? Перші приклади, які спадають на думку, — це ті випадки, коли держава, спочатку досягши вершин мілітарної могутності, розбудованої внаслідок стимулу постійних воєн із сусіда-

ми, потім несподівано зазнає нищівної поразки від супротивника, з яким доти не мірялася силами. Що здебільшого трапляється, коли будівничі імперії драматично спотикаються на половині шляху? Чи залишаються вони звичайно лежати, як Сісера, там, де впали, чи знову підводяться, набравшись подвійної сили від матері Землі, як велетень Антей, герой із грецького міфа? Історичні приклади свідчать, що другий варіант трапляється частіше.

Як, наприклад, вплинула на долю Риму нищівна поразка на річці Аллії? Катастрофа спіткала його лише через п'ять років після перемоги в тривалому двобої з етруським містом Вейї, яка нарешті відкрила перед ним можливість запанувати над усім Лацієм. Розгром римського війська на Аллії і захоплення самого Рима варварами, які прийшли невідь-звідки, здавалося б, одним ударом мало знищити усю славу та могутність, яку Рим перед тим щойно здобув. Але сталося якраз навпаки: Рим оговтався після галльської катастрофи так швидко, що менш як через півсторіччя зумів домогтися остаточного тріумфу в тривалих і ще запекліших війнах із сусідами, підкоривши своїй владі всю Італію.

Візьмімо наступний приклад. Який вплив на долю турків-османів справив розгром, коли на полі битви під Ангорою Тімур Кульгавий (Тамерлан) узяв султана Баязета в полон? Ця катастрофа спіткала османів саме тоді, коли вони були вже на порозі нового завоювання головної на той час православно-християнської держави з центром на Балканському півострові. І саме в цей критичний момент на азійській території, що прилягає до Босфору та Дарданелл, їх спостиг страшний удар, завданий непереможною потугою, яка насунула з Трансоксанії. Можна було сподіватися, що після цього незавершена будівля їхньої імперії розсиплеться на друзки. Та насправді такого не сталося, і через півстоліття Мехмед-Завойовник зумів покласти останній камінь у Баязетову будівлю, здобувши приступом Константинополь.

Історії нещасливих суперників Риму свідчать про те, як розгромна поразка пробуджує спільноту до цілеспрямованішої активності, що не згасає навіть після того, як уже після значно впертішого опору ця спільнота зазнає й наступної поразки, яка призводить до повного краху всіх попередніх зусиль. Поразка Карфагену в Першій Пунічній війні стимулювала Гамількара Барку підкорити для своєї держави цілу імперію в Іспанії, значно більшу, ніж землі, які карфагеняни щойно втратили на Сіцилії. Навіть після поразки, завданої Ганнібалові в Другій Пунічній війні, карфагеняни двічі приголомшили світ за ті півсторіччя, що лишилися їм до остаточної загибелі; спершу швидкістю, з якою вони сплатили величезну воєнну контрибуцію і поновили своє комерційне процвітання, а вдруге героїзмом, з яким усе їхнє населення — чоловіки, жінки й діти — боролось й загинуло в останній битві.

Ще один приклад. Тільки після нищівної поразки на пагорбах Кіноскефали Філіпп П'ятий, цар Македонії, до того монарх досить-таки легковажний, зумів перетворити свою країну на таку грізну

потугу, що його син Персей зітнувся з Римом сам-на-сам і мало не завдав грізному супротивникові поразки, перед тим як упертий опір македонців було таки зламано біля Підни.

Ще один приклад подібного типу, хоча з трохи іншим результатом, ми бачимо у п'ятьох втручаннях Австрії до революційних та наполеонівських війн. Три перші втручання принесли їй не лише поразки, а й неславу. Одначе після Аустерліца вона почала затягувати на собі пояс. Якщо Аустерліц був для неї Кіноскефалами, то Ваграм став її Підною. І все ж таки їй пощастило більше, ніж Македонії, і вона змогла втрутитися у війну ще раз — востаннє і нарешті переможно — у 1813 році.

Ще більше вражає участь Пруссії в цьому самому циклі воєн. Протягом чотирнадцяти років, які завершилися катастрофою Йєни та наступною капітуляцією, вона провадила політику нікчемну й ганебну. Одначе потім відбулася героїчна зимова кампанія під Ейлау, і суворі умови, продиктовані в Тільзіті, тільки підсилили стимул, одержаний внаслідок шоку, пережитого під Йєною. Енергія, пробуджена в Пруссії тим стимулом, була надзвичайною. Вона відродила не лише пруську армію, а й пруську систему державного управління та освіти. По суті вона перетворила Прусську державу на глек, у якому незабаром забродило молоде вино германського націоналізму. Після Штайна, Гарденберга та Гумбольдта вона виштовхнула на поверхню політичного життя Бісмарка.

Цей цикл повторився в наші дні з такою до болю знайомою невідворотністю, що не потребує жодних коментарів. Поразка Німеччини у війні 1914—1918 років і роз'ятрення цієї рани французами, які в 1923—1924 роках окупували Рурський басейн, призвела до демонічного, хоча й невдалого, нацистського реваншу¹.

Але класичним прикладом того, яку стимульну силу несе в собі удар, є відповідь Еллади загалом і Афін зокрема на напад у 480—479 рр. до Р.Х. Перської імперії — світової держави сірійської цивілізації. Потужність афінської відсічі була прямо пропорційна афінським втратам і стражданням, бо якщо родючі поля Беотії були врятовані внаслідок зради своїх господарів загальноеллінській справі, а родючі поля Лакедемону — завдяки блискучим перемогам афінського флоту, то вбогу землю Аттики орди завойовників систематично спустошували на протязі двох послідовних сезонів, самі Афіни було захоплено, а їхні храми зруйновано. Все населення Аттики мусило покинути батьківщину й через море втікати до Пелопоннесу. В такій ситуації афінський флот розпочав битву під Саламіном і здобув блискучу перемогу. І не дивно, що удар, який пробу-

¹ Містер Тойнбі написав цю частину своєї книжки влітку 1931 р., коли доктор Брюнінг ще був канцлером, але вже після того як нацистський рух домігся сенсаційного і зловісного успіху на виборах до Рейхстагу у вересні 1930 р., який підняв парламентське представництво партії з 12 депутатів на 491 місце до 107 депутатів на 577 місць. Він писав: «Уже очевидно, що удари, які посипалися на Німеччину після замрєнення 1918 р., дали той самий стимулювальний ефект, що й удари, завдані Пруссії на сто років раніше, в 1806—1807 рр. (Прим. ред. скор. англ. видання).

див у афінському народі такий незламний дух, став прелюдією до творчих досягнень, які своїм блиском, числом та розміттям були унікальними за всю історію людства. Відбудувавши свої храми, що стало для афінян найвеличнішим символом відродження батьківщини, Періклові Афіни виявили куди більшу життєву снагу, ніж Франція після 1918 року. Коли французи повернули собі розбиті стіни Реймського собору, вони дбайливо реставрували кожен пошкоджений камінь, кожен розколену статую. А афіняни повелися зовсім інакше, коли побачили, що їхній Гекатомпедон спалений до підмурку; вони залишили підмурок у тому стані, в якому він був, і на новому місці збудували Парфенон¹.

Звичайно, найяскравішими ілюстраціями, що дають нам наочне уявлення про стимул ударів, є військові поразки, але приклади можна шукати і знаходити де завгодно. Щоб підтвердити цю тезу, ми розглянемо переконливий випадок із царини релігії, про який нам оповідають Діяння Святих Апостолів. Їхні динамічні вчинки, що мали на меті завоювати для християнства весь еллінський світ, зародилися в ту мить, коли апостоли переживали глибоке духовне потрясіння, дивлячись на вознесіння Господа на Небо й усвідомлюючи, що вони знову втрачають його тут, на землі, після того, як він так чудесно воскрес із мертвих. Ця друга втрата, мабуть, завдала їм ще більшого горя, аніж розп'яття Вчителя на хресті. Але нещадність цього удару пробудила в їхніх душах пропорційно не менш могутню психологічну реакцію, яка міфологічно відтворена в пророчтві двох мужів у білих одіннях і в з'яві омахів вогненних у день П'ятдесятниці. Сповнившись Духом Святим, вони стали проповідувати божественність розп'ятого і вознесеного Ісуса не тільки єврейському населенню, а й Синедріонові, і через три сторіччя сам римський уряд капітулював перед Церквою, яку апостоли заснували в ту мить, коли їхні душі вщерть були заповнені смутком і розпачем.

§ 4. СТИМУЛ ТИСКУ

Тепер ми розглянемо випадки, коли удар ніби змінює форму — перетворюється на постійний і безперервний зовнішній тиск. У термінах політичної географії народи, держави або міста, які потрапляють під такий тиск, здебільшого відносять до загальної категорії «прикордонних смуг» або «прикордонних провінцій», і найліпший спосіб емпірично вивчити цей специфічний різновид тиску — розглянути, яку участь беруть відкриті для зовнішнього тиску прикордонні території в історії людської спільноти, куди вони входять, і чим їхня роль відрізняється від ролі більш захищених регіонів, розташованих у внутрішніх областях тієї самої країни.

¹ Лондон після грандіозної пожежі 1666 року також мав мужність звернутися до тогочасних архітектурних поглядів і збудував собор Святого Павла за проектом Рена замість реставрувати готичну будівлю. Що зробило б нинішнє покоління лондонців, якби німецькі бомби зруйнували Вестмінстерське абатство або Нерів собор Святого Павла? (Прим. ред. скор. англ. видання).

В єгипетському світі

Не менш як у трьох випадках у історії єгипетської цивілізації хід надзвичайно важливих і переломних подій спрямовувався силами, які виникали на півдні Верхнього Єгипту; заснування Об'єднаного Царства близько 3200 р. до Р.Х., заснування світової держави близько 2070 р. до Р.Х. і її відновлення близько 1580 р. до Р.Х. були спричинені активністю цього, обмеженого вузькими територіальними рамками, регіону; і ця нива, на якій проросли зерна єгипетських імперій, тулилася на самому південному кордоні єгипетського світу і не мала захисту проти натиску нубійських племен. Однак на останньому проміжку єгипетської історії — протягом шістнадцяти сторіч сутинок між занепадом Нового Царства й остаточним згасанням єгипетського суспільства в п'ятому сторіччі по Різду Христовому — осередок політичної влади пересунувся в Дельту, яка була прикордонним регіоном, що межував із Північною Африкою, із Південно-Західною Азією, і витримував, либонь, не менший тиск, аніж південна прикордонна смуга протягом двох попередніх тисячоліть. Таким чином політична історія єгипетського світу від початку й до кінця може бути прочитана як перетягування линви між двома полюсами політичної влади, розміщеними на крайньому півдні і крайній півночі, перетягування, яке на протязі довгих століть давньоєгипетської історії давало перевагу то одній стороні, то другій. Нам невідомі приклади важливих політичних подій, які відбувалися б у внутрішніх регіонах країни.

Чи можемо ми запропонувати якісь пояснення, чому саме вплив південної прикордонної смуги домінував у першій половині часового проміжку давньоєгипетської історії, а вплив північних прикордонних регіонів — у другій? Причина, очевидно, криється в тому, що після збройного підкорення нубійців та їхньої культурної асиміляції за Тутмоса Першого (близько 1557—1505 рр. до Р.Х.) тиск на південний кордон послабився або й зовсім зник, тоді як водночас чи незабаром по тому тиск на Дельту з боку лівійських варварів та держав Південно-Західної Азії помітно посилювався. Отже, в єгипетській політичній історії вплив прикордонних провінцій є визначальним, але крім того ми виявляємо ще одну закономірність: у кожний даний період визначальний вплив справляє та прикордонна зона, яка терпить найбільшу загрозу.

В іранському світі

До такого самого результату за зовсім інших обставин привели історичні шляхи двох тюркських народів, османів і караманів, кожен з яких займав частину Анатолії, цього далеко висунутого на захід форпосту іранського світу, в чотирнадцятому сторіччі християнської ери.

Обидві ці тюркські спільноти були «державами-наступницями»

Анатолійського султанату сельджуків, мусульманської тюркської держави, заснованої в Анатолії в одинадцятому сторіччі, перед самим початком хрестових походів, сельджукськими авантюристами, які шукали собі слави на цьому світі і райського блаженства на тому, поширюючи кордони світового ісламу коштом православного християнства. Коли в тринадцятому сторіччі цей султанат розпався, то здавалося, що карамани мають найліпші, а османи — найгірші шанси стати повноправними спадкоємцями сельджуків. Карамани успадкували серцевину колишніх сельджукських володінь з їхньою столицею Конією (Іконіумом), тоді як османам дісталась одна шкаралупа.

Османи одержали рештки сельджукських маєтностей тому, що вони прийшли сюди останніми і за дуже несприятливих для них обставин. Той, хто дав їм назву, такий собі Осман, син якогось Ертогрула, був вождем безіменної ватаги біженців, незначущого уламка від людської катастрофи, закинутого на найдальші околиці світового ісламу могутнім натиском монгольської хвилі, коли вона накопилася на північно-східну прикордонну смугу іранського суспільства з глибини Великого Євразійського степу. Останні правителі з династії анатолійських Сельджуків дали тим нещасним біженцям — предкам наступних османів — смужку території на північно-західній околиці Анатолійського плоскогір'я, де володіння сельджуків межували з тими, які на той час ще утримувала Візантійська імперія і які тяглися понад азіатським узбережжям Мармурового моря. Отже прибульцям дісталися передові позиції, слушно названі «султан еню» — бойовий фронт султана. Ті османи, мабуть, заздрили частю караманів, але жebraки не мають вільного вибору. Осман змирився з долею і заходився розширяти кордони своїх володінь коштом православно-християнських сусідів, відразу намітивши собі першу здобич — візантійське місто Бруса. Йому знадобилося аж дев'ять років (1317—1326 рр. по Р.Х.), щоб захопити Брусу, але османи мали всі підстави назвати себе ім'ям свого першого султана, бо саме Осман заклав підвалини Оттоманської імперії.

Через тридцять років після падіння Бруси османи вже закріпилися на європейському узбережжі Дарданелл, і саме в Європі судилося їм досягти верховин могутності. Одначе ще до кінця того ж таки сторіччя вони мимохідь підкорили караманів та інші тюркські спільноти Анатолії, водночас кинувши свої головні сили на завоювання сербів, греків та болгар.

Так проявився стимул політичного кордону, бо аналіз попередньої історичної епохи показує, що первісний осідок османів у Анатолії, з якого вони почали свої успішні завойовницькі операції, не мав жодних географічних ознак, що сприяли б вихованню героїв, тобто нічим особливим не відрізнявся від місця оселення мало активних і цілком заслужено забутих караманів, — я маю на увазі географічні характеристики, які могли б дати авторові підстави розглянути землі «султан-еню» в першому параграфі цього розділу. Якщо ми оглянемося назад у ті часи, коли сюди ще не вторглися

турки-сельджуки в третій чверті одинадцятого сторіччя християнської ери й Анатолія цілком входила до Східної Римської імперії, то з'ясуємо, що територія, згодом захоплена караманами, майже повністю вкладається в кордони колишньої округи Анатолійського Армійського Корпусу, який у ранню добу історії православно-християнського світу посідав провідне місце у війську Східно-Римської держави. Одне слово, східно-римські попередники караманів у окрузі Коніг грали в Анатолії ту саму провідну роль, яка пізніше перейшла до османських жителів території «султан-еню» — і причина тут очевидна. За тих давніших часів регіон Коніг був прикордонною провінцією Східно-Римської імперії, що стояла вічна-віч з Арабським халіфатом, тоді як територія, згодом захоплена турками-османами, в ту добу тішилася всіма перевагами спокійного життя в самому центрі держави.

У світі руського православного християнства

Ми виявляємо тут, як і всюди, що життєва снага суспільства мала тенденцію послідовно концентруватися то в одній прикордонній смузі, то в іншій залежно від того, як змінювалися за силою та інтенсивністю зовнішні тиски. Руським регіоном, у якому насамперед закоренилася православно-християнська цивілізація в часи її первісного поширення за Чорне море та через Євразійський степ із Константинополя, був верхній басейн Дніпра. Жителі східної прикордонної смуги, які розширювали свої території в тому напрямку коштом первісних поганських фінських племен, оселених у лісах Північного Сходу, перенесли її в дванадцятому сторіччі у верхній басейн Волги. Одначе незабаром осідок життєвої снаги змістився вниз по Дніпру, де доводилося давати відсіч потужному натиску кочовиків з Великого Євразійського степу. Цей несподіваний натиск, що розпочався походом на Русь монгольського хана Батия в 1237 р. по Р.Х., виявився дуже сильним і довготривалим. І вельми цікаво відзначити, що у й цьому випадку, як і в інших, виклик надзвичайної сили породив відгук надивовижу своєрідний і сповнений муготної творчої снаги.

Цей відгук проявився в утворенні нового суспільного прошарку, який організував своє життя в такий новий і незвичний спосіб, що це надало змогу осілому суспільству вперше за свою історію не тільки вистояти в боротьбі проти євразійських кочовиків, не тільки покарати їх раз чи двічі за допомогою короточасних месницьких походів, а перемогти їх уже по-справжньому: відвоювати в номадів територію і змінити її ландшафт, перетворивши кочові пасовиська на селянські ниви, а стійбища — на осілі села. Козаки, які здійснили цей безпрецедентний подвиг, були жителями прикордонної смуги руського православно-християнського світу, загартованими у вогні постійних збройних сутичок з євразійськими кочовиками («Золотою Ордою», створеною ханом Батием), що тривали не менш як два

століття. Назву «козаки», що стала легендарною, вони завдячують ворогам; тюркським словом «казак» називали степових розбійників, людей, котрі не підкорялися владі «законних» володарів степу¹. Розкидані на величезній території козацькі громади, які — перед своєю загибеллю у вогні Російської комуністичної революції 1917 року — заселяли смугу, що тяглася через усю Азію, від Дону до Уссурі, походили від однієї материнської громади — січового товариства дніпровських козаків.

Ці первісні козаки утворювали напівчернецьке військо братство, маючи спільні риси з еллінським братством воїнів-спартіатів та з орденами рицарів-хрестоносців. Ведучи нескінченну і безперервну війну проти кочовиків, вони дійшли до розуміння, що, коли цивілізація хоче домогтися успіху в боротьбі з варварами, вона мусить удатися до іншої зброї і до інших засобів, аніж ті, якими користуються вороги. Як ото будівничі сучасних західних імперій подолали своїх примітивних супротивників, застосувавши проти них найпотужніші ресурси індустріального суспільства, так і козаки перемогли кочовиків завдяки набагато вищій культурі обробітку землі. І як ото сучасні військові штаби західних цивілізацій позбавили племена номадів найменшої можливості успішно воювати на власній території, випередивши їх у рухливості завдяки таким технічним досягненням, як поїзди, автомобілі та літаки, так і козаки винайшли свій спосіб блокувати військову потугу кочовиків — вони захопили річки, єдину деталь природного ландшафту, якої кочовики не освоїли і яка була їм не на користь, а на шкоду. Для кочових вершників річка становила важко подолану перешкоду, а користуватися нею для транспортних пересувань вони не вміли, тоді як руський селянин і лісоруб був чудово обізнаний у річковій навігації. Отож і козаки, навчившись не поступатися своїм кочовим супротивникам у вмінні їздити верхи, не забули й про свій досвід плавати по річках, і саме на човнах, а не в кінському сідлі добулися вони до своєї головної мети — панування над Євразією. З Дніпра вони переправилися на Дон, з Дону — на Волгу. Звідти в 1586 році вони перейшли через вододіл між Волгою та Об'ю і на 1637 рік сибірські водні шляхи вивели їх на Тихоокеанське узбережжя — до Охотського моря.

В те саме сторіччя, коли козаки отак переможно відреагували на тиск кочовиків із південного сходу, головну потугу зовнішнього тиску прийняв на себе другий кордон, куди й перемістився центр руської життєвої снаги. В сімнадцятому сторіччі християнської ери, уперше за свою історію, Русь відчула грізний натиск західного світу. Польське військо на цілих два роки (1610—1612) захопило Москву,

¹ Цікаво, що тюркське значення слова «казак» майже збігається зі значенням ірландського слова «торі». Але в своєму прямому значенні «казак» означає «копач», наприклад, підкорений хлібороб, який сплачує володареві степу данину і який, звичайно ж, не в захваті від свого залежного становища. Іншими словами, «казак» — це Каїн із легенди про Каїна та Авеля, легенди, явно складеної на основі кочівницького світогляду (див. далі с. 174—175).

а незабаром по тому шведський король Густав-Адольф відтіснив Росію від Балтійського моря, заволодівши всім його східним узбережжям, від Фінляндії до північного кордону Польщі, який у ті часи проходив за кілька миль від Риги. Та тільки-но закінчилося сторіччя — як Петро Великий відповів на західний тиск заснуванням на відвойованій у шведів території Петербурга в 1703 р. і в стилі західних морських держав підняв над Балтійським морем прапор російського військового флоту.

В західному світі — проти материкових варварів

Повернувшись у історію нашої західної цивілізації, ми виявимо, що спочатку — і цілком природно — найпотужніший зовнішній тиск вона відчувала на своїх східних, тобто континентальних кордонах, які відокремлювали її від варварів, що населяли Центральну Європу. Цей кордон наша цивілізація не тільки переможно захистила, а й постійно просувала його на схід доти, доки варвари зникли зі сцени подій. Після чого західна цивілізація на своїх східних рубежах увійшла в контакт уже не з варварами, а з цивілізаціями-суперниками. Далі ми наведемо приклади стимульного впливу прикордонного тиску лише з початкового етапу цієї історії.

На першій фазі західної історії ефект-стимул материкових варварів проявився у виникненні нової суспільної структури, ще напівварварського Франкського королівства. Династія Меровінгів, яка спочатку правила цією державою, була повернута обличчям у римське минуле, але наступні правителі, Каролінги, дивились уже в майбутнє. Бо хоч вони й оживили на короткий час привид Римської імперії, вони звернулися до нього — в дусі вигуку «*Debout les morts!*» * — тільки, щоб він допоміг живим у виконанні їхніх завдань. Але в якій же частині франкських володінь на зміну байдужим і ледачим Меровінгам прийшли діяльні й упевнені в собі Каролінги? Не у внутрішніх регіонах, а на кордоні; не в Нейстрії (приблизно еквівалент Північної Франції), на землі, удобреній стародавньою римською культурою і захищеній від варварських наскоків, а в Австразії (Рейнська область), на території, яка прикривала римський кордон і на яку безпосередньо насідали сакси, що жили в північноєвропейських лісах, та авари — кочовики з Великого Євразійського степу. Силу стимулу, що діяв унаслідок цього зовнішнього тиску, можна виміряти тільки досягненнями Карла Великого, його вісімнадцятьма кампаніями проти саксів, або тим, як він з корінням винищив аварів, або «каролінгським Відродженням», що стало одним з перших виплесків культурної та інтелектуальної енергії нашого західного світу.

Австразійська реакція на стимул тиску з боку материкових варварів не стала завершальним актом. Її продовження ми знаходимо

* «Встаньте, мертві!» (Фр.).

в саксонській реакції, яка досягла апогею трохи менше ніж через два століття і сприяла успіхам Оттона Першого. Визначним досягненням діяльності Карла Великого було приєднання варварів-саксів до світу західного християнства; цим своїм успіхом він підготував ґрунт для переміщення кордону далеко на схід, після чого центр життєвої снаги імперії перейшов від переможної Австразії до завойованої Саксонії. В часи Оттона той самий стимул викликав у Саксонії реакцію, аналогічну тій, що в добу Карла Великого пробудилася в Австразії. Оттон розгромив вендів, як Карл Великий раніше розгромив саксів, і після цього кордони західного християнства стали неухильно посуватися далі й далі на схід.

В тринадцятому й чотирнадцятому сторіччях процес вестернізації останніх варварів, які ще лишалися на материку, тривав, але вже не під проводом спадкових монархів, котрі б, як Карл Великий або Оттон, привласнювали собі титул римського імператора, а за допомогою двох нових інституцій: міста-держави і військового чернечого ордену. Міста Ганзи та тевтонські рицарі спільними зусиллями пересунули кордони західного християнства від Одера до Двіни. То був останній спалах дуже давнього конфлікту, і ще до завершення чотирнадцятого сторіччя материкові варвари, які протягом трьох тисяч років тиснули на кордони трьох цивілізацій, що приходили на зміну одна одній, мінойської, еллінської та західної, були стерті з лиця землі. Близько 1400 р. по Р.Х. світ західного християнства і православно-християнський світ, які ще недавно були повністю ізольовані один від одного, бо між ними лежала територія, заселена ордами варварів, опинилися в безпосередньому сусідстві по всій континентальній лінії, від Адріатичного моря до Північного Льодовитого океану.

Цікаво буде простежити, як на цьому рухливому кордоні між цивілізацією, що просувалася вперед, і варварством, яке відступало, зміна напрямку тиску, що відбувалася безперервно, відколи Оттон Перший взявся за справу, почату Карлом Великим, супроводилася переносом центру виникнення стимулу, поки тривав контрнаступ західнохристиянського суспільства. Наприклад, Саксонське герцогство після Оттонових перемог над венедами зазнало того самого занепаду, що й Австразія на два сторіччя раніше, після того як Карл Великий здолав саксів. Саксонія втратила провідну роль у 1024 р. по Р.Х. і через шістьдесят років розпалася на частини. Але імперська династія, що прийшла на зміну Саксонській, не виникла в прикордонній смузі, яка швидко зміщувалася на схід, на відміну від Саксонської династії, що була утворилася на сході від Каролінгської. Натомість Франконська династія і всі наступні, які носили імперський титул — Гогенштауфени, Люксембурги і Габсбурги, — виникали на тій або іншій притоці Рейну. Далекий тепер кордон не передавав свого стимулу цим наступним імперським династіям, і не дивно, що, попри велич окремих індивідів-імператорів — таких як Фрідріх Барбаросса, — імперська влада, починаючи з другої половини одинадцятого сторіччя, стала невпинно хилитися до занепаду.

Одначе імперія, яку був воскресив Карл Великий, вижила, перетворившись уже на привид привида, переставши бути і «Священною», і Римською, і Імперією,—вижила для того, аби ще раз зіграти визначальну роль у політичному житті західного суспільства. Вона змогла поновити свою життєздатність завдяки тому факту, що в самому кінці Середніх Віків ціла серія династичних угод та випадковостей привела на австрійський трон Рейнський рід Габсбургів, де йому незабаром довелося зіткнутися з новою проблемою зовнішнього тиску на кордон і шукати відповіді на той виклик. До цієї теми ми й переходимо.

У західному світі — проти Оттоманської імперії

По-справжньому наступ оттоманських турків на західний світ почався з війни між османами та Угорщиною, яка тривала майже сто років і досягла свого апогею в 1526 р. по Р.Х., коли після страхотливої поразки в битві під Могачем середньовічне королівство Угорщина перестало існувати. Угорщина захищалася відчайдушно під проводом Івона Гуняді та його сина Матяша Корвіна і виявлялася найупертішим супротивником з тих, яких досі доводилося перемогати османам. Та незважаючи на те, що Угорщина укріпила свої позиції, увійшовши з 1490 року до спілки з Богемією, воєнна перевага турків була така велика, що вести цю боротьбу Угорщині виявилося над силу. Розв'язка настала в битві під Могачем; і лише катастрофа такого грандіозного масштабу призвела до того психологічного шоку, що примусив рештки Угорщини разом з Богемією надовго віддатися під опіку монаршої династії Габсбургів, які правили Австрією від 1440 р. по Р.Х. Це державне об'єднання проіснувало майже чотириста років і розпалося лише в тому ж таки 1918 році, який став свідком краху Оттоманської держави, котра завдала динамічного удару під Могачем чотири століття тому.

Справді, від самого заснування Дунайської монархії Габсбургів її успіхи й невдачі були нерозривно пов'язані з успіхами та невдачами ворожої держави, чий натиск призвів до її утворення. Героїчна доба Дунайської монархії хронологічно збігається з тим періодом, коли оттоманський тиск на захід був особливо потужний. За початкову дату згаданої вище героїчної доби можна взяти першу невдачу облогу оттоманським військом Відня в 1529 році, а за кінцеву — другу облогу, яку турки провадили в 1682—1683 рр. У тих двох найтяжчих випробуваннях австрійська столиця зіграла ту саму роль у відчайдушній боротьбі західного світу проти оттоманського нападу, яку зіграв Верден у французькому опорі німецькій офензиві у війні 1914—1918 рр. Обидві облоги Відня стали поворотними пунктами в оттоманській військовій історії. Невдача першої зупинила хвилю оттоманської навали, яка затопила Дунайську долину ще століття тому, і карта засвідчує те, чому важко повірити, не переко-

навшись у цьому на власні очі, а саме: Відень лежить далі, аніж на півдорозі від Константинополя до Па-де-Кале. Невдача другої облоги стала початком відпливу, який тривав, попри перерви та флуктуації, аж поки турецький кордон не перемістився від південно-східних передмість Відня, де він пролягав від 1529-го до 1683 року, до північно-західних околиць Адріанополя.

Втрати Оттоманської імперії не стали, проте, надбаннями Дунайської монархії Габсбургів, бо її героїчна доба закінчилася з початком занепаду її головного ворога. Крах Оттоманської держави, звільнивши поле в Південно-Східній Європі для інших сил, водночас зняв з Дунайської монархії тиск, який стимулював її життєву снагу. Дунайська монархія стала занепадати разом з державою, чиї удари колись і спричинили її утворення, і кінець кінцем розділила долю імперії османів.

Якщо ми скинемо поглядом на Австро-Угорську імперію в дев'яtnадцятomu сторіччі, коли страшний раніше турок перетворився на «європейського хирляка», ми виявимо, що тепер вона терпіла від двох причин. По-перше, вона перестала бути прифронтовою державою; а по-друге, її наднаціональна суть, яка проявила себе ефективним зряддям проти оттоманського виклику в шістнадцятomu, сімнадцятomu сторіччях, перетворилася на камінь спотикання для модних націоналістичних ідеалів тієї історичної доби. Останнє сторіччя свого існування Габсбурзька монархія провела в спробах — приречених на повну невдачу — перешкодити неминучому перегляду мапи на націоналістичних засадах. Змушена відмовитися від гегемонії над Німеччиною і віддати свої італійські території, Австро-Угорська монархія коштом цих поступок спромоглася подовжити термін свого існування, якийсь час живучи поруч із новою Германською імперією та новим Італійським королівством. Прийнявши австро-угорським Ausgleich * 1867 року та його астро-польське доповнення стосовно Галичини, Габсбурзька династія зуміла ототожнити власні інтереси з національними інтересами мадяр та поляків, а також німецького елемента в своїх володіннях. Але вона не зуміла чи не змогла дійти згоди зі своїми румунами, чехами, словаками та народами, що населяли Югославію, і пістолетні постріли в Сараєво стали першим сигналом до цілковитого зникнення Габсбурзької монархії з європейської мапи.

Наостанок скиньмо поглядом на те, як по-різному поводитися повоєнна Австрія і повоєнна Туреччина. З війни 1914—1918 рр. вони обидві вийшли республіками, звільнившись від імперських надбань, які колись перетворили їх на сусідів і на суперників. Але на цьому аналогія закінчується. Австрійці з усіх п'яти народів, що опинилися в становищі переможених, зазнали найтяжчої поразки і цілком змирилися зі своєю долею. Новий європейський лад вони сприйняли пасивно, з глибоким смиренням і водночас із глибоким жалем. І навпаки, турки були єдиним серед п'ятьох переможених

* Угоду, замирення (нім.).

народів, що знову взявся за зброю, менше ніж через рік після замирення; виступивши проти держав-переможців, вони успішно домоглися кардинального перегляду статей мирного договору, який ті намагалися їм накинути. Вчинивши так, турки ніби повернулися в свою молодість і самі взяли до рук власну долю. Тепер вони воювали не під прапорами занепакої оттоманської династії, щоб утримати ту чи ту провінцію вмирущої імперії. Покинуті своєю династією напризволяще, вони знову мусили вести прикордонну війну під проводом вождя, обраного за його заслуги, як їхній перший султан Осман, і метою цієї війни було не розширення своєї території, а її збереження. Поле битви під Ін-Еню, де відбулися вирішальні події греко-турецької війни 1919—1922 рр., лежить у межах первісної батьківщини, яку останній Сельджук надав у користування першому з Османів шістсот років тому. Колесо історії зробило повний оберт.

У західному світі — на його західних кордонах

На світанку своєї історії наше західне суспільство зазнавало тиску не тільки вздовж материкового східного кордону, а й на трьох західних фронтах: тиск так званого «Кельтського Поясу» на Британських островах та в Бретані, тиск скандинавських вікінгів на Британських островах та вздовж Атлантичного узбережжя материкової Європи і тиск сирійської цивілізації, представленої мусульманськими завойовниками Іберійського півострова. Спершу ми розглянемо тиск Кельтського Поясу.

Яким чином боротьба за існування між примітивними і недовговічними варварськими князівствами так званої Гептархії призвела до появи двох передових і сталих держав, що увійшли як повноправні члени до західної політичної родини? Якщо ми уважно проаналізуємо процес, завдяки якому на зміну Гептархії прийшли королівства Англії та Шотландії, ми з'ясуємо, що визначальним фактором на кожній його стадії був відгук на той чи той виклик, спричинений зовнішнім тиском. Генезу Шотландського королівства можна простежити назад у часі до виклику, кинутого англосакському князівству Нортумбрії піктами і скоттами. Нинішня столиця Шотландії була заснована Едвіном Нортумбрським (чиє ім'я вона досі носить) як прикордонна фортеця Нортумбрії для захисту проти піктів, що жили на протилежному березі затоки Ферт-оф-Форт, та проти бриттів Стресклайда. Виклик було кинуте, коли пікти та скотти захопили Едінбург у 954 р. по Р.Х., після чого примусили Нортумбрію віддати їм усю територію Лотіана. Ця поступка зробила нагальною таку проблему: чи збереже ця втрачена для західнохристиянського світу територія свою західнохристиянську культуру, незважаючи на зміну політичної влади, чи піддасться чужій «далекозахідній» культурі своїх кельтських завойовників? Але Лотіан і на думці не мав піддаватися, навпаки, відповів на

виклик тим, що полонив своїх завойовників, як завойована Греція колись полонила Рим.

Культура підкореної території так припала до вподоби королям скоттів, що вони зробили Едінбург своєю столицею й поводитися так, ніби Лотіан був їхньою батьківщиною, а Верховини — чужою землею, приєднаною до їхніх володінь. Внаслідок цього східне узбережжя Шотландії аж до Морі-Ферта було колонізоване, а «межа верховин» відсунута далі в гори поселенцями англійського походження з Лотіана, і відбувалося це під протекцією кельтських правителів і коштом кельтського населення, з якого, власне, й походили королі скоттів. Тоді ж таки відбулася парадоксальна зміна значення виразу «шотландська мова», яким відтоді стали називати англійську говірку, поширену в Лотіані, замість гельського діалекту, що ним розмовляли первісні скотти. Отже, остаточним результатом завоювання Лотіана скоттами та піктами стало не переміщення північно-західного кордону західнохристиянського світу на південь, від Форту до Твіду, а просування його на північ, аж поки в орбіту західного християнства потрапила вся територія Британських островів.

Ось так завойований клопоть одного з князівств англійської Гептархії став ядром нинішнього Шотландського королівства, і тут важливо відзначити, що клаптем Нортумбрії, якому судилося здійснити цей подвиг, стала прикордонна смуга між Твідом і Фортом, а не внутрішня область між Твідом і Хамбером. Якби котрийсь освічений мандрівник відвідав Нортумбрію в десятому сторіччі напередодні завоювання Лотіана піктами та скоттами, він напевне сказав би, що Едінбург не має великого майбутнього і що, коли якось нортумбрійському місту і судилося стати постійною столицею «цивілізованої держави», то нею стане Йорк. Розташований посеред найбільшої в Північній Британії розораної рівнини, Йорк уже встиг побувати в ролі військового центру римської провінції, потім став релігійним центром, а зовсім недавно — столицею недовговічного скандинавського королівства «датських законів». Але в 920 р. по Р.Х. воно потрапило у васальну залежність від короля Уессексу, і після цього Йорк опустився до рівня англійського провінційного міста; і сьогодні лише незвично великі розміри Йоркширу порівняно з іншими англійськими графствами нагадують про те, що його головному місту колись усміхалася ліпша доля.

Яке ж гептархійське князівство з розташованих на південь від Хамбера мало взяти на себе провідну роль і утворити ядро майбутнього королівства Англії? Легко помітити, що у восьмому сторіччі християнської ери перед у цьому змаганні вели не князівства, розташовані найближче до континенту, а Мерсія і Уессекс, які стояли віч-на-віч із непідкореними кельтами, що жили в Уельсі та в Корнуоллі. Можна також відзначити, що в першому крузі цього змагання Мерсія вирвалася далеко вперед. Мерсійський король Оффа мав у своєму розпорядженні значно потужніші військові сили, ніж будь-який з тогочасних королів Уессексу, бо тиск з Уельсу на

Мерсію був сильніший, аніж тиск Корнуоллу на Уессекс. Хоча опір «західних валлійців» у Корнуоллі залишив невмируще відлуння в легенді про короля Артура, цей опір, одначе, західні сакси, мабуть, здолали відносно легко. Зате потужність кельтського тиску на Мерсію засвідчує, по-перше, філологія самою назвою «Мерсія» (тобто «прикордонна смуга»), і, по-друге, археологія — залишками великого земляного валу, що тягнуться від гирла-лиману Ді до гирла-лиману Северна і носять назву «Дамба Оффи». На тому історичному етапі виглядало так, що майбутнє усміхається Уессексові, а не Мерсії. Проте в дев'ятому сторіччі, коли виклик «кельтського поясу» був заглушений новим і набагато могутнішим викликом з боку Скандинавії, шанси сторін помінялися. Цього разу Мерсія не здобулася на достойний відгук, тоді як Уессекс під проводом Альфреда відповів з тріумфальним успіхом і тому став ядром історичного королівства Англія.

Скандинавський тиск на океанське узбережжя західного християнського світу спричинив не тільки зрощення Гептархії під правлінням роду Сердіків в королівство Англія, а й до утворення під орудою дому Капетів з напівзабутих уламків західної частини імперії Карла Великого королівства Франція. Перед лицем такого тиску Англія знайшла свою столицю не у Вінчестері, колишній столиці Уессексу, близькій до валлійської прифронтової смуги, але досить віддаленій від скандинавської небезпеки, а в Лондоні, який витерпів усі знегоди тогочасної боротьби і який, можливо, забезпечив вирішальний поворот у багаторічній битві, коли в 895 р. по Р.Х. відбив спробу датської армади піднятися вгору по Темзі. Так само й Франція зробила своєю столицею не Лаон, осідок останніх Каролінгів, а Париж, який прийняв на себе головний удар, коли під проводом батька першого з Капетингів зупинив вікінгів, не дозволивши їм піднятися у верхів'я Сени.

Таким чином відгук західного християнського світу на морський виклик Скандинавії призвів до утворення двох нових королівств — Англії і Франції. Надалі в процесі здобуття переваги над своїми головними супротивниками французький і англійський народи викували могутній військовий та суспільний інструмент феодального ладу, а англійці ще й надали художнього виразу емоційному досвіду своїх випробувань, створивши новий яскравий букет епічної поезії, фрагмент якої зберігся у вигляді поеми: «Балада про битву під Малдоном».

Ми мусимо також відзначити, що Франція повторила в Нормандії досягнення англійців у Лотіані, перемігши скандинавських завойовників Нормандії і перетворивши їх на рекрутів цивілізації підкореного народу. Трохи більше ніж через століття після того як Роллон та його побратими уклали з королем Каролінгської гілки Карлом Простакуватим угоду, за якою їм дозволено оселитися на північному узбережжі Франції (912 р. по Р.Х.), їхні нащадки вже розширили кордони західного християнського світу в Середземномор'ї коштом православного християнства та ісламу і принесли справжнє

світло західної цивілізації, яке на той час осявало Францію, в ост-ривні королівства Англії та Шотландії, які доти ще животіли в су-тінках. Фізіологічно завоювання норманнами Англії можна розгля-дати як кінцеве завершення колишніх нездійснених амбіцій варва-рів-вікінгів, але з погляду культури подібне ототоження позбавле-не найменшого глузду. Норманни зреклися свого скандинавського поганського минулого і прийшли до Англії не для того, щоб зруйну-вати там західнохристиянський лад, а щоб удосконалити його. На полі битви під Гастінгсом, коли норманський воїн-менестрель Тайлефер помчав назустріч ворогам у першій лаві норманських рицарів, то мова, яка злітала з його уст, була не норвезькою, а фран-цузькою, і співав він не Сагу про Сігурда, а Пісню про Роланда. Якщо західнохристиянська цивілізація з такою легкістю полонила скандинавських завойовників на своїй власній території, то не дивно, що згодом вона спромоглася витіснити «недоношену» скан-динавську цивілізацію із її прабатьківщини— тобто із самої Сканди-навії. Ми ще повернемося до цього питання, коли розглянемо в по-рівняльному плані кілька «недоношених» цивілізацій.

Ми залишили наприкінці зовнішній тиск, який виник значно раніше, ніж інші, перевершив усі інші за силою і здавався страхітливим у своїй потужності порівняно з нашою слабосилою цивіліза-цією, яка тоді ще не вийшла з коліски. То була така могутня сила, що, як вважає Гіббон, вона мало не викинула наше західне суспіль-ство на звалище «недоношених» цивілізацій¹. Шалений арабський натиск на несформовану цивілізацію Заходу був одним із інцидентів у завершальній фазі реакції сирійського суспільства проти тривалого господарювання еллінів на сирійській території; бо, взявши на себе місію поширення ісламу, араби не знали спочинку, поки не поверну-ли сирійському суспільству всі його колишні володіння, аж до най-дальших кордонів. Не задовольнившись відновленням у вигляді Арабської імперії сирійської світової держави, роль якої колись зіграла перська держава Ахеменідів, вони пішли далі й заходилися відвойовувати стародавні фінікійські території — тобто колишні карфагенські колонії в Африці та в Іспанії. Просуваючись у другому напрямку по слідах Гамількара та Ганнібала, вони не тільки пе-реправилися в 713 р. по Р.Х. через Гібралтарську протоку, а й пере-валили через Піреней; правда, вони не повторили Ганнібалового переходу через Рону та через Альпи, але дісталися туди, де Ганні-бал ніколи не був, і донесли свої бойові короги до Луари.

Коли дід Карла Великого на чолі франкського війська завдав арабам поразки в битві під Туром у 732 р. по Р.Х., та подія, безпе-

¹ «У своєму переможному поході вони здолали понад тисячу миль, від Гібрал-тарських Скель до берегів Луари; якби сарацини здійснили ще одну таку воєнну експедицію, вони дійшли б до кордонів Польщі й до верховин Шотландії... можливо, нині в Оксфорді вивчали б коран, і з його кафедр доводили б обрізанним студентам святість і правдивість Магометових одкровенень». (Gibbon E. The History of the Decline and Fall of the Roman Empire, ch. III.— Гіббон Е. Історія занепаду та падіння Римської імперії.— Розд. III.).

речно, була однією з найвирішальніших у світовій історії, бо західна реакція на сирійський тиск, яка вперше проявилася саме в тій битві, набирала сили і збільшувала свою потенційну потугу на цьому фронті, аж поки через сім-вісім сторіч її натиск викинув португальський авангард західного християнства з Іберійського півострова, через океан і навколо Африки, до Гоа, Малакки та Макао, а кастильський авангард — через Атлантичний океан до Мексики, і через Тихий — до Маніли. Ці іберійські першопрохідці зробили незрівнянну послугу західному християнству. Вони розширили обрії, а отже, потенційно, і володіння суспільства, яке вони репрезентували, аж поки воно охопило всі заселені людьми землі і всі судноплавні моря-океани на земній кулі. В першу чергу саме завдяки тій іберійській енергії західне християнське суспільство випустило паросток, — як те гірчичне зерно з відомої притчі, — що перетворився на розлоге дерево, у вітті якого оселилися і знайшли прихисток усі нації та народи землі.

Той факт, що іберійська християнська енергія була розбуджена стимулом натиску маврів, підтверджується тим, що ця енергія вичерпалася відразу, як тільки припинився тиск. І вже в сімнадцятому сторіччі португальці та кастильці випхали з Нового Світу, який вони відкрили і створили, нахабні новоприбульці — голландці, англійці та французи — з транспіренейських регіонів західного християнського світу, і ця поразка за морем збіглася в часі з усуненням історичного стимулу на своїй батьківщині через викорінення шляхом різанини, вигнання або примусового навернення в християнство так званих «морисків», які ще лишалися на півострові.

Схоже на те, що відносини іберійських прикордонних держав із маврами нагадували відносини між Дунайською монархією Габсбургів та турками-османами. Кожне з них зберігало життєву снагу, поки тиск був могутнім, а потім, як тільки тиск послабився, всі вони — і Іспанія, і Португалія, і Австрія — швидко занепали в силі і втратили провідне становище серед держав-суперниць свого західного світу.

§ 5. СТИМУЛ ГНОБЛЕННЯ

Культіві ковалі і сліпі поети

Коли жива істота скривджена порівняно з іншими представниками свого роду внаслідок втрати певного органу або відчуття, вона, як правило, відповідає на це лихо, вдосконалюючи якийсь інший орган або вигострюючи інше чуття, аж поки здобуває перевагу над подібними до себе в цьому іншому полі активності і в такий спосіб надолужує втрачене в першому. Сліпі, наприклад, володіють куди гострішим чуттям дотику, аніж люди, спроможні бачити предмети очима. За цією ж такою аналогією, коли в людському суспільстві якась група чи клас зазнає гноблення справедливого чи неспра-

ведливого, з власної вини чи з вини інших членів суспільства, в якому вона живе, — вона схильна відповідати на утиски або цілковиту заборону займатися тією чи тією діяльністю, концентруючи свої зусилля десь-інде, і домагатись там надзвичайних успіхів.

Доцільно, мабуть, почати наш розгляд з найпростішої подібної ситуації: припустімо, якась фізична вада перешкоджає певному індивідові виконувати основні обов'язки, що їх накладає на всіх своїх членів суспільство, в якому він живе. Уявімо собі, наприклад, чоловіка сліпого або кульгавого у варварському світі, де всі чоловіки повинні в разі потреби перетворюватися на воїнів. Як поведеться за таких обставин кульгавий варвар? Хоча ноги неспроможні нести його в бій, зате руки здатні кувати зброю та обладунки для товаришів, і він розвиває високу майстерність у цьому ремеслі, що робить інших членів суспільства не менш залежним від нього, ніж він залежить від них. Він стає буденним прототипом таких міфологічних персонажів, як кульгавий Гефест (Вулкан) або кульгавий Віланд (Велунд-коваль). А як поведеться варвар, коли він сліпий? Його становище видається скрутнішим, бо він не може використати руки для ковальського ремесла; однак вони здатні перебирати струни арфи, акомпануючи співу, і він використовує свій розум для складання балад про подвиги, які йому недоступні, але він легко довідається про них із невигадливих солдатських розповідей, почутих від товаришів. Він стає тим, хто наділяє безсмертям у слові, до якого небайдужий жоден воїн-варвар.

Герої дужі, доблестю вславлені,
Ще до атрідів бились і гинули,
Та не було Гомера, й ліснею
Жоден аед їх не звеличував.

Лежать вони в землі, неоплакані,
Навік пільмою смерті придавлені.
Не жив поет, який би денним
Світлом осяяв звитяги їхні¹.

Рабство

Найпоширенішою і найжорстокішою кривдою, яку людина мусила терпіти не внаслідок якогось нещасливого випадку або природженого ганджу, а від людської лютості і сваволі, було уярмлення в рабство. Скиньмо поглядом, наприклад, на величезний приплив чужоземців, що їх привозили до Італії з усіх країн середземноморського басейну й обертали на рабів протягом двох страхітливих сторіч, між війнами з Ганнібалом та запровадженням миру Августа. Умови, в яких ці чужоземні раби починали своє нове життя, ми просто не можемо собі уявити. Чимало з них були спадкоємцями

¹ Гораций. Оди. Кн. 4, вірш 9*.

* Тут витлумачено з англійського перекладу Де Вера.

культурних надбань еллінської цивілізації, і ці люди ставали свідками того, як увесь їхній духовний та матеріальний всесвіт обвалюється в них на очах, коли їхні міста грабувала орда чужинців, а на них та на їхніх співгромадян накидали налігач і тягли на ринок рабів. Інші, котрі належали до «внутрішнього пролетаріату» східних елліністичних регіонів, хоч уже й втратили свій культурний спадок, але ще не втратили здатності глибоко страждати від тих нелюдських мук, які приносить людині рабство. Стародавнє грецьке прислів'я каже: «День рабства забирає в людини половину її людського «я», і воно знайшло своє жахливе підтвердження в озвірінні римського плебсу, що походив з рабів і не міг годуватися одним хлібом, а вимагав «хліба й видовищ» (*panem et circenses*), і так було від другого сторіччя перед Різдом Христовим до шостого сторіччя християнської ери, коли сите життя закінчилось і розбещений рабством народ було стерто з лиця землі. Ці сторіччя тупого скотинячого життя, яке мало відрізнялося від смерті, були карою за нездатність відгукнутися на виклик рабства, і немає сумніву, що широка доріжка руйнувань була протоптана тими тлумами нещасливців, людей різного походження і з різним минулим, яких масово заганяли в рабство в найлихіші часи історії еллінського суспільства. Але знаходилися й такі, хто зумів відгукнутися на виклик і кому більшою чи меншою мірою щастило «творити добро».

Деякі раби ревною службою здобули велику довіру в своїх панів і стали управителями великих маєтків. І головне обійстя цезарів, навіть тоді, коли перетворилося на світову державу еллінського суспільства, управлялося цезаревими вільновідпущениками. Інші, кого пани залучали до справ і кому дозволяли мати власні заощадження, кінець кінцем купували собі за ті гроші волю й іноді навіть вибивалися в багаті підприємці. Були й такі, що, залишаючись рабами на цьому тлінному світі, у світ потойбічний відходили визнаними філософами або отцями нових церков, і високородний римлянин, який цілком слушно зневажав фальшивий авторитет якого-небудь Нарциса або нахабного скоробагачка Трімальхіона, не міг не захоплюватися погідною мудрістю кульгавого раба Епіктекта і дивом дивувався тому могутньому ентузіазмові, з яким безліч рабів та вільновідпущеників проповідували нову віру, здатну пересувати гори. Протягом п'яти сторіч, від воєн з Ганнібалом до повернення імператора Константина, римські варвари спостерігали, як у них на очах їхні раби палко сповідували свою віру — попри всі спроби відвернути їх від неї грубою силою, — аж поки сталося чудо, і вони самі перекинулися у віру своїх рабів. Бо люди, завезені сюди з далекої чужини, люди, які втратили домівку, родину, власність і, головне, волю, не бажали зрікатися своєї віри. Греки привезли із собою вакханалії, анатолійці — культ Кібели («Діани Ефеської», хеттської богині, що надовго пережила суспільство, в якому її було зачат), єгиптяни — віру в Ізиду, вавілоняни — віру в зорі, іранці — культ Мітри, сирійці — християнство. «Сирійський Оронт нині впадає в Тібр», — писав Ювенал у другому сторіччі християнської ери.

І злиття цих далеких вод засвідчило, що є межі, за якими раб невідвладний своєму господарю.

Наслідком такого злиття стало те, що занесена іззовні релігія внутрішнього пролетаріату затопила місцеві релігії панівної меншості еллінського суспільства. Якщо води зустрілися, то вони не можуть не змішатися; і коли вони змішалися, то відразу стало ясно, який струмінь потужніший, і жодна сила вже не змогла б його перепинити. Адже боги еллінського світу на той час уже втратили властиву їм колись інтимну єдність зі своїми шанувальниками, тоді як боги внутрішнього пролетаріату довели, що можуть дати своїм вірним духовний притулок і наснагу й завжди готові прийти їм на допомогу в тяжку годину скрути.

Потрапивши в таке непросте становище, римські можновладці протягом п'яти сторіч вагалися, яке з двох рішень прийняти. Чи вчинити запеклий опір проникненню в державу чужих релігій, чи самим до них прихилитися? Кожен з нових богів був чимось близький тому чи тому прошарку римської знаті. Мітра подобався воїнам, Ізіда — жінкам, небесні світила — інтелектуалам, Діоніс — еллінофілам, а Кібела — любителів ідоловірства. В 205 р. до Р.Х. посеред кризи, яку спричинила тяжка війна з Ганнібалом, римський сенат ніби передбачив навернення Константина у християнську віру, що сталося аж через п'ять століть, прийнявши з офіційними почестями магічний камінь-метеорит, заряджений божественною силою Кібели, що впав з неба і був доставлений у Рим як талісман з анатолійського Пессінуса. Через двадцять років сенатори провістили Діоклетіанові гоніння на християн, заборонивши грецькі вакханалії. Довготривала битва між богами віддзеркалювала земну боротьбу завезених з чужини рабів зі своїми римськими панами; і в цьому двобої, що відбувався водночас на землі й на небі, перемогли раби і боги рабів.

Стимул гноблення можна також проілюструвати на прикладі расової дискримінації, яка виразно проступає в індуїстському суспільстві, поділеному на касты. Ми бачимо там раси або касты, яким те або те ремесло робити забороняється, а інше — дозволено. Завезений з Африки чорношкірий раб у сучасній Північній Америці мусив терпіти, одначе, подвійне соціальне гноблення, ставши жертвою і расової дискримінації, й узаконеного рабства. Сьогодні, через вісімдесят років після того, як його друге лихо скасоване, перше давить аж ніяк не легшим тягарем на відпущену на волю людину з іншим кольором шкіри. Тут немає потреби довго розбалакувати про жадливі звірства, які чинили щодо африканських негрів білі работорговці та рабовласники, представники нашого західного суспільства; тут важливо відзначити, — і після того як ми спостерігали аналогічне явище в суспільстві еллінському, ми це відзначаємо без подиву, — що американський негр, бачачи, як на цьому світі скрізь і завжди все обертається проти нього, став шукати собі розради у світі загробному.

На страхотливий виклик нашого суспільства негр, як видається,

дає відповідь суто релігійного характеру, що в ретроспективному плані може виявитися дуже схожою на відповідь стародавнього Сходу на виклик, кинутий йому римськими завойовниками. Негр не привіз зі своєї африканської батьківщини власної предківської релігії, яка могла б полонити душі його білих співгромадян у Америці. Його примітивний суспільний спадок був таким нетривким, що розпався і розвіявся за вітром від одного лише доторку нашої західної цивілізації. Отож негр прибув до Америки духовно (як і фізично) голим; і йому довелося прикривати свою голизну тими лахами, які милостиво кинули йому поневолювачі. Негр пристосувався до свого нового соціального середовища, наново відкривши в християнстві певні первісні значення та вартості, про які наше західне суспільство давно забуло. Відкривши свою просту і вразливу душу євангельським істинам, він довідався, що Ісус був пророком, який прийшов у світ не для того, щоб утвердити владу багатих, а для того, щоб утішити вбогих і смиренних. Сирійські раби, завезені в римську Італію, здійснили колись справжнє чудо, змінивши новою живою релігією релігію давню, яка на той час уже вмерла. Можливо, негритянські раби, завезені в Америку, які там-таки прилучилися до християнства, створять ще більше чудо, воскресивши цю релігію до нового життя. З їхньою дитячою духовною інтуїцією, з їхньою здатністю безпосередньо виражати в естетичних категоріях емоційний, релігійний досвід, вони, можливо, зуміють роздмухати холодний попіл християнства, який ми їм передали, і тоді в їхніх серцях знову запалає божественний племінь. Тільки в такий спосіб — а не інакше — зможе християнство вдруге за свою історію стати живою вірою вмирущої цивілізації. Якщо Американська негритянська церква справді створить таке чудо, це буде найдинамічнішим відгуком на виклик суспільного гноблення за всю історію людства.

Фанаріоти, казанські татари і левантійці

Соціальне гноблення релігійних меншин у якійсь одній і в усіх інших відношеннях однорідній людській спільноті факт настільки відомий, що не потребує розлогих коментарів. Ми знаємо, який могутній відгук дали на цей суспільний виклик англійські пуритани в сімнадцятому сторіччі; як ті з них, котрі лишилися вдома, спершу через Палату Громад, а згодом і за допомогою «залізної» кінноти Кромвеля вивернули Англійську Конституцію зі споду на лице і забезпечили кінцевий успіх нашого експерименту парламентарного врядування, і як ті, що переселилися за море, заклали підвалини Сполучених Штатів. Але куди цікавіше розглянути кілька менш відомих прикладів, коли віра привілейована і віра всліджена сповідувалися представниками різних цивілізацій, які, проте, були об'єднані в одне політичне утворення насильницькими діями півної частини суспільства.

В Оттоманській імперії головний стовбур православного християнства дістав від завойовників чужої віри і чужої культури свою світову державу, без якої православно-християнське суспільство не могло обійтися, але само заснувати її для себе виявилось нездатне; і православним християнам довелося заплатити за свою соціальну неспроможність тим, що вони перестали бути господарями у власному домі. Мусульманські завойовники, які запровадили і підтримували Рах Ottomanica * в православно-християнському світі, вимагали плату — у формі релігійної дискримінації — за політичну послугу, яку вони надали своїм християнським підданам; і тут, як і всюди, шанувальники впослідженої віри відповіли тим, що стали фахівцями в тих сферах, якими була віднині вимушено обмежена їхня діяльність.

В старій Оттоманській імперії ніхто, крім османів, не мав права ні перебувати на державній службі, ні служити у війську, і на великих просторах Імперії навіть володіння землею та її обробіток перейшли від підкорених християн у руки мусульманських володарів. За цих обставин кілька православно-християнських народів прийшли — уперше й востаннє за свою історію — до невисловленого і, можливо, навіть добре не усвідомлюваного, але від того не менш ефективного порозуміння. Не можучи тепер ні віддаватися своїй улюбленій розвазі братовбивчих воєн, ні займатися престижними професіями, вони мовчки розподілили між собою найскромніші ремесла і як ремісники поступово закріпилися на території імперської столиці, звідки Мехмед-Завойовник цілком свідомо був повиганяв їх усіх без розбору. Волохи з румелійських верховин стали проникати в міста Імперії як торговці бакалійним товаром; греки з архіпелагу, що розмовляли по-грецькому, і туркомовні греки з материкового анатолійського Караману почали торгувати в міжнародних масштабах; албанці стали мулярами; чорногорці — воротарями і посильними; навіть буколічні болгари знайшли для себе спосіб заробітку, служачи в передмістях конюхами та городниками.

Серед православних християн, які повернулися жити в Константинополь, була одна група греків, так звані фанаріоти, стимульованих викликом гноблення до такої міри, що вони фактично зуміли піднятися на один рівень з турками і стали їхніми партнерами та потенційними заступниками в управлінні Імперією. Свою назву ця кліка шанолюбних грецьких родин запозичила від назви кварталу Фанар, розташованого в північно-західному кутку Стамбула, де оттоманський уряд дозволив селитися своїм православно-християнським підданам, улаштувавши там для них свого роду гетто. Саме туди переніс свою резиденцію екуменічний патріарх, коли церкву Святої Софії перетворили на мечеть, і в цьому нібито безперспективному притулку патріархат став збірним пунктом та знаряддям православних греків, які домоглися неабияких успіхів у ремеслах і в торгівлі. Фанаріотам були притаманні дві вельми істотні

* Оттоманський мир (латин.).

переваги. Як купці великого масштабу вони входили в комерційні зносини із західним світом і набули знання західних манер, звичаїв та мов. Як управителі справ Патріархату вони здобули велику практику і близько ознайомилися з оттоманською системою державного управління, оскільки за старої оттоманської держави патріарх був офіційним політичним посередником між оттоманським урядом і всіма його православними підданими, хоч би якою мовою вони розмовляли і хоч би в якій провінції жили. Ці два вміння допомогли фанаріотам досягти високого становища, коли внаслідок столітнього конфлікту між Оттоманською імперією та західним світом, після другої безуспішної облоги Відня в 1682—1683 рр. по Р.Х., почався безповоротний відплив османської хвилі.

Зрада воєнної фортуни внесла певні тяжкі ускладнення в оттоманські державні справи. До поразки в 1683 р. османи у своїх зносинах із західними державами завжди могли розраховувати на просте застосування сили. Занепад їхньої мілітарної потуги поставив турок перед двома новими проблемами. Тепер їм треба було домовлятися за столом переговорів із західними державами, яким вони більше не могли завдати поразки на полі битви, і доводилося зважати на почуття християнських підданих, що їх вони вже не могли тримати в покорі страху. Одне слово, їм тепер було не обійтися без досвідчених дипломатів і досвідчених адміністраторів; а необхідним для ведення таких справ досвідом, якого османи зовсім не мали, серед їхніх підданих володіли тільки фанаріоти. Отже, османи мусили знехтувати прецеденти і піти на пряме порушення засад власного режиму, передавши компетентним фанаріотам монополію на чотири високі державні посади, що були ключовими за нової політичної ситуації, яка склалася в Оттоманській імперії. Таким чином протягом усього вісімнадцятого сторіччя християнської ери політична влада фанаріотів постійно зростала, і виникало враження, що внаслідок західного тиску в Імперії може виникнути новий правлячий клас, представники якого набиралися серед жертв столітніх расових та релігійних утисків.

В кінцевому підсумку фанаріотам усе-таки не вдалося досягти вершини свого триумфу, бо наприкінці вісімнадцятого сторіччя західний тиск на оттоманське суспільство став настільки потужним, що його внутрішня структура зазнала несподіваної трансформації. Греки, які першими з підданих Оттоманської імперії увійшли в близькі стосунки із Заходом, першими ж таки підхопили новий західний вірус націоналізму — залишковий ефект суспільного струсу, що відбувся внаслідок Французької Революції. Між революційним вибухом у Франції та Грецькою війною за незалежність греки перебували під чарами двох несумісних мрій. Вони не зреклися фанаріотської амбіції заволодіти всією спадщиною османів і зберегти Оттоманську імперію як «діючий державний організм» під грецьким управлінням; і водночас вони палко прагнули створити власну суверенну незалежну державу — Грецію, яка була б цілком грецькою, як Франція є французькою. Несумісність цих двох праг-

нень наочно проявилася в 1821 р., коли греки спробували здійснити обидва водночас.

Коли фанаріот князь Іпсіланті перейшов через Прут зі своєї російської бази, щоб захопити престол Оттоманської імперії, а вождь маніотів Петро Бей Мавроміхаліс спустився зі своєї гірської фортеці в Мореї з метою відвоювати незалежність для Греції, то результат такої подвійної авантюри неважко було передбачити заздалегідь. Узавшись за зброю, греки поклали край мрії фанаріотів. Очеретина, на яку османи спиралися понад століття, порізала їм руку, і вони так розлютились на цю чорну невдячність, що рознесли свій зрадницький штаб на друзки і надалі вирішили за будь-яку ціну опиратися тільки на власні ноги. На воєнну виправу князя Іпсіланті османи відповіли тим, що одним ударом розрубали вигадливе мереживо влади, яке фанаріоти мирно виплітали для себе від 1683 року. І то був перший крок у викоріненні всього не-тюркського елемента з решток території, що залишилися від Оттоманської імперії,— процес, який досяг свого апогею, коли в 1922 році православно-християнську меншину вигнали з Анатолії. Отже, перший вибух грецького націоналізму викресав першу іскру націоналізму турецького.

Отже, фанаріотам так і не вдалося домогтися для себе ролі «старшого партнера» в Оттоманській імперії, ролі, яка, здавалося, їм судилась. Однак той факт, що вони мало не досягли вершини, свідчить про ту силу, з якою вони відгукнулися на виклик гноблення. Історія їхніх взаємин з османами взагалі може правити за яскравий приклад суспільного закону «виклик-і-відгук»; й антитезу між греками й турками, яка привертала до себе стільки уваги й пробудила стільки упереджень, можна пояснити лише в цих термінах, а не на підставі расових чи релігійних розбіжностей, на яких так наполягали обидві сторони в популярній полеміці. І тюркофіли, і грекофіли погоджуються на тому, що пояснюють історичну різницю в етосі між християнами-греками і мусульманами-турками якоюсь глибоко закоріненою властивістю раси або якимсь незгладимим тавром релігії. Вони розходяться лише в тому, що в кожному випадку приписують цим невідомим властивостям цілком протилежні вартості. Грекофіл постулює природжену добродетель у грецькій крові та в православному християнстві і природжену порочність у турецькій крові та в ісламі. Тюркофіл просто міняє місцями добродетель і порочність. Але спільне припущення, на якому ґрунтуються ці обидва погляди, суперечить очевидним фактам.

Наприклад, у питанні фізичної раси немає жодних підстав сумніватися, що кров тих тюрків, яких Ертогул привів із Центральної Азії, становить у крові сучасних турків мізерну домішку. Оттоманський турецький народ сформувався в націю, асимілювавши православно-християнське населення, посеред якого османи жили протягом останніх шістьох сторіч. Расова різниця між двома народами на сьогодні, по суті, цілком стерлася.

Якщо наведені міркування спростовують апріорне расове пояснення греко-турецької антитези, то апріорне релігійне пояснення ми можемо спростувати, кинувши погляд на інший тюрко-мусульманський народ, який живе і довго жив за умов, що нагадують не умови життя оттоманських турків, а умови колишніх греко-православних підданих імперії. На Волзі існує тюрко-мусульманська спільнота, відома під назвою казанських татар, які протягом кількох століть були підданими православно-християнського російського уряду і терпіли майже те саме расове та релігійне гноблення під цим чужим режимом, яке терпіли православні християни в державі османів. А що то, власне, за народ, оті казанські татари? Ми читаємо, що вони «відзначаються тверезим способом життя, чесністю, ощадливістю і працелюбністю... Головне заняття казанського татарина — ремісництво... Він варить мило, виробляє прядиво і тче полотно... З нього дуже добрий швець і машталір... До кінця шістнадцятого сторіччя мечеті в Казані були заборонені, і татари муслили жити в окремому кварталі, але поступово чисельна перевага мусульман стала очевидною»¹.

У своїх істотних деталях цей опис тюркського населення, яке терпіло кривди від росіян за царської влади, міг би бути описом православних християн, які терпіли утиски від турків у зоряні часи Оттоманської імперії. Один і той самий досвід гноблення, яке доводилося терпіти за свою віру, був провідним фактором у розвитку обох спільнот; і за багато сторіч тотожна реакція на однаковий досвід зробила їх такими «по-братському схожими» одне на одне, що цілком стерлася різниця, спричинена їхньою первісною приналежністю до православного християнства чи до ісламу.

Цю братську схожість поділяють і послідовники інших релігійних вірувань, які зазнавали утисків за свою віру і відповідали на них тією самою поведінкою, наприклад, левантійці, що сповідували римо-католицьку віру, живучи в Оттоманській імперії. Левантійці, як і фанаріоти, могли б уникнути утисків, коли б зреклися своєї віри і навернулися у віру своїх володарів. Одначе мало хто з них обрав такий шлях; натомість, як і фанаріоти, вони заходилися використовувати обмежені можливості, залишені для них системою, яка позбавила їх більшості прав, і в процесі такого пристосування до нелегких умов вони проявили цікаву й досить-таки непривабливу суміш людських властивостей, а саме: твердість вдачі і догідливість манер, яка, власне, характерна для всіх соціальних угруповань, що опиняються в аналогічному становищі. І нічого не змінювало те, що левантійці міг бути прямим нащадком одного з найвойовничіших і найвідважніших народів західного християнського світу: середньовічних венеціанців або генуезців, сучасних французів, голландців або англійців. У задушливій атмосфері свого оттоманського гетто вони муслили або дати той самий відгук на виклик релігійного

¹ The British Admiralty. Manual on the Turanians and Pan-Turanianism, pp. 181—184.

утиску, що його давали їхні товариші в нещасті, хоч би звідки вони походили, або згинути.

В перші сторіччя свого панування османи, знаючи народи західнохристиянського світу — вони їх усіх називали «франками» — лише через своїх левантійських представників, гадали, що вся Західна Європа населена такими «людьми нижчого гатунку». Набувши більше досвіду, вони мусили змінити думку й відтоді стали проводити різку межу між «своїми франками» і їхніми «заморськими» тезками. «Своїми франками» були для них ті, хто народився й виріс у Туреччині, в левантійській атмосфері, й відповідно розвинув у собі левантійську вдачу. «Заморськими франками» вони називали тих, які народилися і визріли у себе вдома, в країні франків, і прибули до Туреччини вже дорослими людьми, зі сформованими характерами. Турки були страшенно здивовані, коли з'ясувалося, що психологічне провалля, яке відокремлювало їх від «своїх франків», зникало, коли їм доводилося мати справу з «франками заморськими». «Франки», що були їхніми географічними сусідами і співвітчизниками, здавалися їм психологічно чужими, тоді як «франки», котрі прийшли з далекого краю, виявлялися людьми з тими самими пристрастями, що й у них, османів. Але пояснення цього факту дуже просте. Турок і «заморський франк» могли зрозуміти один одного тому, що і перші й другі мали майже однакове соціальне тло. Кожен із них виріс у середовищі, де він був господарем свого дому. З другого боку, обом їм було важко зрозуміти, а тим більше шанувати «свого франка», тому що соціальне тло, на якому він сформувався, було їм обом абсолютно чуже. Він не мав власного дому, він народився в гетто. Й живучи в умовах постійного гноблення, він сформував у собі етос, від якого були вільні і «франк», народжений у «країні франків», і турок, що народився й виріс у Туреччині.

Євреї

Ми вже відзначили, не вдаючись до подробиць, до чого призводить релігійна дискримінація у випадку, коли жертви гноблення належать до того самого суспільства, що й гнобителі, згадавши про англійських пуритан як один з найвідоміших прикладів; і ми також розглянули, більш детально, кілька прикладів з історії Оттоманської імперії, що ілюструють той випадок, коли жертви релігійної дискримінації належать до іншої цивілізації, ніж їхні гнобителі. Залишається ще один варіант — коли жертви релігійної дискримінації належать до загиблого суспільства, котре досі існує у вигляді рудиментарних решток. Список таких рудиментарних суспільств ми давали на початку цієї книжки (див. с. 21), і кожне з них може правити за ілюстрацію того, до яких наслідків призводить соціальне гноблення, але найвідомішим серед них можна вважати один з рудиментів сирійського суспільства — євреїв. Перш ніж перейти до

уважнішого розгляду цією давньої трагедії, яка ще далеко не закінчилася¹, ми хотіли б нагадати, що інший рудимент сірійської цивілізації, парси, зіграли ту саму роль у надрах індуїстського суспільства, яку євреї виконали в іншій частині світу; а ще один уламок того ж таки сірійського суспільства, вірменські григоріані-монофізити, зіграли майже ту саму роль у країнах ісламу.

Характерні якості євреїв, що живуть в умовах релігійного гноблення, добре відомі. Що нам важливо з'ясувати, то це те, чи згадані якості походять, як звичайно думають, від «єврейської суті» євреїв, розглядуваних як раса або як релігійна секта, чи, може, вони розвинулися тільки під тиском гноблення. Висновки, до яких ми прийшли на підставі вивчення інших прикладів, схиляють нас до останнього припущення, але ми не станемо вгадувати наперед, перш ніж уважно розглянемо всі наявні дані. Ці дані можна проаналізувати в двох різних аспектах. Ми можемо дослідити, який етос проявляють євреї за умов, коли їх гноблять за їхню віру, і як він змінюється, коли гноблення слабне або взагалі зникає. Ми можемо також порівняти етос євреїв гноблених з етосом тих єврейських спільнот, яких ніхто ніколи не пригнічував.

Євреї, котрі сьогодні найпомітніше виявляють так звані «єврейські» властивості, тобто ті риси вдачі, що переважній більшості людей видаються ніби тавром юдейства, вічним і незмінним,— це східноєвропейські євреї-ашкеназі, що донедавна проживали в Румунії та на сусідніх з нею землях, на території Російської імперії, які входили в так звану «єврейську смугу осілості», причому відсталі християнські нації, в чіє середовище закинула цих євреїв доля, позаганяли їх у гетто — якщо не юридично, то духовно. Єврейський етос уже куди менше впадає у вічі серед емансипованих євреїв Голландії, Великобританії, Франції та Сполучених Штатів; і коли ми врахуємо, як мало часу минуло, відколи в названих країнах проведено легальну емансипацію євреїв, і як ще далеко до їхньої повної духовної емансипації навіть у відносно освічених країнах Заходу, то нам аж ніяк не слід применшувати значущості в зміні єврейського етосу, яку там можна спостерігати².

Ми можемо також відзначити, що серед емансипованих євреїв Заходу євреї-ашкеназі, які прийшли з «єврейської смуги осілості», досі виглядають значно більш «єврейськими» в етосі, аніж рідкісні сефарди, що потрапили до нашого середовища з ісламського світу;

¹ Містер Тойнбі написав цю частину своєї книжки ще до того, як нацистські переслідування євреїв відкрили новий і найстрашніший розділ їхньої історії; тому цей розділ на наступних сторінках не розглядається. (Прим. ред. скор. англ. видання).

² Зі свого досвіду шкільного вчителя я [редактор скор. англ. видання — Д. Ч. Соммервелл] можу додати до цього, що мені не раз доводилося спостерігати, як єврейські хлопці-школярі, що добре розвинені атлетично, а отже, мають усі підстави розраховувати на пошану з боку своїх односумів, виявляють значно менше «єврейського етосу», аніж інші єврейські діти, яким так не поталанило. Пересічний хлопець не-єврей просто не сприймає їх як євреїв, хай там якими будуть їхні фізіології та прізвища.

і нам не важко буде пояснити цю різницю в поведінці, якщо ми пригадаємо, наскільки неоднакову історію мали ці дві єврейські спільноти.

Ашкеназі походять від євреїв, які скористалися з того, що об'єднана під римським пануванням Європа стала для них доступна і зайнялися роздрібною торгівлею в напівварварських трансальпійських провінціях. Після навернення Римської імперії в християнство та її розпаду вони зазнали подвійного гноблення: з боку фанатичної християнської церкви і з боку вороже настроєних варварів. Варвар не може спокійно дивитись, як чужоземець живе поруч із ним зовсім іншим життям і здобуває вигоду з ділових оборудок, які сам варвар не має тями облагоджувати. Граючи на цих почуттях, західні християни утискували єврея доти, доки він був їм потрібен, і стали гнати його геть, як тільки відчули, що можуть обійтися без нього. Відповідно, зростання і розширення західнохристиянського світу супроводжувалося відпливом ашкеназі з колишніх прикордонних земель Римської імперії в долині Рейну до сучасної околиці західного християнства, де й лежить «смуга осілості». У внутрішніх регіонах західнохристиянського світу, які охоплювали все більші й більші території, євреїв виганяли з однієї країни за іншою, як тільки той чи той західноєвропейський народ досягав певного рівня економічного розвитку — так, наприклад, їх вигнано з Англії за Едуарда Першого (1272—1307 рр. по Р.Х.), — тоді як у континентальній прикордонній смузі, що невпинно просувалася на схід, цих єврейських вигнанців приймали і навіть запрошували то в одну країну, то в іншу на початкових етапах вестернізації як комерційних першопрохідців лише для того, щоб піддати їх утискам, а згодом знову вигнати, як тільки вони переставали бути незамінними в економічному житті свого тимчасового пристановища.

У «смузі осілості» цей довгий похід переселення євреїв-ашкеназі із заходу на схід був зупинений, і їхні страждання досягли апогею; бо тут, на стиці західного та російського православного християнських світів, євреї опинилися між молотом і ковадлом. Коли вони були спробували посунути далі на Схід, «Свята Русь» перепинила їм дорогу. Але, на щастя ашкеназі, на той час провідні нації Заходу, котрі найпершими були повикидали євреїв зі своїх територій у Середні Віки, піднялися на такий рівень економічного розвитку, на якому вони вже не боялися вільної конкуренції з боку євреїв — наприклад, це стосується Англії в часи Республіки, коли Кромвель дозволив євреям знову селитися на Британських островах (1653—1658 рр. по Р.Х.). Емансипація євреїв на Заході розпочалася саме вчасно, коли на шляху їхнього походу на схід непроникним муром став західний кордон «Святої Русі». Протягом усього минулого сторіччя міграційна хвиля ашкеназі відкочувалася зі сходу на захід: зі «смуги осілості» євреї стали переселятися до Англії та до Сполучених Штатів. Тож нема чого дивуватися, що, маючи таку історію, ашкеназі, яких цей останній відплив закинув у наше середовище,

виявляють куди більше єврейського етосу, ніж їхні одновірці сефарди, чия доля виявилася куди сприятливішою.

Менш виразні «єврейські» риси, що їх ми можемо спостерігати в сефардів, які прийшли до нас із Іспанії та Португалії, поянюються їхнім минулим життям у світі ісламу. Представники єврейського розсіяння в Персії та в тих провінціях Римської імперії, які згодом потрапили під владу арабів, опинилися в куди ліпшому становищі. Їхній статус у халіфаті Аббасидів був, безперечно, не менш сприятливий, ніж нинішній статус євреїв у тих країнах Заходу, де їх недавно емансиповано. Історичною катастрофою для сефардів був поступовий перехід Іберійського півострова від маврів до західних християн, який завершився в кінці п'ятнадцятого сторіччя. Християнські завойовники надали їм три альтернативи: знищення, вигнання або навернення в нову віру. Скиньмо поглядом на подальшу долю тодішніх іберійських сефардів, які обрали одну з двох рятівних альтернатив, і тому їхні нащадки живуть і нині. Ті, хто обрав вигнання, знайшли притулок у країнах, вороже настроєних до католицької Іспанії та Португалії: в Голландії, в Туреччині або в Тоскані¹. Тих, хто перебрався до Туреччини, гостинні османи запрошували селитися в Константинополі, в Салоніках і в менших міських центрах Румелії, де вони мали заповнити вакуум, який утворився внаслідок вигнання або розорення колишнього грецького середнього міського класу. За цих сприятливих обставин біженці-сефарди могли в Оттоманській імперії спеціалізуватися й процвітати в ремеслах і торгівлі, не платячи за це ту ціну, яку платили ашкеназі,— тобто не розвиваючи «єврейські» риси характеру.

Що ж до маранів, іберійських євреїв, які чотири чи п'ять століть тому погодилися перейти в християнську релігію, то їхні характерні єврейські ознаки стерлися до повного зникнення. Існують усі підстави вважати, що в сьгоднішніх Іспанії та Португалії кров, яка тече в іберійських жилах, має сильну домішку крові тих давніх єврейських вихрестів (особливо це стосується вищого і середнього класів). Але й найпроникливіший психоаналітик, досліджуючи індивідів із сьгоднішніх вищого та середнього класу Іспанії та Португалії, не вирізняв би тих, які мали в своєму роду єврейських предків.

В наш час одна партія серед емансипованих євреїв Заходу спробувала завершити духовне і релігійне визволення своєї спільноти, надавши їй національну державу сучасного західного зразка. Кінцева мета сіоністів — звільнити єврейський народ від особливого психологічного комплексу, що розвинувся в ньому за століття утисків; і в цьому сіоністи заодно з протилежною школою емансипованої єврейської думки. Сіоністи погоджуються з асиміляціоністами в бажанні вилікувати євреїв від звички почувати себе «специфічними людьми». Одначе рецепт, який пропонують асиміляціоністи, сіоністи вважають хибним.

¹ Дізраелі вважав — і, мабуть, слушно, хоча історію своєї родини він, безперечно, вигидав,— що походить саме від тосканських євреїв.

Ідеал асиміляціоністів — щоб євреї у Голландії, в Англії чи в Америці перетворилися просто на голландця, англійця чи американця «юдейського віросповідання». Вони не бачать жодної причини, чому єврейський громадянин у будь-якій освіченій країні не може почувати себе повністю задоволеним і асимільованим громадянином цієї країни лише тому, що він ходить до синагоги по суботах, а не до церкви в неділю. На цей аргумент сіоністи дають дві відповіді. По-перше, вони вказують на те, що навіть якби рецепт асиміляціоністів міг привести до обцяного ними результату, він застосовний лише до тих освічених країн, де живуть щасливі єврейські громадяни, котрі, проте, складають лише частку світового єврейства. По-друге, вони наполягають, що навіть за найсприятливіших умов єврейську проблему годі розв'язати в такий спосіб, тому що бути євреєм — це більше, ніж просто сповідувати юдейську релігію. На думку сіоністів, євреї, який намагається перетворитися на голландця, на англійця або американця, тільки калічить свою єврейську особистість, не маючи жодної надії стати справжнім голландцем чи яку там не-єврейську особистість він хоче собі взяти. Якщо євреї справді прагнуть стати такими, «як усі інші нації», процес асиміляції — так твердять сіоністи — має відбуватися на рівні націй, а не окремих індивідів. Замість того, щоб євреї-індивіди вдавалися до марних спроб асимілюватися з індивідами-англійцями або голландцями, єврейський народ має уподібнитися до англійського чи голландського народу, здобувши — або відвоювавши — національну батьківщину, де євреї, як і англійці в Англії, будуть господарями у власному домі.

Хоча сіоністський рух у практичному плані виник лише півстоліття тому, його соціальна філософія вже знайшла підтвердження в деяких результатах. У єврейських сільськогосподарських поселеннях у Палестині діти гетто змінилися до невпізнання, ставши селянами-першопрохідцями, що багатьма своїми рисами нагадують європейського колоніста. Трагічною невдачею цього експерименту є лише те, що поселенцям не вдалося дійти згоди з місцевим арабським населенням.

Залишається нагадати про існування деяких маловідомих єврейських спільнот, яким пощастило уникнути гноблення впродовж усієї своєї історії; відступивши у віддалені «цитаделі», вони проявляють там усі риси, притаманні тверезим селянам або навіть відчайдушним верховинцям. Такими є йменські євреї, що оселилися в південно-західному кутку Аравійського півострова, фалаші в Абіссинії, кавказькі євреї-горяни і тюркомовні євреї-кримчаки в Криму.

ЗОЛОТА СЕРЕДИНА

§ 1. ДОСТАТНЬО І ЗАНАДТО

Тепер ми підійшли до того місця, де можемо довести нашу систему аргументації до логічного завершення. Ми з'ясували, що цивілізації народжуються в середовищі тяжкому і спочатку мало придатному для проживання людей, і це спонукало нас замислитися, чи не свідчать усі наші приклади про існування суспільного закону, який можна виразити в такій формулі: «Що сильніший виклик, то більший стимул». Ми розглянули відгуки на п'ять стимулів різної природи: стимул суворих країн, стимул нової землі, стимул ударів, стимул тиску і стимул гноблення — і всі розглянуті випадки підпадають під сформульований нами закон. Залишається з'ясувати, чи існують межі, за якими даний закон втрачає силу. Якщо ми побільшимо суворість виклику до нескінченності, то чи призведе це до нескінченного підсилення стимулу, а отже, й відгуку на нього, якщо стимул дав сподіваний результат? Чи, може, ми зрештою досягнемо точки, за якою побільшення суворості виклику дасть зворотний ефект, і сила стимулу почне зменшуватися? А якщо ми підемо далі цієї точки, то чи досягнемо ми наступної, в якій виклик стає настільки суворим, що можливість прийняти його відпадає? Якби ця гіпотеза підтвердилася на фактах, то наш закон звучав би так: «Най-сильніший стимул утворюється внаслідок виклику суворого достатньо — але не занадто».

Чи існують у дійсності занадто суворі виклики? Досі нам не доводилося натрапити на такий, а ми ж ще не згадали про кілька випадків, де закон виклик-відгук справджувався за особливо екстремальних обставин. Ми не наводили прикладу Венеції — міста, побудованого на палях, забитих у багністі береги соляної лагуни, яке своїм багатством, могутністю і славою затьмарило всі міста, побудовані на terra firma в родючій долині По; обминули ми увагою і Голландію, країну, чия територія була фактично відвойована в моря, але яка зіграла в історії куди більшу роль, аніж який завгодно інший клапоть землі однакових з нею розмірів, розташований на Північно-Європейській рівнині; і Швейцарію, придавлену важезним тягарем найвищих у Європі гір. Може видатися, що три найнепридатніші для життя ділянки землі на території Західної Європи стимулювали людей, які там оселилися, досягти — різними шляхами і в різний спосіб — найвищого рівня суспільного розвитку серед усіх західнохристиянських народів.

Але існують щодо цього й інші міркування. Хоч би якими суворими були розглянуті нами три виклики, вони діяли лише в одній з двох сфер, які складають середовище людського проживання. Це виклики суворої землі, в цьому немає сумніву, але що стосується

викликів з боку людського оточення — ударів, тиску та гноблення — суворість природи не підсилювала їх, а, навпаки, послаблювала; вона захищала тих, хто оселився в дикій, мало доступній місцевості, від випробувань людської ворожнечі, яких не могли уникнути їхні сусіди. Венеція, розташована на грузьких болотяних берегах, відокремлена від материка лагунами, не бачила чужоземного війська майже тисячу років (810—1797 рр. по Р.Х.). Голландія теж не раз рятувала свої життєво важливі центри, включаючи зворотню дію механізму, який забезпечує її існування, тобто «відкриваючи греблі». Який контраст з історіями сусідньої Ломбардії і сусідньої Фландрії, країн, які правили за поля битви чи не для всіх європейських армій!

Звичайно, неважко навести чимало прикладів, коли та чи та людська спільнота не спромогалася відповісти на якийсь виклик. Та це нічого не доводить, бо майже кожен виклик, що кінець кінцем спричинив переможний відгук, як легко з'ясувати після відповідних історичних досліджень, спочатку ставив у безвихідь або доводив до розпаду не одного кандидата в переможці, аж поки наставав момент, коли після соті або тисячної спроби з'являвся нарешті переможець справдешній. У цьому проявляється дія сумно відомого закону «марнотратства природи», і на думку відразу спадають численні приклади.

Наприклад, виклик північноєвропейського лісу здавався первісній людині грізним і неподоланим. Не маючи знарядь, якими вона могла б корчувати дерева, і не знаючи, як добути поживу з родючого ґрунту, навіть якби їй пощастило очистити його від дерев, первісна людина в Північній Європі просто уникала лісу і селилася на піщаних дюнах та на відкритих крейдяних пагорбах, де тепер знаходять її рештки у вигляді дольменів, крем'яних знарядь тощо, тобто на землях, які її нащадки назвуть «поганими», коли лісові дерева почнуть падати під ударами їхніх сокир. Виклик лісу, що стояв у помірному кліматі, був для первісної людини жажливішим, аніж скута морозом тундра; ось так у Північній Америці дорога найменшого спротиву кінець кінцем привела її за Полярне коло, за межу північних лісів, де вона й знайшла свою долю, створивши у відповідь на виклик арктичного клімату ескімоську культуру. Однак досвід первісної людини аж ніяк не свідчить на користь гіпотези, що північноєвропейський ліс був неподоланною перешкодою в тому розумінні, що кидав виклик, на який людина неспроможна була дати переможну відповідь; адже варвари, прийшовши згодом, уже не почували себе в ньому цілком безпорадними, маючи сяке-таке знаряддя, мабуть, добуते в цивілізованих народів, що з ними вони були в постійному контакті; а потім, у належний час, з'явилися першопрохідці західної та російської православно-християнської цивілізацій, які «прийшли, побачили, перемогли».

В другому сторіччі до Різдва Христового південні околиці північноєвропейського лісу в долині По були підкорені римлянами, після того як від прадавніх-давен ставили в безвихідь усіх тих, хто поти-

кався сюди раніше. Грецький історик Полібій, який відвідав цей край відразу по тому, як його було розчищено, змальовує різкий контраст між неефективним і вбогим животінням колишніх місцевих тубільців-галлів (їхні рештки тоді ще збереглися в лісових хащах біля підніжжя Альп) і заможністю та дешевиною, що панували в сусідніх регіонах, де тоді вже жили римляни. Таку саму картину не раз мальовано на початку дев'ятнадцятого сторіччя, коли зображували контраст між злиденністю існування червоношкірих і квітучою життєвою снагою англо-американських першопрохідців, які освоювали праліси Кентуккі та Огайо.

Переходячи від природного до людського середовища, ми бачимо те саме. Виклик, який завдав поразки одному претендентові на переможний відгук, не обов'язково є неподоланним, що й доводить згодом який-небудь інший кандидат у переможці.

Розгляньмо, наприклад, стосунки між еллінським суспільством і північноєвропейськими варварами. Тиск тут був взаємним, у обидва боки, але зосередьмо увагу на тиску еллінського суспільства на варварів. У міру того як ця цивілізація проникала в усіх напрямках далі й далі вглиб континенту, один прошарок варварів за іншим мусили вирішувати проблему життя чи смерті. Чи піддатися натиску цієї могутньої чужоземної навали і змиритися з розпадом власної суспільної тканини, призначеної стати поживою для еллінського соціального організму? Чи опиратись асиміляції і внаслідок цього опору завербуватися до лав непокірного зовнішнього пролетаріату еллінського суспільства, який у свій час чатуватиме біля його смертного ложа й пожиратиме його труп? Одне слово, ким стати — падлом чи стерв'ятником? Такий виклик послідовно було кинуте кельтам, потім тевтонам. Кельти після тривалої боротьби піддалися, після чого тевтони відповіли на нього цілком достойно.

Поразка кельтів була бучною, бо вони добре почали, на диво вміло скориставшись зі сприятливої для них ситуації. Вони здобули перевагу внаслідок тактичної помилки етрусків. Ці хеттські новонавернені в культуру своїх еллінських супротивників у процесі освоєння західної половини Середземномор'я не вдовольнилися тим, що закріпилися на західному узбережжі Італії; їхні першопрохідці необачно подалися вглиб материка, перевалили через Апенніни і розбрелися по басейну По. В цьому наступі вони переоцінили свої сили й тільки стимулювали кельтів на нищівний контрудар. Результатом став *furor Celticus**, що не втихав протягом двох століть і привів кельтські орди не тільки через Апенніни в Рим (поразка римлян на річці Аллії в 390 р. до Р.Х.), а й у Македонію (279—276 рр. до Р.Х.), в Грецію і далі на схід, у Анатолію, де вони залишили свій слід і своє ім'я як «галати». Ганнібал використав кельтських завойовників басейну По як союзників, але в кінцевому підсумку вони зазнали невдачі і *furor Celticus* стимулював могутній відгук Римської імперської потуги. І в результаті Римська імперія

* Кельтський шалений гнів (латин.).

розбила, розтрощила, проковтнула і дуже скоро перетравила кельтів і в їхньому західному Lebensraum * від Ріміні до Рейну і Тайну, і на східних форпостах на Дунаї та Галісі.

Цей розпад та дезинтеграція кельтського прошарку відкрив тому самому виклику тевтонський прошарок, що лежав за ним. Як оцінив би перспективи тевтонів історик доби Августа, котрий пам'ятав, як Марій ущент розгромив недозрілий *figur Teutonicus* ** і на власні очі спостерігав, як Цезар гнав тевтонського вождя Аріовіста втришия з Галлії? Він би провістив, звичайно, що тевтонів чекає доля кельтів, і вони, мабуть, завдадуть римлянам куди менше клопоту, аніж кельти; але він би помилився. Римський кордон досяг Ельби лише на коротку мить і майже негайно відсунувся назад на лінію Рейну — Дунаю, де й залишився; а коли кордон між цивілізацією і варварським світом стоїть нерухомо, час завжди працює на користь варварів. Тевтони, на відміну від кельтів, успішно відбивали наступ еллінської культури, хоч би з ким вона до них ішла: з римською армією, з купцями чи з місіонерами. В п'ятому сторіччі християнської ери, коли готи та вандали пустошили Пелопоннес, вимагали викуп за Рим і заповнили Галлію, Іспанію та Африку, стало цілком очевидно, що тевтони домоглися успіху там, де кельти зазнали невдачі; і це свідчило за те, що зрештою тиск еллінської цивілізації був не такий уже неподоланий, аби внеможливити будь-який успішний відгук на нього.

І знову ж таки, вторгнення еллінізму в сирійський світ слідом за військом Александра Македонського кинуло довготривалий виклик сирійському суспільству. Повстати йому чи не повстати проти цивілізації, яка проникла на його територію? Гнати її геть чи не гнати? Опинившись перед цим викликом, сирійське суспільство зробило чимало спроб дати на нього достойний відгук, і всі вони мали одну спільну характеристику. В кожному випадку антиеллінська реакція виникала на основі релігійного руху. І все ж таки була фундаментальна різниця між першими чотирма такими реакціями і останньою. Зороастрійська, юдейська, несторіанська і монофізитська реакції зазнали невдачі — ісламська привела до успіху.

Зороастрійська і юдейська реакції були спробами перемогти спадщину еллінізму за допомогою релігій, які вже цілком розвинулися в сирійському світі перед еллінським вторгненням. Натхнені зороастризмом, іранці в східних регіонах сирійської цивілізації повстали проти еллінізму й вигнали його через два століття по смерті Александра Македонського з усіх територій, що лежали на схід від Євфрату. Тут, однак, зороастрійська реакція досягла своєї межі, і рештки Александрових завоювань були врятовані для еллінізму Римом. Не змогла досягти успіху і юдейська реакція, очолена Маккавеями, у своїй зухвалій спробі підняти внутрішнє повстання й визволити західну батьківщину сирійської цивілізації, тобто тери-

* Життєвому просторі (нім.).

** Тевтонський шалений гнів (латин.).

торії, прилеглі до Середземного моря. За недовгочасний триумф над Селевкідами жорстоко помстилися римляни. У великій Римо-юдейській війні 66—70 рр. по Р.Х. єврейська спільнота, що жила в Палестині, була стерта на порох, і «гід спустошення», від якого Маккавеї колись були очистили священне місто, запанував там знову, коли імператор Адріан заснував на місці Єрусалима римську колонію Елія Капітоліна.

Щодо несторіанської та монофізитської реакцій, то вони були альтернативними спробами повернути проти еллінізму зброю, яку цивілізація завойовників викувала для себе зі сплаву еллінського та сирійського металів. У синкретичній релігії первісного християнства сутність сирійського релігійного духу була еллінізована до такої міри, що вона стала близька еллінській і чужа сирійській душі. Несторіанська і монофізитська «єресі» були обидві спробами дееллінізувати християнство, й обидві вони зазнали невдачі як реакції проти еллінського вторгнення. Несторіанство було з ганьбою вигнане далеко на схід, за Євфрат. Монофізитство закріпилося в Сирії, Єгипті та Вірменії, завоювавши серця селян, які ніколи не були еллінізовані; але йому так і не вдалося відлучити від православ'я та еллінізму панівну меншість, яка жила всередині міських мурів.

Грецький сучасник імператора Іраклія, який був свідком перемоги Східної Римської імперії в її останній збройній сутичці з перськими Сасанідами і перемоги православної християнської ієрархії в її останній битві з єретиками-несторіанами та єретиками-монофізитами, дуже обманувся б, якби десь близько 630 р. по Р.Х. став дякувати Богові за те, що він зробив непереможною земну Трійцю: Рим, Католицизм, Еллінізм. Бо вже тоді насувалася загроза п'ятої сирійської реакції проти еллінізму. Доля розпорядилася так, що сам імператор Іраклій не зліг на смертне ложе, поки не побачив, як посунули на його державу полчища Омара, наступника пророка Магомета, щоб раз і назавжди покінчити з результатами зусиль усіх тих, хто еллінізував сирійські володіння, від Александра Македонського і далі. Бо іслам досяг успіху там, де його попередники зазнали невдачі. Він остаточно прогнав еллінізм із сирійського світу. Він відновив у образі Арабського Халіфату сирійську світову державу, яку безжально ліквідував Александр Македонський, перш ніж вона змогла виконати своє призначення, коли перекинув трон перських Ахеменідів. І, головне, іслам нарешті дав сирійському суспільству тубільну вселенську церкву, і тепер воно дістало змогу після багатьох сторіч летаргічного сну закінчити нарешті своє примарне існування в упевненості, що не залишиться без нащадків; бо ісламська церква стала тією лялечкою, з якої у свій час мали вилупитися дві нові цивілізації — арабська та іранська.

Наведені приклади засвідчили, що нам поки що не вдалося знайти правильний метод для розв'язання раніше поставленої проблеми, а саме: знайти переконливий приклад, коли виклик виявився надміру суворим. Спробуймо наблизитися до цієї проблеми з іншого боку.

§ 2. ЗІСТАВЛЕННЯ ТРЬОХ СИТУАЦІЙ

Новий підхід до проблеми

Чи знайдемо ми альтернативний метод пошуку, що обіцяв би ліпші результати? Спробуємо вдатися до прийому, коли пошук починають із протилежного боку, ніби ззаду наперед. Досі ми починали з виклику, який виявився надмірним, і респондент не зміг дати на нього гідного відгуку, тобто зазнав поразки. Почнімо тепер з прикладів, у яких виклик сприяв утворенню ефективного стимулу і спричиняв успішний відгук. У різних підрозділах попереднього розділу ми розглянули чимало подібних ситуацій, причому порівнювали випадок із успішним відгуком на виклик із паралельними випадками, коли та сама сторона, або аналогічна сторона, відгукувалася менш успішно на той самий або аналогічний виклик, коли він був менш суворим. Перегляньмо тепер деякі з тих зіставлень, де порівнювалися дві ситуації, і спробуємо додати до двох типових ситуацій третю.

Пошукаймо в кожному такому випадку третій історичний контекст, у якому виклик буде не менш, а більш суворим, ніж у тому, від якого ми відштовхуємося. Якщо нам пощастить знайти третій член для нашої системи зіставлень, тоді ситуація, з якої ми починали,— тобто та, в якій відгук був успішним,— перетворюється на середній член, поміщений між двома екстремумами. В цих двох екстремумах суворість виклику відносно менша і відносно більша, ніж посередині. А як щодо успішності відгуку? Ми вже з'ясували, що в ситуації, де виклик слабший, відгук теж слабший. Але як буде в третій ситуації, яку ми вперше вводимо до розгляду? Де суворість виклику сягає найвищої межі — чи й успішність відгуку буде там найвища? Припустімо, ми переконаємося, що посилення суворості виклику понад середню величину не супроводиться посиленням успішності відгуку, а навпаки, відгук слабне. В такому разі ми встановимо, що взаємодія виклику й відгуку підкоряється «закону прямо-зворотного зв'язку»; ми дійдемо висновку, що існує середній рівень суворості, на якому стимул досягає найвищої величини, і ми назвемо цей ступінь оптимумом, щоб протиставити його максимуму.

Норвегія — Ісландія — Гренландія

Ми вже з'ясували, що саме в Ісландії, а не в Норвегії, Швеції або Данії недорозвинена скандинавська цивілізація досягла свого найвищого тріумфу в літературі й політиці. Це досягнення стало можливим унаслідок відгуку на подвійний стимул — стимул заморської міграції і стимул нової землі, холоднішої й менш родючої, аніж та, яку скандинавські мореплавці залишили за собою. А тепер припустімо, що цей самий виклик повторено з подвійною суворістю; припустімо, норвежці пропливли ще п'ятсот миль на північ і осели-

лися в країні, настільки ж холоднішої та непривітнішої від Ісландії, як Ісландія холодніша, ніж Норвегія. Чи ця вдвічі дальша Тюле сформувала б скандинавську спільноту, вдвічі талановитішу в літературі й політиці, ніж Ісландія? Це запитання не носить чисто гіпотетичного характеру, бо постульовані нами умови були справді реалізовані, коли скандинавські мореплавці досягли берегів Гренландії. І відповідь на поставлене вище запитання уявляється цілком очевидною. Гренландське поселення зазнало невдачі; протягом майже половини тисячоліття гренландці мужньо і вперто воювали проти природного середовища, яке було занадто суворе навіть для них,— і зазнали поразки в цій безнадійно трагічній битві.

Південні штати — Массачусетс — Мен

Ми вже порівнювали суворість виклику природного середовища, представленого різким кліматом і кам'янистим ґрунтом Нової Англії, з менш суворим викликом Вірджинії та Кароліни, з якими довелося мати справу британсько-американським колоністам, і показали, як у боротьбі за контроль над континентом саме ново-англійці випередили всіх своїх суперників. Очевидно, лінія Мейсон — Діксон приблизно відповідає південному кордону території оптимального виклику. Тепер ми поставимо собі запитання, чи ця територія найвищого кліматичного стимулу має інший кордон з боку півночі, і як тільки ми сформулювали це запитання, ми відразу доходимо висновку, що відповідь на нього буде ствердною.

Північний кордон оптимальної кліматичної зони справді існує й розділяє Нову Англію майже на дві рівні половини; бо коли ми говоримо про Нову Англію і про роль, яку вона зіграла в американській історії, ми насправді думаємо лише про три з її шести невеличких штатів — про Массачусетс, Коннектикут і Род-Айленд, а не про Нью-Гемпшир, Вермонт і Мен. Массачусетс завжди був однією з провідних англословянських спільнот на Північно-Американському континенті. У вісімнадцятому сторіччі він відіграв провідну роль у опорі британському колоніальному режимові, і хоча відтоді Сполучені Штати зробили величезний крок уперед на шляху економічного розвитку, Массачусетс зберіг свої позиції в царині інтелекту і до деякої міри в індустріальній та в комерційній галузях теж. З другого боку, Мен, хоча й був свого часу частиною Массачусетсу до свого виділення в окремий штат у 1820 р., ніколи не відігравав помітної ролі й дожив до сьогодні як музейний експонат — релікт Нової Англії, якою вона була в сімнадцятому сторіччі, країни, населеної лісорубами, човнярами та мисливцями. Ці діти суворої країни нині животіють на мізерні заробітки, які вони дістають, служачи гідами для шукачів розваг, котрі приїждять сюди з північноамериканських міст провести відпустку в цьому ідилічному штаті, бо Мен і нині такий, яким він був у ті прадавні часи, коли там, де стоять нині

згадувані великі міста, була дика пустеля. Мен сьогодні — це водночас один з найдавніше заселених регіонів у Сполучених Штатах і один з найменш урбанізованих та розбещених сучасною цивілізацією.

Як можна пояснити цей різкий контраст між Меном і Массачусетсом? Скидається на те, що суворість середовища Нової Англії, яка в Массачусетсі досягає оптимуму, в Мені акцентована до того ступеня, коли зв'язок із силою людського відгуку міняється на зворотний. І якщо в своєму дослідженні ми пройдемо ще далі на північ, ми знайдемо підтвердження цьому припущенню. Нью-Брансуїк, Нова Шотландія і острів Принца Едуарда — найменш розвинені і квітучі провінції домініону Канади. Нью-фаундленд, розташований північніше, мусив недавно полишити нерівну боротьбу за можливість вистояти на власних ногах і прийняв від Великобританії ледь-ледь завуальовану форму королівського колоніального врядування в подяку за допомогу. Ще далі на північ, у Лабрадори, ми бачимо умови, схожі на ті, в які потрапили норвезькі поселенці на Гренландії, — максимально суворий виклик, далекий від оптимуму, навпаки — його було б слушно характеризувати як «песимум»*.

Бразилія — Ла-Плата — Патагонія

На Атлантичному узбережжі Південної Америки ми теж спостерігаємо аналогічну картину. В Бразилії, наприклад, більша частина національного багатства, промисловості, енергетики та населення сконцентрована на невеличкому клаптику цієї величезної території, який лежить на південь від двадцятого градуса південної широти. Більше того, Південна Бразилія поступається в розвитку цивілізації регіонам, розташованим південніше, по обидва боки гирла Ла-Плати, тобто республіці Уругвай і аргентинському штату Буенос-Айрес. Очевидно, що вздовж південноамериканського атлантичного узбережжя екваторіальна зона не стимулює життєву снагу людей, а навпаки, розслаблює; але існують також докази, що більш стимульний клімат біля лиману Ла-Плати є оптимальним; бо якщо ми подамосся узбережжям далі на південь, ми, безперечно, помітимо посилення «тиску», а водночас і послаблення відгуку в міру того як перетинатимемо відкрите й холодне плато Патагонії. Якщо нам захочеться пройти далі, ми опинимось у ще непривабливіших місцях, де живуть задубілі від холоду, вічно голодні дикуни, які ледь підтримують душу в тілі серед снігів і морозів Вогненної Землі.

* Оптимум (optimum) — найкращий; песимум (pessimum) — найгірший (латин.).

Геллоуей — Ольстер — Аппалачі

А тепер розгляньмо приклад, коли виклик було кинуте не лише природою, а почасти й людьми.

Сьогодні існує всім відома різниця між Ольстером і рештою Ірландії. Тоді як Південна Ірландія — це досить старомодна сільськогосподарська країна, Ольстер — одна з найдіяльніших майстерень у сучасному західному світі. Белфаст змагається з Глазго, Ньюкаслем, Гамбургом, Детройтом, і сучасного ольстерця нині вважають за людину активну й практичну, тоді як раніше він мав славу відлюдька і впертюха.

Завдяки чому колишній ольстерець перетворився на такого, яким ми знаємо його сьогодні? Завдяки тому, що йому довелося відповідати на подвійний виклик: на виклик заморської міграції (адже він переселився сюди з Шотландії) і на виклик жорсткого суперництва, коли він прибув до Ольстеру, з тубільними ірландськими жителями, які володіли цією країною і в яких він захотів ту владу відібрати. Це подвійне випробування дало ефект-стимул, який можна виміряти, зіставивши сьогоднішню могутність і багатство Ольстеру з досить убогим життя тих районів Шотландії, що лежать між кордоном з Англією та передгір'ями Верховин, звідки на початку сімнадцятого сторіччя прийшли в Ольстер перші поселенці¹.

Проте сучасні ольстерці — не єдині нині живі заморські представники цього племені, бо шотландські першопрохідці, які переселилися до Ольстеру, народили «шотландсько-ірландських» дітей, які у вісімнадцятому сторіччі реемігрували з Ольстеру до Північної Америки, і їхні нащадки досі живуть на неприступних височинах Аппалацьких гір, які тягнуться через півдесятка американських штатів, від Пенсільванії до Джорджії. Що стало наслідком цього другого переселення? В сімнадцятому сторіччі піддані короля Якова перетнули протоку Святого Георга і замість воювати з дикими шотландськими верховинцями вступили у війну з дикими ірландцями. У вісімнадцятому сторіччі їхні правнуки перетнули Атлантичний океан і стали «полювати на індіанців» в американських лісових хащах. Очевидно, американський виклик у обох його аспектах — природному і людському — був набагато грізніший, ніж виклик ірландський. Чи це посилення виклику спричинило посилення відгук? Якщо порівняємо сьогоднішніх ольстерців і сьогоднішніх аппалачів через два століття по тому, як вони розлучилися, ми з'ясуємо, що відповідь знову буде негативною. Сучасний аппалачець — аж ніяк не поліпшений варіант ольстерця; ба більше, він не втримався на колишньому рівні й жахливо занепав. Сьогоднішні верховинці Аппалачів нічим не кращі за варварів. Вони скотилися до неуктва й марновірства. Вони терплять від убогості, бруду й хвороб. Вони —

¹ Згодом ми довідаємося, що назва «Геллоуей», яку ми використали в заголовку цього параграфа, не зовсім адекватно позначає первісну батьківщину ірландських колоністів. (Прим. ред. скор. англ. видання.).

американський аналог примітивних народів, які досі живуть у Старому Світі: рифів, албанців, курдів, пуштунів і волохатих айну; та якщо останні представляють живі рештки стародавнього варварства, то аппалачці являють собою сумне видовище людей, котрі були прилучилися до цивілізації, а потім відійшли від неї.

Реакція на жахиття війни

У випадку Ольстеру — Аппалачів виклик був одночасно природний і людський, але дія «закона прямо-зворотного зв'язку» не менш чітко проявляється і в тих випадках, де виклик кинуте виключно в людській сфері. Розгляньмо, наприклад, до чого призводить виклик, спричинений спустошеннями, які приносить війна. Ми вже наводили два випадки, коли суворі виклики такого роду зустрічали триумфальний відгук: Афіни відповіли на спустошення своєї країни внаслідок вторгнення персів тим, що стали «школою для Еллади», а Пруссія відгукнулася на наполеонівську навалу наступним своїм перетворенням на Німеччину Бісмарка. А чи знайдемо ми такий виклик, який би виявився занадто суворим, таке спустошення внаслідок воєнних дій, коли рани так і не загоїлися і зрештою стали смертельними? Знайдемо.

Коли військо Ганнібала вдерлося на Апеннінський півострів, це не стало для того краю кінцевим благословенням, як у випадку з іншими, менш жорстокими ворожими навалами. Спустошені орні землі Південної Італії згодом були почасти перетворені на пасовища, а почасти — на виноградники та оливняки, і нова сільська економіка — і садівнича, і скотарська — стала користуватися працею рабів замість праці вільного селянства, що раніше трудилося на цій землі, до того як Ганнібалові солдати спалили хату селянина і до того як його покинуті поля заросли бур'янами та чагарями. Цей революційний перехід від домашнього сільського господарства до ринкового і від спадкового хліборобства до застосування дешевої рабської робочої сили тимчасово підняв, звичайно, грошову вартість вирощеного на землі врожаю; але ці переваги були зведені нанівець соціальним злом, до якого призвів згаданий вище процес, — депопуляції сільської місцевості і скупченням пауперизованого пролетаріату з колишніх селян у містах. Спроба приборкати це зло за допомогою нового законодавства, до якої вдалися Гракхи в третьому поколінні після того, як Ганнібала було вигнано з Італії, лише загострила хворобу римської системи господарювання, прискоривши вибух політичної революції й не зумівши зупинити революцію економічну. А політична боротьба призвела до спалаху громадянської війни, і через сто років після трибунату Тіберія Гракха римляни погодилися на запровадження постійного диктаторського режиму Августа як крутого засобу, спрямованого на поліпшення розпачливого стану державних справ. Так, спустошення Італії Ганнібалом не тільки не стимулювало римлян, як спустошення Аттики ордами Ксеркса колись стимулювало афінян, а навпа-

ки, завдало їм удару, від якого вони вже ніколи не оговтались. Руїна, вчинена навальною потугою персів, у кінцевому підсумку виявилася благоїдною, руїна, на яку перетворило Італію досконало організоване військо пунійців, принесло їй загибель.

Як реагували китайці на виклик еміграції

Ми вже порівнювали, як природні виклики неоднакової сили впливали на різні угруповання британських емігрантів. Розгляньмо тепер, як реагували китайці на людські виклики меншої чи більшої інтенсивності. Коли китайський кулі емігрує до британської Малайзії або голландської Ост-Індії, він має всі шанси бути винагородженим за свою завповзятливість. Не побоюючись стати віч-на-віч із суворими суспільними випробуваннями, він покидає рідний дім і міняє економічне середовище, де його пригнічували вікові суспільні традиції, на зовсім інше середовище, в якому він має стимул до самовдосконалення і дуже часто виходить у люди, збиває собі багатство. Припустімо, однак, що ми підсилили суспільні випробування, які є ціною за шанс розбагатіти. Припустімо, що замість Малайзії чи Індонезії ми посилаємо його в Австралію або в Каліфорнію. В цих краях, де «владарює біла людина», наш завповзятливий кулі, якщо його взагалі туди пустять, зіткнеться з набагато суворішими випробуваннями. Він не просто почуватиме себе чужинцем на чужій землі, він муситиме терпіти умисні кривди, причому закон буде спрямований там проти нього замість допомагати йому, як, наприклад, у Малайзії, де поблажлива колоніальна адміністрація призначає спеціального урядовця, якому доручено «протегувати китайцям». Чи таке більш суворе соціальне випробування пробуджує економічний відгук пропорційно більшій силі? Ні, не пробуджує, і ми можемо в цьому переконатися, порівнявши рівень процвітання, на який вийшли китайці в Малайзії та в Індонезії, з рівнями, що їх досягли емігранти цієї самої обдарованої раси в Австралії або в Каліфорнії.

Слов'яни — ахейці — тевтони — кельти

А тепер розгляньмо виклик, який цивілізація кидає варварам, — у Європі в різні віки йому мусили давати раду різні прошарки варварських племен, коли різні цивілізації випромінювали свій вплив у глибокого колись темного континенту.

Вивчаючи цю драму, ми насамперед звертаємо увагу на один випадок, коли виклик пробудив відгук надзвичайно потужної сили. Еллінська цивілізація — мабуть, найгарніша квітка з усіх, які будь-коли розквітали на цій землі, — виникла внаслідок відповіді евро-

пейських варварів на виклик мінойської цивілізації. Коли морська цивілізація мінойців закріпилася на Грецькому півострові, ахейські варвари, що жили в його глибині, не були ні винищені, ні підкорені, ні асимільовані. Натомість вони зуміли зберегти свою ідентичність як зовнішній пролетаріат мінойської таласократії, не знехтувавши нагоди багато чого навчитися від цивілізації, яку вони надто близько до себе не підпускали. Кінець кінцем вони вийшли в море, здолали таласократів у їхній власній стихії — і саме вони стали істинними батьками еллінської цивілізації. Їхнє батьківство підтверджується, як ми вже переконалися, релігійним тестом, адже боги Олімпійського пантеону в своїх характерних рисах вочевидь виявляють своє походження від ахейського варварського культу, тоді як ознаки, запозичені з мінойського світу, можна знайти (і то вельми рідко) лише в таємних капличках та криптах храму еллінської релігії — у деяких локальних культурах, у таємних містеріях та в езотеричних віруваннях.

Міру стимулу в цьому прикладі дає нам осяйний блиск еллінізму; але ми можемо виміряти його і з другого боку, зіставивши долю цього ахейського прошарку варварів з долею іншого прошарку, такого далекого і так надійно прикритого, що він практично залишався невразливим до випромінювання хай там якої цивілізації протягом двох тисяч років після того, коли ахейці зіткнулися з мінойським викликом і дали на нього свій блискучий відгук. Я говорю про слов'ян, що оселилися на прип'ятських болотах, коли ці землі вивільнилися з-під льодовика, який відступив на північ Європи. Тут вони й жили примітивним варварським життям сотні і сотні років, і коли тевтонський рух племен покінчив з тривалою еллінською драмою, яку започаткували племена ахейців, слов'яни ще залишалися там, де вони й були.

В цю пізню для європейського варварства годину слов'ян нарешті випхали з їхнього сховку кочовики-авари — вибратися за межі рідного Євразійського степу їх спонукало бажання взяти участь у тевтонських ігрищах зруйнування та грабунку Римської імперії. В дивному й чужому для них середовищі хліборобського світу ці прибудні діти степів спробували пристосувати свій давній спосіб життя до нових обставин. У степу вони добували собі засоби для прожитку, випасаючи худобу; вдершись на оброблені землі, пастухи-авари виявили, що найпридатнішою для них худобою тут є селяни-хлібороби, і, цілком природно, вони захотіли стати пастухами людських створінь. Як ото раніше вони займали череди сусідів-кочовиків, щоб доцільно використати захоплені в кого-небудь пасовища, так і тепер стали шукати людську худобу, щоб заселити нею обезлюджені провінції Римської імперії, які потрапили їм до рук. Слов'яни видалися аварам цілком придатною худобою, отож вони зігнали їх у отари й широким колом розмістили навкруг угорської рівнини, поставивши на ній свої власні табори. Ось таким уявляється нам сценарій, за яким західний авангард слов'янського тлуму —

пращури нинішніх чехів, словаків та югославів — почав свій запізнілий і принизливий дебют у історії.

Цей контраст між ахейцями та слов'янами показує, що для примітивного суспільства повна неможливість увійти в контакт із якоюсь цивілізацією і зіткнутися з її викликом — справжня біда. Він також засвідчує, що подібний виклик дає стимульний ефект лише тоді, коли його суворість досягає певного ступеня. Але припустімо, ми підсилимо виклик; припустімо, ми побільшимо енергію, яку випромінювало мінойське суспільство, зробимо її значно потужнішою. Чи в такому разі спричинимо ми відгук ще блискучіший, аніж дали ахейські предки еллінізму, чи знову в дію вступить «закон прямо-зворотного зв'язку»? В цьому питанні нам немає потреби вдаватися до абстрактних спекуляцій, бо між ахейцями і слов'янами були інші варварські прошарки, які прийняли на себе випромінювання кількох цивілізацій різної сили та потужності. Що з ними сталося?

Один випадок, коли європейські варвари потрапили під радіацію згубної інтенсивності, ми вже розглянули. Ми вже бачили, як у кінцевому підсумку були винищені, або підкорені, або асимільовані кельти після скороминущого вибуху енергії у відповідь на стимул, одержаний через етрусків. Ми зіставили кінцеву невдачу кельтів з відносним успіхом тевтонів у боротьбі за самозбереження проти еллінського натиску. Ми відзначили, що тевтонський прошарок європейських варварів, на відміну від кельтського, вчинив опір дезинтеграційним діям еллінізму — і так успішно, що тевтони змогли пробитися до лав зовнішнього пролетаріату еллінського світу й подати еллінському суспільству останню допомогу в його смертній агонії, завдавши йому *coup de grâce* *. У порівнянні з крахом кельтів тевтонська реакція мала успіх; та коли ми порівняємо досягнення тевтонів з успіхами ахейців, то зрозуміємо, що їхня перемога була Пірровою. Вони прийшли до смертного ложа еллінського суспільства лише для того, щоб на цьому ж таки місці дістати смертельний удар від пролетарів-суперників, спадкоємців покійного суспільства. Переможцем на терені цієї битви стали не тевтонські збройні ватаги, а римо-католицька церква, яка об'єднала внутрішній пролетаріат еллінського суспільства. Ще не закінчилося сьоме сторіччя християнської ери, як усі аріанські або поганські збройні ватаги тевтонів, які зважилися перейти на римську територію, були або окатоличені, або стерті на порох. Нова цивілізація, дочірня еллінській, поріднилася з «материнською» цивілізацією через внутрішній, а не через зовнішній пролетаріат. Західна цивілізація стала по суті творінням католицької церкви, на відміну від еллінізму, створеного лише зусиллями ахейських варварів.

А тепер упорядкуймо наші серії різних викликів на шкалі суворості, від найслабшого до найпотужнішого. Слов'яни довгий час

* Удар, яким добивають смертельно пораненого супротивника, щоб він не мучився, — «удар милосердя» (фр.).

узагалі були неприступні для хай там яких викликів, і відсутність стимулів лише завдала їм шкоди. Ахейці, судячи з їхнього відгуку, мали справу з викликом, що його ми раніше визначили як оптимальний. Тевтони вистояли проти виклику еллінської цивілізації, але згодом зазнали поразки в боротьбі з викликом католицької церкви. Кельти, яким довелося протистояти еллінському суспільству в часи його розквіту — на відміну від тевтонів, що зітнулися з ним на порозі його занепаду, — були ним зметені. Отже, слов'яни і кельти розміщуються в точках екстремуму: цілковита недоторканість в одному випадку й відкрите протистояння найпотужнішим ударам — у другому. Ахейці та тевтони займають «середню позицію» в порівняльному ланцюжкові, який цього разу складається не з трьох членів, а з чотирьох, але по-справжньому середню позицію на цій шкалі займають лише ахейці — в тому розумінні, що саме їм довелося прийняти виклик оптимальної сили.

§ 3. ДВІ НЕДОРОЗВИНЕНІ ЦИВІЛІЗАЦІЇ

Ар'єргард тевтонського руху племен

Чи можливо на шкалі викликів, які діяли між цивілізаціями, що радіально випромінювали свій вплив, і європейськими варварами, точніше визначити точку, де вступав у дію закон «прямо-зворотного зв'язку»? Можливо. Бо є два приклади, яких ми досі не розглянули. Я маю на увазі конфлікт між римо-католицькою церквою — матір'ю нашого західного суспільства — та «недоношеним» далекозахідним християнством «кельтського поясу», і конфлікт між нашим західним суспільством на самому початку його існування та північноєвропейським суспільством скандинавських вікінгів. У обох названих конфліктах виступають у ролі учасників варварські «ар'єргарди», які ніколи не були під римським управлінням і стояли в резерві, коли тевтонський авангард угородив меча у вмируще тіло еллінського суспільства — щоб завдати йому останнього удару і, як з'ясувалося згодом, розділити з ним його смертну долю. Більше того, обидва ці ар'єргарди досягли успіху, який хоч і поступався досягненням ахейців, а проте значно переважав успіх тевтонів, які стояли поруч із ахейцями на нашій чотиричленній шкалі порівнянь. Ахейці спромоглися побудувати велику цивілізацію, що прийшла на зміну мінойській, яку вони зруйнували. Тевтонський авангард пережив короточасну «втіху», взявши участь у схожій оргії нищення, але не домогся нічого — чи майже нічого — путнього. Далекзахідні християни й оселені на холодній півночі вікінги, навпаки, зуміли зачати власні цивілізації, але в обох випадках зародок загинув, прийнявши на себе удар занадто сильного виклику. Ми вже не раз мимохідь згадували про існування недорозвинених цивілізацій, хоча й не включили їх до нашого первісного списку, адже суть цивілізації — у досягненнях її зрілого віку, а цивілізації недорозвинені

стали жертвами «дитячої смертності». Тепер лінія нашої аргументації підвела нас до детальнішого розгляду двох із них¹.

Недорозвинена далекозахідна християнська цивілізація

«Кельтський пояс» реагував на християнство чисто по-своєму. На відміну від готів, які навернулися до аріанства, й окатоличених англосаксів, кельти не взяли чужу релігію в тому вигляді, в якому вона до них прийшла. Вони не дозволили їй зламати свої національні традиції і пристосували її до потреб своєї варварської суспільної спадщини. «Жодна інша раса,— каже Ренан,— не виявила стільки оригінальності у своєму ставленні до християнства». Цю рису ми, певно, можемо помітити ще в поведінці навернених у християнство кельтів, що жили в Британії під римським управлінням. Ми знаємо про них дуже мало, але нам відомо, що з їхнього середовища вийшов такий собі Пелагій, ересіарх, який наробив гвалту на весь тодішній християнський світ. Одначе в довгій історії пелагіанства найпомітніший слід залишила діяльність Пелагієвого співвітчизника та сучасника Патріка (святого Патрикія), який заніс християнство до Ірландії, за тодішні кордони Римського світу.

Завдавши нищівного удару британським кельтам, англійський рух заморських племен (англосаксонське завоювання Британії) забезпечив спокійне життя кельтам ірландським. Його наслідком стало відокремлення Ірландії відразу по тому, як там було посіяне зерно християнства, від колишніх римських провінцій у Західній Європі, де розвивалася нова християнська цивілізація, орієнтована на Рим. Саме це відокремлення на найбільш творчому етапі раннього зростання надало можливість зародитися окремому і своєрідному «далекозахідному християнському суспільству», з його ядром у Ірландії, одночасно з виникненням континентального західного християнства. Оригінальність далекозахідного християнства проявляється і в організації церковного життя, і в ритуалах, і в агіографії, і в літературі та мистецтві.

За сотню років, що минули після місії святого Патріка (яку можна датувати 432—461 рр. по Р.Х.), ірландська церква не тільки розвинула власні відмінні особливості, а й у багатьох аспектах випередила континентальний католицизм. Це підтверджується і надзвичайно теплим прийомом, який по закінченні періоду відокремлення зустріли в Британії та на материк у ірландські місіонери та вчені, і тим як охоче британські та материкові студенти ішли навчатися в ірландські школи. Період ірландської культурної переваги

¹ В наступному розділі ми згадаємо ще про одну, іншу групу цивілізацій — так звані «загальмовані цивілізації». Ці теж стали жертвами, але не «дитячої смертності», а «дитячого паралічу». Вони народилися, але (як ото діти в казках, Пітер Пенн, наприклад) не змогли вирости.

в 548 р. по Р.Х. до заснування ірландського монастиря Святого Якова в Ратісбоні в 1090 році. Але цей культурний взаємообмін був не єдиним суспільним наслідком поновлення контактів між острівним і континентальним християнством. Іншим наслідком стала боротьба за владу. Вирішувалося питання, з якого зародка має утворитися майбутня цивілізація Західної Європи, з ірландського чи з римського; і тут ірландці зазнали поразки значно раніше, ніж утратили свою культурну перевагу.

Найвищої напруги боротьба досягла в сьомому сторіччі, коли учні святого Августина Кентерберійського і учні святого Колумбана Айонського стали змагатися за навернення нортумбрійських англів і відбулася драматична сутичка їхніх представників на Соборі в Уїтбі (664 р. по Р.Х.), а король Нортумбрії прийняв рішення на користь святого Вілфріда, прихильника Риму. Римська перемога була майже відразу закріплена, коли прибув з континенту, щоб стати архієпископом кентерберійським, Теодор з Тарса й організував англійську церкву за системою римської діоцези з центрами єпархій у Кентербері та в Йорку. Протягом наступного півстоліття всі спільноти «кельтського поясу» — пікти, ірландці, валлійці, бритти і нарешті сама Айона — прийняли римську тонзуру і римський метод обрахунку дати Великодня, що були предметом диспуту на соборі в Уїтбі. Всі інші відмінності між двома церквами остаточно стерлися лише в дванадцятому сторіччі.

Після собору в Уїтбі далекозахідне християнство опинилося в ізоляції і було приречене. Воно дуже потерпіло від вікінгів, які напали на Ірландію в дев'ятому сторіччі християнської ери, коли майже жоден ірландський монастир не уникнув розграбування. Наскільки відомо, в дев'ятому сторіччі жодного трактату латиною в Ірландії не було написано, хоча саме тоді вченість ірландських біженців на континенті сягала zenіту своєї слави. Скандинавський виклик, який буквально створив Англію і Францію, бо стимулював англійський та французький народи оптимальною мірою, для Ірландії в її ізольованому становищі виявився надміру суворим, і вона могла здобути над ним лише Піррову перемогу — я маю на увазі поразку, якої Брайен Бору завдав війську загарбників біля Клонтарфа. Останнім ударом стало англо-норманське завоювання ірландії анжуйським королем Генріхом Другим, з папського благословення, в середині дванадцятого сторіччя. Доля так розпорядилася, що замість створити власну цивілізацію першопрохідці «кельтського поясу» були змушені зробити внесок у цивілізації суперників, які відібрали в них їхнє природне право на незалежну творчість. Ірландська наука мусила служити прогресові континентальної західної цивілізації, коли ірландських учених-схоластів, які повтікали в Європу від скандинавської навали, залучили до процесу каролінгського Відродження, в якому найвидатнішою постаттю був, безперечно, Іоанн Скот Еріугена, ірландський елініст, філософ і богослов.

Недорозвинена скандинавська цивілізація

Отже, як бачимо, у змаганні між Римом та Ірландією за привілей стати творцем нової західної цивілізації Рим узяв гору. Та не встигло щойно народжене західне християнство бодай трохи перепочити, як ще зовсім у дитячому віці воно мусило вдруге стати до боротьби за той самий приз — боротьби цього разу значно тяжчої і запеклішої — із тевтонським ар'єргардом північноєвропейських варварів, які перебували на резервних позиціях у Скандинавії. Тепер битва точилася не лише у воєнній сфері, а й у царині культури, і супротивники були значно сильніші й водночас чужіші одне одному, ніж ірландський та римський зародки майбутнього західного християнства, що суперничали між собою два століття тому.

Історії скандинавів і ірландців, перш ніж вони розпочали боротьбу із західнохристиянським світом, розвивалися аналогічно — в тому розумінні, що обидві спільноти пережили певний період повної ізоляції від майбутнього супротивника. Ірландські християни відокремилися після вторгнення в Англію англо-саксонських поган. Скандинави втратили зв'язок із римо-християнським суспільством перед кінцем шостого сторіччя по Р.Х., бо між ними вклинилися язичницькі слов'янські племена, які просунулися суходолом понад південним узбережжям Балтійського моря від лінії Німана до лінії Ельби, заповнюючи вакуум, який утворився, коли звідти відійшли тевтонські варвари, бо їх затягло в потік постеллінського руху племен, тоді як скандинави залишилися вдома. Таким чином ірландці опинилися в ізоляції від своїх братів по вірі християн, а скандинави від своїх братів по вірі тевтонів, розділені клинами племен, які перебували на нижчому рівні варварства. Одначе була й фундаментальна різниця. Тоді як колишне випромінювання Римської імперії запалило серед ірландців — ще до вторгнення англосаксів — вогник християнської віри, який розгорівся в полум'я протягом періоду ізоляції, скандинави залишилися поганями.

Рух скандинавських племен, як і інші подібні рухи, став реакцією варварського суспільства на натиск цивілізації, яку в тому випадку уособлювала імперія Карла Великого. Ця імперія зазнала краху, тому що була надто величезна і надто рано виникла. Вона являла собою політичну надструктуру, необачно споруджену на рудиментарних суспільних та економічних підвалинах; особливо наочно її слабкість проявилася під час насильницького приєднання Саксонії. Коли в 772 р. по Р.Х. Карл Великий вирушив у похід, щоби збройною силою прилучити Саксонію до римо-католицького світу, він увійшов у кричущу суперечність із політикою мирного проникнення, яку ірландські та англійські місіонери провадили вже протягом століття і яка дала змогу ефективно розширити кордони християнського світу грифом баварців, тюрінгців, гессенців та фризів. Ліхоліття тридцятирічної франко-саксонської війни призвело до розриву тонкого плетива щойно народженого західного суспільства

і розбудило в душах скандинавів той самий furor Barbaricus *, який давніше вже був прокинувся в душах кельтів, коли амбіційну експансію етрусків було зупинено біля підніжжя Альп.

Скандинавська експансія, що тривала від восьмого до одинадцятого сторіччя християнської ери, перевершила кельтську експансію п'ятого-третього сторіч до Різдва Христового і за своїми масштабами, і за своєю силою. Не доведене до успішного фіналу оточення еллінського світу кельтами, коли своїм правим флангом вони вперлися в саме серце Іспанії, а своїм лівим — у серце Малої Азії, було затьмарене військовими походами вікінгів, які загрожували і православному, і західнохристиянському світові, охопивши лівим флангом свого фронту Стародавню Русь, а правим — береги Північної Америки. І знову ж таки, коли вікінги спробували прорватися по Темзі, Сені та Босфору повз Лондон, Париж і Константинополь, обидві християнські цивілізації опинилися у значно більшій небезпеці, аніж еллінська цивілізація в ті роки, коли кельти стали тимчасовими володарями Риму та Македонії. Крім того, недорозвинена скандинавська цивілізація, яка так яскраво проявила себе в Ісландії, перш ніж теплий подих християнства розплавив її крижану красу до безформності, далеко перевершила і в своїх досягненнях, і в перспективах розвитку рудиментарну культуру кельтів, рештки якої були недавно відкриті сучасними археологами¹.

Згідно з методом, якого ми дотримуємося в цьому дослідженні, одні й ті самі історичні події розглядаються в різних контекстах знову і знову. Ми вже описували, який виклик було кинуте скандинавськими вторгненнями народам Англії та Франції, і показали, що вони переможно відгукнулися на той виклик, згуртувавшись у власні могутні держави і навіть більше: навернувши скандинавських завоювників-поселенців у свою віру й прилучивши їх до своєї цивілізації (див. с. 131—132). Як ото після загибелі кельтської християнської культури її діти зробили внесок у збагачення римського християнства, так і норманни через два століття перетворилися на передовий загін латинської агресії. Недарма ж один історик описав Перший хрестовий похід жвавим оксюмором як похід навернених у християнство вікінгів. Ми вже говорили про значення Ісландії в житті недорозвиненої скандинавської цивілізації і міркували про те, якою б дивною виглядала сьогодні Європа, коли б скандинавські погани повторили досягнення ахейців і, загнавши християнство в підпілля, запровадили б на всьому Заході свою поганську культуру як єдину наступницю еллінської цивілізації в цій географічній зоні. Але скандинавській цивілізації судилася інша доля — її було підкорено і знищено на її власній батьківщині.

Це завоювання західне християнство здійснило завдяки повер-

* Варварський шалений гнів (латин.).

¹ Я маю на увазі Латенську культуру, названу так за найменням урочища біля Невшательського озера, де було відкрито її перші залишки, що так вразили уяву дослідників.

нення до тактики, яку знехтував Карл Великий. Оборонялося воно вимушено збройною силою, але як тільки наступ скандинавів було зупинено, західняни повернулися до тактики мирного проникнення. Після навернення у свою віру скандинавів, що поселилися на його землях, після того як усі вони зреклися своєї колишньої релігії, західне християнство застосувало ту саму тактику до скандинавів, які залишалися вдома. І сталося так, що одна з найвизначніших переваг, притаманна скандинавам, — їхня подиву гідна сприйнятливність — посприяла загибелі їхньої культури. Зазначену вище рису якось помітив подин з тогочасних західнохристиянських схоластів і висловився на цю тему двійком досить поганих гекзаметрів¹. «Звичаї й мову прибульців вони переймають, і ось уже з двох народів один виникає».

Цікаво, наприклад, що скандинавські правителі, ще перед своїм наверненням у християнство, зробили героя з Карла Великого і вельми прихотилися давати своїм синам імена Карл або Магнус *. Якби в тому самому поколінні Мухаммед і Омар стали улюбленими іменами серед монархів західнохристиянського світу, ми могли б із певністю припустити, що ця нова мода не вельми сприятливо відбилася б на перспективах західного християнства в його боротьбі з ісламом.

У скандинавських царствах Русі, Данії та Норвегії формальний зовнішній акт навернення до християнства був накинтий народові в усій його масі свавільним актом скандинавських князів, які там правили, — і сталося це майже одночасно, наприкінці десятого сторіччя. В Норвегії спочатку виник запеклий опір, але в Данії та на Русі зміну релігії сприйняли досить спокійно. Таким чином скандинавське суспільство було не тільки завойоване, а й поділене, бо православне християнство, яке чимало потерпіло свого часу від руйницьких наскоків вікінгів, теж узяло участь у наступному релігійному й культурному контрастуні.

«Посли та купці [Скандинавського князівства] Русі порівнювали своє лісове ідоловірство з витонченою чужою вірою, яка панувала в Константинополі. В захваті милувалися вони банями собору Святої Софії, виразними образами святих і мучеників, багатством вітваря, числом і одиницями священнослужителів, помпезністю та строгим порядком релігійної церемонії. Їх глибоко вразили переходи від просякнутої святобливою врочистістю тиші до гармонійного співу; і зовсім неважко було переконати їх, що кожного дня хор ангелів спускався з неба і брав участь у релігійній відправі християн»².

Майже відразу по тому, в 1000 р. по Р.Х., прийняла християнство

¹ Moribus et lingua, quoscumque venire videbant, Informant propria, gens efficiatur ut una.

William of Apulia. De gestis Normannorum. In Muratori. «Scriptores Rerum Italicarum».

* Великий (латин.).

² Gibbon E. The History of the Decline and Fall of the Roman Empire, ch. IV.

й сама Ісландія, і це стало початком кінця її культури. Правда, що ісландські вчені-схоласти, які записали усні саги, зібрали поеми циклу Едди і надали скандинавській міфології, генеалогії та звичаєвому праву класичної літературної форми, належали не тільки до північної, а й до християнської культурної традиції, і вони робили свою справу ще півторасти чи, може, навіть двісті п'ятдесят років після навернення їхньої країни в християнство. Але ця обернута в минуле наука була останнім подвигом ісландського генія. Для контрасту згадаймо про роль Гомерових поем у еллінській історії. Вони теж стали результатом трудів «науки, оберненої в минуле», тобто «Гомер» надав їм літературної форми лише після того, як Героїчна Доба давно закінчилася. Але досягши вершин епічного мистецтва, еллінський геній домігся не менш величних успіхів і в інших сферах, а геній ісландський виснажився відразу по тому, як десь у 1150—1250 рр. по Р.Х. досяг своєї «гомерівської» вершини.

§ 4. СУТИЧКИ ІСЛАМУ З ХРИСТІЯНСТВОМ

Щоб закінчити цю частину нашого дослідження, перевірмо, чи довголітня боротьба ісламу з християнством дасть нам ще один зразок «тричленного зіставлення», з яким читач уже детально ознайомився. Ми були відзначили в іншому контексті один виклик ісламу, що пробудив оптимальний відгук. Виклик, кинутий франкам у восьмому сторіччі християнської ери, спричинив потужний контрнаступ, що тривав багато століть і не тільки вигнав прихильників ісламу з Іберійського півострова, а й, вийшовши за межі своєї первісної мети, переніс іспанців та португальців далеко за моря-океани, до всіх земних континентів. І в цьому випадку ми помічаємо феномен, який описали, говорячи про поразку далекозахідної та скандинавської цивілізацій. Перш ніж ісламо-іберійську культуру вирвали з корінням і знищили, переможний супротивник використав її собі на добро. Вчені-схоласти мусульманської Іспанії несамохіть узяли участь у спорудженні філософської будівлі, яку поставили середньовічні західнохристиянські схоласти, а чимало творів давньогрецького філософа Арістотеля спершу дійшли до західнохристиянського світу через арабські переклади. Не викликає сумніву й те, що багато «східних» впливів на західну культуру, які досі пояснювали проникненням через королівства хрестоносців, засновані в Сирії, насправді прийшли з мусульманської Іберії.

Мусульманський наступ на західне християнство через Іберійський півострів та Піреней не був насправді таким грізним, яким здавався, враховуючи величезну протяжність комунікацій між цим фронтом і головними джерелами ісламської енергії, розташованими в Південно-Західній Азії, і не важко знайти географічний регіон, де лінії комунікацій були значно коротші, і тому мусульманський наступ там виявився набагато небезпечнішим. Таким регіоном була

Анатолія, в ті часи цитадель православно-християнської цивілізації. У першій фазі свого наступу арабські завойовники були спробували одним ударом обеззброїти Рум (так вони вимовляли «Рим») і повністю підкорити православне християнство, пройшовши крізь Анатолію і взявши приступом саме Імперське Місто. Вони обложили Константинополь двічі, в 673—677 рр. і в 717—718 рр. по Р.Х., й обидва рази не домоглися успіху. Навіть після того як закінчилася невдачею друга облога, коли кордон між двома державами стабілізувався по гірській лінії Тавр, мусульмани двічі на рік здійснювали регулярні наїзди на куцу територію, що залишилася православному християнству від його колишніх анатолійських володінь.

Православні християни відповіли на цей натиск політичними засобами; і ця відповідь у короткій перспективі виявилася успішною, оскільки дала змогу утримувати арабів там, де вони були. У довгій перспективі вона, навпаки, виявилася вкрай невдалою, бо призвела до згубних наслідків, які відбилися на внутрішньому житті та процесі розвитку православно-християнського суспільства. Згадуваним політичним кроком була спроба оживити «привид» Римської імперії, здійснена в православно-християнському світі Левом Ісаврійцем приблизно за два покоління до того, як цей самий подвиг спробував здійснити невдало (і тому без помітної шкоди) Карл Великий на Заході. Найкатастрофічнішим наслідком досягнення Лева Ісаврійця стало посилення Візантійської держави коштом православної церкви і пов'язана з цим міжусобна столітня війна між Східною Римською імперією та патріархатом і між Болгарською імперією та патріархатом. Рана, якої православно-християнське суспільство завдало самому собі, довела його до смерті в його первісній формі та на його первісній батьківщині. Гадаю, ці факти достатньо підтверджують, що виклик, кинутий ісламським натиском православному християнству, був надмірної сили — на відміну від виклику, кинутого західному християнству.

А чи знайдемо ми випадок, коли ісламський натиск не дав стимулу через свою недостатню силу? Знайдемо; і результати такого стану речей досі можна виявити в Абіссинії. Монофізитська християнська спільнота, яка вижила в цій африканській твердині, стала одним з найдивовижніших у світі суспільних раритетів; по-перше, вражає сам той факт, що вона спромоглася вижити майже в повній ізоляції від інших християнських спільнот, після того як мусульмани-араби підкорили Єгипет тринадцять століть тому, а по-друге, не менш дивує і її неймовірно низький культурний рівень. Хоча, після деяких вагань, християнську Абіссинію і прийняли до Ліги Націй, вона стала притчею во язицех за той безлад та дикість, які там панують: безлад феодальної анархії та міжплемінних чвар і дикість работоргівлі. Видовище, яке являє собою ця єдина африканська держава, що зберегла повну незалежність (якщо не рахувати Ліберії), було, мабуть, найпереконливішим з усіх можливих аргументів на користь перерозподілу решти Африки між європейськими державами.

Неважко дійти висновку, що обидві особливості Абіссинії — збереження нею незалежності і стагнація її культури — пояснюються однією причиною: фактичною неприступністю гірської цитаделі, в якій заховалося це реліктове суспільство. Хвиля ісламу і набагато вища хвиля сучасної західної цивілізації розбилася біля підніжжя цих скель і в якийсь момент забризкала шумовинням гребінь гірського хребта, проте так і не змогла затопити сховані за ним верховини.

Випадки, коли ворожі хвилі таки докочувалися туди, траплялися рідко і тривали недовго. Абіссинія була пережила небезпеку ворожого вторгнення в першій половині шістнадцятого сторіччя, коли мусульманські жителі низин, що тягнуться понад узбережжям Червоного моря, раніше від абіссинців роздобули вогнепальні рушниці. Але португальці встигли своєчасно доставити абіссинцям новомодну зброю, яку сомалійці дістали від турків, і врятували їх від розгрому. Згодом, коли португальці у свою чергу стали набридати тубільним жителям, спробувавши повернути їх від монофізитства в католицизм, західну версію християнства було тут заборонено, а всіх західних гостей у тисяча шістсот тридцятих роках вигнали за межі країни — тоді ж таки до цієї самої політики вдалась і Японія.

Британська абіссинська експедиція 1868 року мала повний успіх, проте без подальших наслідків — на відміну від «відкриття Японії» американським військовим флотом на п'ятнадцять років раніше. Однак в часи «бійки за Африку» в останні роки дев'ятнадцятого сторіччя якась європейська держава просто-таки мусила зайнятися Абіссинією, і цю спробу вчинили італійці. Роль, зіграну португальцями два з половиною століття тому, тепер узяли на себе французи, які поставили імператорові Менеліку затворні гвинтівки, що дало йому змогу завдати італійським завойовникам нищівної поразки біля Адови в 1896 році. Коли італійці — зміцнивши свій дух лютистю, вихованою в собі на засадах новітнього варварства, — пішли в новий і значно агресивніший наступ у 1935 р., на якусь мить видалося, що нарешті вони спромоглися покласти край одвічній неприступності Абіссинії, а водночас і новонародженій надії на колективну безпеку для змученого війнами західного світу. Але через чотири роки після проголошення італійської імперії Ефіопія вступ Муссоліні у світову війну 1939—1945 рр. примусив британців, які утрималися і не прийшли на допомогу Абіссинії в 1935—1936 рр. заради врятування Ліги Націй, бо тепер ішлося про їхні власні шкури, — зробити Абіссинії в 1941—1942 рр. ту саму неоціненну послугу, яку вже колись робили для неї за не менш скрутних обставин французи і португальці.

Згадані чотири чужоземні інтервенції — це все, що пережила Абіссинія за шістнадцять сторіч, відтоді як прийняла християнство, і, в усякому разі, перші три вона відбила надто легко й швидко, аби вони могли дати їй якийсь стимул. У всі інші часи її життя протікало цілком безбарвно, і воно може правити за спростування відомого прислів'я: «Щаслива та нація, яка не мала власної історії». Її

вбогий літопис заповнений одноманітним і безглуздим насильством, здійснюваним на тлі байдужості та апатії, а це останнє слово в грецькій мові, як відомо, означає невразливість до мук досвіду або, іншими словами, несприйнятливість до його стимулів¹. Нині, в 1946 році, хоч ми й бачимо, до яких героїчних зусиль удається імператор Хайле Селассіє та група його вільнодумних прибічників з метою провести реформи, нам лишається почекати, чи четвертий чужоземний напад на Абіссінію дасть більший стимульний ефект, аніж три попередні.

¹ Про філософські ідеали невразливості та незворуцності див. нижче, с. 426.

Частина третя

РОЗВИТОК ЦИВІЛІЗАЦІЙ

Розділ дев'ятий

ЗАГАЛЬМОВАНІ ЦИВІЛІЗАЦІЇ

§ 1. ПОЛНЕЗІЙЦІ, ЕСКІМОСИ ТА КОЧОВИКИ

В попередній частині даного дослідження ми доклали чимало зусиль, щоб прояснити, як виникають цивілізації, і складність цієї проблеми не викликає сумніву, але проблема, що чекає нас попереду, може видатися надто легкою і не гідною окремого й пильного наукового розгляду. Якщо цивілізація народилася і якщо її не зірвали ще нерозбрунькованим паростком, як сталося з цивілізаціями, що їх ми назвали недорозвиненими, — то хіба не мусить вона рости й розвиватися за хай там яких обставин? Найкращий спосіб знайти відповідь на це запитання полягає в тому, щоб поставити інше: чи вдасться нам установити як історичний факт, що цивілізації, котрі здолали послідовні небезпеки народження та дитинства, неминуче досягають зрілого віку — тобто, чи неминуче домагаються вони у свій час такого контролю над природним середовищем та суспільними процесами, щоб це дало нам право включити їх до списку, складеного в другому розділі цієї книжки? Відповідь буде такою: домагаються, але не всі. Крім двох уже виділених нами класів, розвинутих цивілізацій і недорозвинених цивілізацій, існує третій, куди входять цивілізації, що їх ми маємо всі підстави назвати загальмованими. Саме існування цивілізацій, які вижили, але не змогли розвинутися, й примушує нас детально розглянути проблему розвитку; і насамперед ми маємо знайти та піддати доскіпливому науковому аналізу всі наявні зразки цивілізацій, що входять до категорії загальмованих.

Нам неважко буде виявити з півдесятка таких зразків. Серед цивілізацій, що виникли у відповідь на виклики природного середовища, такими будуть полінезійці, ескімоси та кочовики, але й серед цивілізацій, народжених унаслідок виклику з боку людей, також знайдуться дивні спільноти на зразок турків-османів у православно-християнському світі і спартанців у світі еллінському, яких пробудили до життя місцеві акценти звичайних для тих країв людських викликів, коли через ті або ті особливі обставини вони підіймалися на рівень незвичайно високої напруги. Наведені приклади вичерпують список загальмованих цивілізацій, і ми відразу переконаємося, що всі вони потрапляють до виділеної нами загальної категорії.

Всі загальмовані цивілізації були паралізовані в своєму розвитку внаслідок своєрідного *tour de force* (надпотужного ривка). Вони стали відгуками на виклики такого рівня суворості, що лежить рівно посередині між ступенем, який дає стимул для дальшого розвитку, і ступенем, що спричиняє поразку. В образній системі нашої притчі про скелелазів (див. с. 60—61) вони асоціюються з тими, хто застряг на півдорозі й не може зрушити ні вперед, ні назад. Їхня поза — це небезпечна нерухомість у стані надзвичайно високої напруги; і варто тут нагадати, що чотири з п'яťох названих тут загальмованих цивілізацій мусили зрештою визнати свою поразку. Лише одна з них, культура ескімосів, існує досі.

Надпотужним ривком полінезійців стали відчайдушні океанські подорожі. Їхнє особливе вміння полягало в тому, що вони здійснювали ці приголомшливі мандри у благоденних відкритих човнах каное. Кара, яка їх спостигла, цілком відповідає підступній вдачі Тихого океану. Ми не знаємо, скільки часу, але немає сумніву, що дуже довго вони жили, підтримуючи напружену рівновагу з Тихим океаном, — перетинати його неозорі простори вони навчилися, але кожна така мандрівка неодмінно була пов'язана зі смертельним ризиком, і кінець кінцем ця постійна нестерпна напруга розрядилася в мляву апатію, і колишні суперники стародавніх міноїців та скандинавських вікінгів перетворилися на живі втілення лотофагів та робітьякзнайків, утративши свою владу над океаном і знайшовши для себе безліч райських куточків на безлюдних доті островах, де й байдикували, аж поки не налетіли на них страшні хижаки у вигляді європейських мореплавців. Надто розводитися про загибель полінезійського суспільства ми тут не будемо, бо вже заторкнули цю тему в розмові про острів Пасхи (див. с. 93).

Щодо ескімосів, то їхня культура розвинулася з культури північно-американських індіанців, спеціально пристосувавшись до умов життя на узбережжі Північного Льодовитого океану. Ескімоський надпотужний ривок проявився в тому, що вони стали зимувати на кризі, полюючи на тюленів. Хай там якою була історична спонука, очевидно, що в один з моментів своєї історії предки сучасних ескімосів сміливо вступили у двобій з полярним середовищем і вміло пристосували своє життя до його вимог. Для підтвердження цього висновку досить перелічити всілякі винаходи, зроблені ескімосами: каяк, ум'як (жіночий човен), гарпун, дротик, який метають за допомогою спеціальної дощечки, тризубий спис для полювання на сьомгу, складний лук, укріплений сухожиллями, нарти, що запрягаються собаками, снігоступи, зимовий дім, складений зі снігових блоків і освітлюваний та опалюваний тюленьчим лоєм, літній намет і, нарешті, хутряний одяг¹.

Це зовнішні, видимі ознаки дивовижного подвигу людської кмітливості та волі; а проте «у певних сферах — наприклад, у тому, що

¹ Steensby Н. Р. An Anthropological study of the Origin of the Eskimo Culture. Copenhagen, 1916, p. 43.

стосується суспільної організації, ескімоси перебувають на досить примітивному рівні. Хоча невідомо, чим, власне, пояснюється ослабленість їхньої суспільної диференціації: недорозвиненістю чи, може, неминучим впливом природних умов, за яких ескімоси живуть із прадавніх-давен. Не треба глибоко знати ескімоську культуру, аби зрозуміти, що величезну частину своїх зусиль вона мусила витрачати на винайдення засобів елементарного виживання»¹.

Карою за зухвалість, із якою ескімоси вступили в боротьбу з полярним середовищем, стало жорстке підпорядкування їхнього життя річному циклу арктичного клімату. Всі працездатні члени племені зобов'язані виконувати певну роботу в ту чи в ту пору року, і тиранія арктичної природи вимагає від полярного мисливця дотримуватися не менш суворого розпорядку, ніж той, який запровадила людська тиранія «наукового управління». І нам не так легко буде відразу відповісти на запитання: хто ж вони, ескімоси, — господарі арктичної природи чи її раби? З аналогічним запитанням ми зіткнемося — і так само не зможемо відразу відповісти на нього, — коли почнемо розглядати, як жили спартанці і турки-османи. Але спершу подивімось, яка доля спіткала ще одну загальмовану цивілізацію, пробуджену до життя, як і ескімоська, викликом природного середовища.

Якщо ескімоси змагалися з крижаними полями Арктики, а полінезійці — з неозорими просторами Тихого океану, то кочовики, прийнявши виклик степу, мали сміливість вступити у двобій з не менш грізною природною стихією. Адже для людини степ із його трав'янистою або кам'янистою поверхнею набагато більше скидається на «неврожайне море» (як часто говорить про нього Гомер), аніж на terra firma, по якій можна пройти з мотикою і ралом. Степові простори і морські простори мають ту спільну ознаку, що приймають людину лише як мандрівника і тимчасового гостя. Ні на тій, ні на тій неоглядній поверхні не знаходиться їй місця для постійного мешкання, крім хіба островів та оаз. І степ, і море пропонують набагато зручніші умови для пересування, ніж ті місця на суходолі, де людські спільноти призвичаїлися вести осілий спосіб життя, але як плату за ці полегкості і степ, і море вимагають, щоб людина або перебувала в постійному русі, або покинула їхні межі, знайшовши собі притулок на узбережжях terra firma, що їх оточують. Існує надзвичайна схожість між ордою кочовиків, яка, підкоряючись річному циклу, пересувається мовби по одній орбіті в пошуках літніх та зимових випасів, і риболовецьким флотом, що снує від узбережжя до узбережжя, залежно від пори року; між флотиліями купецьких суден, які здійснюють торговельний обмін, перевозять товар через море, і караванами верблюдів, завдяки яким спілкуються між собою країни, розташовані на протилежних кінцях пустелі; між морськими піратами і степовими розбишаками, які грабують каравани; і між тими людськими повенями, коли юрми

¹ Steensby H. P. Op. cit., p. 42.

мінойців або норвежців сідають на кораблі і хвилями накочуються на узбережжя Європи або Леванту, і тими іншими, коли кочові орди арабів, або скіфів, або тюрків, або монголів зриваються зі своїх визначених річним циклом степових орбіт і не менш навально за-топлюють заселені осілим людом землі Єгипту або Іраку, Індії, Русі або Китаю.

Неважко пересвідчитися в тому, що відгук кочовиків на виклик природного середовища, як і відгук полінезійців та ескімосів, — це знову ж таки той самий надпотужний ривок (*tour de force*), але в цьому випадку, на відміну від інших, про історичну спонуку ми можемо судити не тільки на підставі здогадів. Ми маємо усі підстави припустити, що номадизм був розбуджений до життя тим самим викликом, який сприяв утворенню єгипетської, шумерської та мінойської цивілізацій і змусив предків дінка та шілдуків переселитися в екваторіальну зону — я маю на увазі наступ посухи. Найясніше світло на проблему походження номадизму пролили дослідження експедиції Пумпеллі в закаспійській оазі Анау.

Матеріали досліджень свідчать, що перший наступ посухи стимулював деякі спільноти, котрі раніше жили з полювання, шукати додаткових засобів для існування в найпримітивніших методах обробітку землі. Зібрані факти дають підстави вважати, що цей етап первісного сільськогосподарського виробництва передував номадизму.

Перехід від полювання до обробітку землі мав і інший вплив — непрямий, але не менш важливий — на суспільну історію згадуваних мисливців: він спонукав їх увійти в цілком нові стосунки з тваринами. Бо вміння одомашнювати диких звірів, яке мисливець, з огляду на саму природу своєї діяльності, здатний освоїти хіба що в дуже вузьких межах, властиве хліборобові у значно більшій мірі. Мисливець, либонь, здатний приручити вовка або шакала, з яким полює на одну здобич, перетворивши дикого звіра на помічника й товариша, але майже неможливо собі уявити, щоб він захотів приручити тварин, які для нього завжди були дичиною і здобиччю. Не мисливець зі своїм хортом, а хлібороб зі своїм сторожовим собакою здатний здійснити наступне перетворення в пастуха та в його вівчарку. Лише людина, яка обробляє землю, має харчові припаси, що можуть привабити жуйних тварин, таких як бик або вівця, а на м'ясо, добуте мисливцем, спокуситься тільки собака.

Археологічні розкопки в Анау свідчать, що цей наступний крок у суспільній еволюції було зроблено в Закаспійському степу в той період, коли природа вдруге повернула стрілку барометра в напрямку посухи. Приручивши жуйних тварин, євразійська людина поновила свою рухливість, яку була втратила, коли з мисливця перетворилася на орача, й у відповідь на новий прояв давнього виклику вона скористалася з віднайдені рухливості в два різні способи.

Деякі із закаспійських оазних орачів вирішили просто втекти від посухи і, в міру того як вона наступала, пересувалися з усім своїм скарбом та худобою все далі й далі слідом за середовищем,

у якому вони могли б жити, як жили досі. Вони міняли місце проживання, щоб не міняти звичаїв.

Але знайшлися серед них і такі, хто відповів на той самий виклик посухи зовсім інакше — і набагато сміливіше. Ці євразійські степовики теж покинули непридатні тепер для життя оази і разом зі своїми родинами, чередами та отарами подалися в глиб непривітного степу. Одначе вони сіли на свої степові кораблі не для того, щоб пошукати іншого берега. Вони вирішили відмовитися від свого основного заняття — обробітку землі, як їхні предки колись відмовилися від полювання, що годувало їх із давніх-давен, і побудували нове життя на щойно освоєній діяльності на скотарстві. Вони подалися в степ не для того, щоб утекти за його межі, а для того, щоб оселитися в ньому назавжди. Вони стали номадами, кочовиками.

Коли ми порівнюємо цивілізацію кочовиків, які покинули обробляти землю і зробили степ своєю домівкою, з цивілізаціями їхніх братів, котрі зберегли свою хліборобську спадщину, помінявши місце проживання, ми помітимо, що кочовий спосіб життя має чимало переваг.

По-перше, одомашнення тварин — мистецтво, безперечно, вище, аніж одомашнення рослин, оскільки це перемога людського розуму та волі над менш слухняним матеріалом. Пастух — більший віртуоз, ніж орач, і цю істину добре подано в знаменитому уривку із сирійської міфології:

«І пізнав Адам Єву, жінку свою, і вона завагітніла, і породила Каїна... А далі вона породила брата йому, Авеля. І був Авель пастух отари, а Каїн був рільник. І через якийсь час приніс Каїн Богові жертву від плодів земних. І Авель теж приніс від перворідних своєї отари та від їхнього лою. І зглянувся Господь на Авеля й на жертву його, а на Каїна й на жертву його не зглянувся»¹.

Кочове життя — це справді триумф людської винахідливості. Степовик примудряється годуватися з жорстких трав, яких сам неспроможний їсти, перетворюючи їх на молоко та м'ясо приручених ним тварин, і, щоб знайти поживу для своєї худоби в літній та зимовий сезони з трав, які ростуть у суворому й скупому степу, він повинен точно й ретельно пристосувати своє життя та свої мандри до річного природного циклу. Не викликає сумніву, що надпотужний ривок (tour de force), який здійснила цивілізація кочовиків, був би неможливий, якби вони не розвинули в собі твердість характеру, силу волі та витривалість, і кара, яка кінець кінцем спостигла суспільство кочовиків, була по суті тією самою, що й кара, наслана на ескімосів. Грізне природне середовище, яке їм пощастило підкорити, зробило їх у кінцевому підсумку не володарями, а рабами степу. Кочовики, як і ескімоси, стали бранцями річного кліматичного та вегетаційного циклу; налагодивши взаємини зі степом, вони втратили зв'язок зі світом у цілому. Хоча не можна сказати, що вони не залишили свого сліду в історіях великих цивілізацій. Вряди-годи вони покидали свої

¹ Буття, 4. 1—5.

землі, вторгалися в сусідні володіння осілих народів і в деяких випадках навіть змінювали на короткий час весь устрій життя підкорених ними країн; але ці вибухи активності ніколи не були стихійними. Кочовик покидав свій степ і спустошував сади цивілізованого суспільства не тому, що йому раптом спадало на думку звернути зі свого звичного шляху кліматично-вегетаційних мандрів. Це відбувалося під дією незалежних від волі кочовика сил.

Були дві такі зовнішні сили, опертися яким кочовик не міг: одна штовхала його, друга втягувала. Іноді його виштовхувала зі степу зміна в кліматі, коли посуха ставала нещадною і навіть він не міг її витримати; а бувало, його засмоктував суспільний вакуум, що утворювався у володіннях якого-небудь сусіднього осілого суспільства внаслідок дії таких історичних процесів, як занепад цивілізації і неминучий у такому випадку рух племен — причини цілком чужі для власного досвіду кочовиків. Огляд великих історичних втручань номадів у історії осілих народів, як нам здається, свідчить на користь того, що всі такі втручання можна звести до однієї зі згаданих причин¹.

Отже, хоча цивілізація кочовиків час від часу й виходила на сцену історичних подій, це суспільство, яке не має власної історії. Запущена одного разу на орбіту річного циклу своїх мандрів, кочова орда надалі обертається по ній і може обертатися вічно, якщо зовнішня сила, проти якої номадизм безпорадний, кінець кінцем не зупинить її і не вкоротить її віку. Цією силою є натиск навколишніх осілих цивілізацій. Бо хоча Господь і зглянувся на Авеля та на його жертву, а на Каїна не зглянувся, жодна сила не врятує Авеля від загибелі — і вб'є його Каїн.

«Найновіші метеорологічні дослідження свідчать, що відбувається ритмічне чергування — можливо, у світовому масштабі — між періодами відносної посушливості та вологості, що спричиняє регулярні вторгнення або селян, або кочовиків у володіння протилежної сторони. Коли посуха досягає такого ступеня, на якому степ не може більше постачати пашею ту кількість худоби, яку розвели в ньому кочовики, пастухи звертають із торованого шляху своєї річної міграції і заповнюють навколишні країни з обробленою землею у пошуках корму для своєї скотини і для себе самих. І навпаки, коли кліматичний маятник гойднеться у зворотний бік і наступна фаза вологості досягає рівня, на якому в степу стає можливо вирощувати коренеплоди та хлібні злаки, селянин іде в контрнаступ на кочові випаси. Обидві сторони дотримуються дуже несхожих методів агресії. Наступ кочовиків завжди раптовий, як кавалерійська атака. Наступ селянина — це атака піхоти. За кожним своїм кроком він намагається вкопатися в землю за допомогою мотики або парового плуга і забезпечує свої комунікації, будуючи дороги та залізниці. Найразючішими прикладами

¹ Містер Тойнбі дає вичерпний огляд даної теми у великому додатку до цього розділу, який неможливо тут умістити. (Прим. ред. скор. англ. видання).

кочового вибуху були вторгнення тюрків і монголів, що сталися, мабуть, під час передостаннього посушливого періоду. Найяскравішим прикладом селянського контрнаступу можна вважати східну експансію Росії. Обидва види руху народів є відхиленнями від норми, і кожен завдає тяжкої шкоди потерпільній стороні. Але вони дуже схожі в тому, що обидва є наслідками однієї природної причини, невідконтрольної людям.

Нещадний натиск рільника, мабуть, завдає жертві відчутніших збитків, ніж шалені наскоки кочовиків. З монгольською навалою було покинчено за два або три покоління; але російська колонізація, яку можна вважати каральною експедицією за монгольське нашествя, триває вже чотириста років — спочатку вона просувалася за козацькими загонами, які тиснули на кочові випаси з півночі, а потім по Транскаспійській залізниці, що розгорнула свої щупальці на їхньому південному кордоні. З погляду кочовиків, селянська потуга, на зразок Росії, діє, як оті прокатні та пресувальні машини, винайдені західною індустрією, що надають розжареній сталі якої завгодно форми. Потрапивши під прес, кочовик або розчавлюється на смерть, або набирає форми осілого жителя, і процес такої переробки не завжди відбувається мирно. Дорогу для Транскаспійської залізниці було відкрито завдяки винищенню туркменів у побойовиську під Геок-Тепе. Але передсмертні зойки кочовиків рідко хто чує. Під час Європейської війни, коли в Англії виловлювали людей, у чиїх жилах текла кров оттоманських турків або їхніх кочових предків, з метою поквитатися за масове вбивство 600 тисяч вірмен, 500 тисяч тюркомовних центральноазіатських кочовиків методично винищувалися — теж за наказом згори — тим найславетнішим у світі «правдолюбом», російським мужиком»¹.

Номадизм у Євразії був приречений уже в сімнадцятому сторіччі, починаючи від того моменту, коли дві імперії з осілим населенням, Московська та Маньчжурська, розпустили свої щупальці навколо Великого Євразійського степу з двох протилежних сторін. Сьогодні наша західна цивілізація, чиї щупальці охоплюють цілий світ, завершує викорінення кочового населення з усіх його колишніх володінь. У Кенії пасовища масаїв були поділені на ділянки й віддані європейським фермерам. Туареги в Сахарі бачать, як їхню доти неприступну пустелю заповнили літаки та восьмиколісні автомобілі. Навіть на Аравійському півострові, класичній батьківщині афроазіатського кочівництва, бадю силоміць перетворюють на фелаків — і це не внаслідок втручання чужоземної сили, а з умисної політики найпершого серед арабів Абдула Азіда ібн Сауда, еміра Неджду й Хіджазу, світського владика ваххабітської спільноти мусульманських zelotів пуританського зразка. Коли повелитель Ваххабі, сидячи в самому серці Аравії, підтримує свою владу за допомогою броньованих автомобілів і розв'язує свої економічні проблеми, будучи в країні нафтові свердловини та артезіанські колодязі і ви-

¹ Toynbee A. G. The Western Question in Greece and Turkey, pp. 339—342.

даючи концесії американським нафтовим компаніям, стає очевидно, що видзвонило останню годину для кочового способу життя.

Ось так Каїн убив Авеля, і нам лишається з'ясувати, чи здійснилося Каїнове прокляття.

«А тепер ти проклятий від землі, що розкрила уста свої, щоб прийняти кров твого брата з твоєї руки. Коли будеш ти порати землю, вона більше не дасть тобі сили своєї. Мандрівником та заволокою будеш ти на землі»¹.

Перші слова Каїнового прокляття вочевидь не справдилися. Бо хоча оазний хлібороб і втратив змогу вирощувати врожаї на пересохлій степовій землі, він зумів переселитися в регіони, де кліматичні умови були для нього сприятливі; а вже звідти він повернувся, озброєний могутньою потугою сучасної промисловості, щоб заявити своє право і на випаси Авеля. Нам не відомо, стане Каїн володарем чи жертвою індустріального суспільства, яке він створив. У 1933 році, коли новий економічний світовий порядок постав перед загрозою краху й розпаду, здавалося цілком можливим, що кінець кінцем Абель буде відомщений; і що *homo nomas in articulo mortis* * може ще побачити, як його вбивця, *homo faber*, збожеволівши, провалиться в пекельний морок **.

§ 2. ТУРКИ-ОСМАНИ

Годі про цивілізації, зупинені в своєму розвитку внаслідок перенапруги сил у надпотужному ривку (*tour de force*), здійсненому у відповідь на той чи той виклик природного середовища. Перейдімо тепер до випадків, у яких суворий виклик лунав не з природного, а з людського середовища.

Кочова спільнота турків-османів прийшла зі степу, степ був її батьківщиною, і суворий виклик, на який їй довелося відповідати, полягав у необхідності пристосуватися до зовсім нового середовища, де вона зіткнулася з новою проблемою: як організувати управління чужими спільнотами людських створінь. Ми вже бачили², що кочовики-авари, опинившись поза своїми степовими випасами і заблукавши *in partibus agricolarum* ***, спробували були повестися із завойованим осілим населенням як з людською худобою і мали намір випасати людей, як випасали раніше корів та овець. Замість годуватися з диких степових трав, переробляючи їх на прийнятний харч за допомогою приручених тварин, авари (як і багато інших кочових орд, що робили те саме) захотіли жити з вирощених на орній землі врожаїв через посередництво не тваринного травлення,

¹ Буття 4. 11—12.

* Людина-номад (кочовик) у останні хвилини перед смертю (*латин.*).

** Людина — творець знарядь праці (*латин.*). Коли б містер Тойнбі писав у 1945 р., як його нинішній редактор, йому довелося б зробити в цьому абзаці хіба що неістотні виправлення. (*Прим. ред. скор. англ. видання.*)

² Вище, на с. 158.

*** На землі хліборобів (*латин.*).

а людської праці. Аналогія вельми спокуслива, щоб не застосувати її на практиці, і вона справджується в усьому до дрібниць; та коли доходить до запровадження її в практику, в ній відкривається одна майже фатальна вада.

Мішане суспільство, що складається з кочовиків та їхніх отар,— це в степу найефективніший засіб для добування засобів до життя з природного середовища; і в строгому значенні цього слова, кочовик аж ніяк не паразитує на своїх не-людських партнерах. Тут відбувається розумний обмін послугами: якщо череди та отари дають кочовикам не тільки молоко, а й м'ясо, то кочовики, зі свого боку, дбають про те, щоб їхні тварини завжди мали вдосталь паші. Ні перші, ні другі не можуть існувати у великих кількостях у степу, не звертаючись по допомогу одне до одного. І навпаки, в середовищі оброблених нив та селищ мішане суспільство, складене з кочовиків, відірваних від свого степу, та «тубільної людської худоби», носить економічно нездоровий характер, оскільки «пастухи людей» завжди в економічному плані (хоч і не завжди в політичному) непотрібні, а отже й паразитичні. З економічного погляду вони перестали бути вівчарями, які доглядають свої отари, і перетворилися на трутнів, що визискують робочих бджіл. Вони стали непродуктивним правлячим класом, що існує з праці продуктивного населення, якому матеріально жилося б краще, коли б не доводилося годувати отих дармоїдів.

З цієї причини імперії, засновувані завойовниками-кочовиками, як правило, швидко занепадали й завчасно гинули. Визначний маґрїбський історик Ібн-Хальдун (1332—1406 рр. по Р.Х.) мислив у термінах кочових завойовників, коли визначив середню тривалість життя великих імперій у три людські покоління, тобто не більше як у сто двадцять років. Підкоривши осілий народ чи кілька народів, кочова орда відразу починає вироджуватися, бо вона покинула свою стихію і стала економічно непотрібною, тоді як її людська худоба відновлює сили і життєздатність, бо лишається на рідному ґрунті і не перестає бути економічно продуктивною. Отже, рано чи пізно така «худоба» знову заявляє про свою людську природу, проганяючи або асимілюючи своїх володарів-пастухів. Авари панували над слов'янами, мабуть, не більш як півсотні років і пішли кудись у небуття, а слов'яни після цього тільки посилилися. Імперія західних гуннів простояла рівно стільки, скільки тривало життя одного індивіда — Аттіли. Імперія монгольських Ілханів у Ірані та в Іраку існувала менш як вісімдесят років, а імперія Великих Ханів у Південному Китаї не довше. Імперія гіксосів (пастуших царів) у Єгипті ледь протрималася сотню років. Часовий проміжок більш як у два століття, протягом яких монголи та їхні місцеві попередники з династії Цзінь без перерви правили Північним Китаєм (близько 1142—1368 рр. по Р.Х.) і ще довший період у понад три з половиною століття, коли парф'яни панували над Іраном та Іраком (близько 140 р. до Р.Х.— 226/232 рр. по Р.Х.), можна вважати за очевидні винятки.

Порівняно з усіма наведеними прикладами влада Оттоманської імперії над православно-християнським світом тривала навдивовижу довго. Якщо ми датуємо її початок завоюванням Македонії в 1372 р. по Р.Х. і початок її кінця Російсько-турецьким договором, укладеним у Кючук-Кайнарджі в 1774 р. по Р.Х., ми припишемо їй період у чотири століття, не враховуючи часу, протягом якого вона перед тим розвивалася, а після того — хилилася до занепаду. В чому пояснення такої відносної довготривалості? Почасти це можна пояснити тим безперечним фактом, що турки-османи, хоча й були економічним тягарем, проте зіграли позитивну політичну роль, давши православно-християнському суспільству світову державу, яку воно виявилось неспроможне створити власними силами. Але цим наше пояснення не обмежиться.

Ми вже бачили, що авари та до них подібні, вторгаючись із пустелі на засіяні ниви, намагалися — і зазнавали невдачі — повестися в новій для себе ситуації, як «пастухи людей». Їхня невдача видасться менш несподіваною, коли ми згадаємо, що кочовики, які зазнавали невдачі у своїх спробах будувати довговічні імперії *in partibus agricolatum*, не намагалися знайти людський еквівалент для одного з найнеобхідніших партнерів, що беруть участь у побудові мішаного степового суспільства. Бо воно складається не тільки з людей-пастухів та їхніх отар. На додачу до тварин, яких кочовик держить, щоб жити з їхньої продукції, він заводить і інших — собаку, верблюда, коня, у чиї обов'язки входить допомагати йому в його праці. Ці тварини-помічники є справжнім шедевром кочової цивілізації і ключем до її успіхів. Вівцю й корову треба тільки приручити — хоча й це нелегко, аби вони почали служити людині. Собака, верблюд і кінь не зможуть нести свою значно інтелектуальнішу службу, якщо їх тільки приручиш. Їх треба ще й навчити їхніх обов'язків. Навчання чотириногих помічників — вершина досягнень кочової цивілізації. І на відміну від імперії аварів, Оттоманська імперія зуміла пристосувати це мистецтво номадів до умов осілого життя — і саме в цьому причина її відносного довголіття. Оттоманські падишахи утримували державу від розпаду, навчаючи своїх рабів уміння допомагати їм пасти «людську худобу».

Ця дивовижна інституція — вишкіл рабів на солдатів та на чиновників державного управління, ідея, така близька духу кочовика і така чужа нашим уявленням, — не була оттоманським винаходом. Ми знаходимо її й у інших імперіях, засновуваних кочовиками серед осілої людності, й саме такі імперії існували найдовше.

Ознаки військового рабства ми помічаємо в Парфянській державі, бо, як говориться в історичних хроніках, у одній з армій, що зруйнували сподівання Марка Антонія рівнятися з Александром Великим, було тільки 400 вільних людей на 50 000 бойового складу. Через тисячу років у цей самий спосіб і на цій же таки території халіфи

з династії Аббасидів підтримували свою владу, купуючи рабів у тюркських степовиків і навчаючи їх солдатського та чиновницького ремесла. Кордовські халіфи династії Омейядів держали гвардію з рабів-тілохранителів, яких їм постачали сусіди франки. Франки надсилали на кордовський невільничий ринок партії рабів, роблячи з цією метою збройні виправи через протилежний кордон своєї держави. Варвари, захоплені в полон під час таких наскоків, часто були слов'янами. Звідси походить і слово *slave* у англійській мові.

Ще яскравіший приклад цього самого феномена дає нам правління мамелюків у Єгипті. Слово «мамелюк» у арабській мові означає об'єкт володіння, і спочатку мамелюки були воїнами-рабами династії Айюбідів, заснованої султаном Саладіном. У 1250 р. по Р.Х. ці раби, однак, позбулися своїх володарів і обернули собі на користь невільницьку систему Айюбідів, набираючи державну адміністрацію та військо не з людей, народжених у країні, а з рабів, яких для цього закупляли за кордоном великими партіями. Ховаючись за фасадом маріонеткового халіфату, ці раби-володарі правили Єгиптом та Сірією, вони ж таки зуміли зупинити грізну монгольську навалу на лінії Євфрату — від 1250-го до 1517 рр. по Р.Х., коли зустрілися із ще могутнішою силою турків-османів, де теж державне управління здійснювали раби. Але й оттоманське завоювання не поклало край системі мамелюків, їм і далі було дозволено правити в Єгипті, набираючи собі людей за тими самими методами і з тих самих джерел. Коли оттоманська влада стала хилитися до занепаду, влада мамелюків дедалі зміцнювалася, а у вісімнадцятому сторіччі оттоманський паша Єгипту фактично перетворився на державного в'язня мамелюків, як були в них в'язнями ще до турецького завоювання каїрські халіфи з династії Аббасидів. На зламі вісімнадцятого та дев'янадцятого сторіччя християнської ери було неясно, в чії руки потрапить оттоманська спадщина в Єгипті — в руки мамелюків чи в руки якої-небудь європейської держави, скажімо, наполеонівської Франції або Англії. Але сталося так, що обидві ці альтернативи були перекреслені генієм мусульманського албанського авантюриста Мехмеда Алі, хоча з мамелюками йому довелося мати куди більше клопоту, ніж із британською чи французькою арміями. Знадобилася вся його енергія, вміння та жорстокість, щоб знищити це воєнізоване угруповання, яке проіснувало на чужому ґрунті Єгипту понад п'ятсот років, постійно самовідтворюючись та поповнюючись рабами, яких сюди доставляли з Євразії та з Кавказу.

Однак система державного управління, здійснюваного за допомогою одомашнених рабів, створена Оттоманською династією для підтримання та зміцнення свого панування над православно-християнським світом, далеко перевершила систему мамелюків — як у дисципліні, так і в організації. Утримати владу над суспільним організмом чужої цивілізації було, безперечно, найважчим завдан-

ням, з яким досі мали справу завойовники-номади, і здійснення цього надзвичайно сміливого задуму примусило Османа та його наступників аж до Сулеймана Пишного (1520—1566 рр. по Р.Х.) проявити всі таланти, притаманні генію кочовиків.

Загальний характер оттоманської системи управління, здійснюваного за допомогою одомашнених рабів, добре зображено в наступному уривку з блискучого дослідження американського вченого¹:

«Оттоманська система державного управління включала в себе султана та його родину, його домашніх слуг, урядовців, армію, що складалася з кавалерії та з піхоти, і велику кількість молодиків, яких готували до служби у війську, при дворі та в уряді і які вміли володіти мечем, пером і скипетром. Вони виконували всі обов'язки у сфері державного управління, крім функцій правосуддя, пов'язаних із застосуванням Священного Закону, і тих обмежених функцій, які залишили підкореним чужоземним спільнотам не-мусульман. Найістотношою і найхарактернішою особливістю цієї інституції було насамперед те, що її особовий склад поповнювався, за рідкими винятками, людьми, які народилися від батьків-християн або мали християнських предків у третьому коліні; а по-друге, кожен член цього установчого корпусу вважався султановим рабом і залишався ним усе своє життя, хоч би яких вершин слави, могутності чи багатства він досяг у майбутньому...

Царську родину... можна було справедливо вважати родиною рабів, адже матері-ми всіх султанових дітей були рабині. Сам султан був син рабині... Задовго до часів Сулеймана султани практично перестали брати собі за дружин наречених царської крові і наділяти титулом своєї дружини матерів власних дітей... Оттоманська система зумисне відбирала тямущих рабів і робила їх міністрами. Вона відривала молодих хлопців від овечих отар та від плуга, перетворювала їх на царедворців і одружувала з принцесами; вона відбирала юнаків, чії предки носили християнське ім'я не одну сотню років, і настановляла їх урядовцями в наймогутнішій серед тогочасних магометанських держав, робила з них солдатів та воєначальників непереможних армій, чий найвищий тріумф був у тому, щоб повалити Хрест і високо піднести Півмісяць... Цілком нехтуючи складну мережу фундаментальних звичаїв, яку ми називаємо «людською природою», і ті релігійні та суспільні забобони, що видаються вкоріненими не менш глибоко, ніж саме життя, Оттоманська система назавжди забирала дітей у їхніх батьків, не заохочувала сімейні нахили серед своїх членів у найдіяльнішу пору їхнього життя, відмовляла їм у праві на володіння власністю, не давала жодних гарантій у тому, що їхні сини та дочки зможуть скористатися з їхнього успіху та жертвних трудів, ставила їх вище або нижче на суспільній драбині, анітрохи не зважаючи ні на шляхетний рід, ні на колишні заслуги, навчала їх чужого закону, етики та релігії і примушувала завжди пам'ятати, що над ними здійснено меч, який у першу-ліпшу мить може покласти край найблисучішій кар'єрі, зігнути людню голову в ту саму мить, коли вона майже досягла осяйних вершин слави».

Усунення вільнонародженої оттоманської аристократії від дер-

¹ L y b e r A. H. The Government of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificent. Cambridge, Mass., 1913, pp. 36, 45—46, 57—58.

жавного управління, що видається нам найабсурднішою властивістю цієї системи, знайшло своє виправдання в досягнутих результатах; бо коли вільні мусульмани нарешті добулися до влади в останні роки Сулейманового правління, система вмить розладналася, й Оттоманська імперія стала хилитися до занепаду.

Але поки система зберігалася неторканою, її майбутніх слуг добували серед «невірних», причому всіма способами і з усіх можливих джерел: брали в полон за межами оттоманських кордонів, купували на ринку рабів або вербували добровільно, набирали ще дітьми з територій, підлеглих імперії, як набирають рекрутів згідно із законом про загальну військову повинність. Усі добути таким чином кандидати у гвардію рабів падишаха потім відбували тривалий і добре продуманий курс навчання, з відбором та спеціалізацією на кожному етапі. Дисципліна була сувора, а покарання по-нелюдському жорстокі, і при цьому всіляко заохочувалися шанобливі пориви. Кожен хлопчик, якого взяли у гвардію особистих рабів падишаха, уявляв себе потенційним великим візирем і знав, що його перспективи повністю залежать від його кмітливості та від того, яких успіхів досягне він у навчанні.

Ми маємо яскравий і детальний опис цієї системи виховання в часи її розквіту, так би мовити, з перших рук. Фламандський учений і дипломат Ож'є Гізелін де Бусбек, який був послом Габсбурзького двору при Сулеймані Пишному, бачив її на власні очі, і його висновки настільки ж лестять туркам, наскільки суворо осуджують освітні методи тогочасного західного християнського суспільства.

«Я заздрих туркам, — пише він, — що вони мають таку досконалу систему. Коли їм трапляється захопити людину незвичайних здібностей, вони завжди торжествують і віддаються надмірним радощам, так ніби знайшли дорогоцінну перлину. Взявши від неї все, що даровано їй природою, вони докладуть зусиль, аби наполегливими трудами та напругою мислі розвинути ці таланти до якнайвищого можливого рівня — а надто, коли помічають у свого підопічного хист до військової справи. У нас, на Заході, все робиться зовсім інакше! У нас, на Заході, якщо нам щастить придбати доброго собаку, сокола або коня, ми в захваті і не пошкодуємо зусиль, аби довести здібності цього створіння до якнайвищої досконалості, на яку тільки здатна його порода. А проте у випадку з людиною — тобто, коли нам зустрічається по-справжньому обдарований індивід, — ми й не подумаємо докласти таких самих трудів і не вважаємо за потрібне подбати про його освіту. Отже ми, західняни, вміємо добувати втіху та послуги від добре видресированого коня, собаки або сокола, тоді як турки добувають від людини, чії здібності вони вдосконалюють освітою та вихованням, набагато більше користі, адже людська порода незрівнянно переважає за своїми можливостями всі інші істоти, віднесені нами до тваринного царства»¹.

¹ Busbecq O. G. Exclamatio, sive de Re Militari contra Turcam instituenda Consilium. Leyden, 1633, p. 439.

Кінець кінцем оттоманська система загинула, бо кожен пхався скористатися з її привілеїв. Наприкінці шістнадцятого сторіччя християнської ери вступати в яничарський корпус було дозволено всім вільним мусульманам, крім негрів. Число яничарів збільшилося; дисципліна й ефективність понизилися. В середині сімнадцятого сторіччя ці люди-вівчарки «повернулися до природи», перетворившись на вовків, які винищували падишахову людську худобу, замість стерегти її та доглядати. Підкорене християно-православне населення тепер розчарувалося в Рах Ottomanica, який раніше примиряв його з необхідністю носити оттоманське ярмо. У великій війні 1682—1699 років між Оттоманською імперією і державами західної цивілізації, війні, яка закінчилася першою втратою оттоманської території у тій довгій низці таких утрат, що протяглася аж до 1922 р., перевага в дисципліні та ефективності війська і державного устрою рішуче перейшла від османів до західного табору.

Подальший розклад оттоманського державного управління, здійснюваного за допомогою одомашнених рабів, показав неймовірну жорстокість цього механізму, що й стала для нього фатальною. Після того як у ньому порушувалося бодай одне зчеплення, його вже не можна було ані полагодити, ані перебудувати. Система перетворилася на кошмар, і пізніші турецькі правителі муслили запозичувати методи своїх західних ворогів; цю політику довгий час проводили неохоче й неефективно, аж поки в наші дні Мустафа Кемаль став здійснювати її послідовно й круто. Ця метаморфоза теж є своєрідним ривком (tour de force) і не менш дивовижним, аніж створення першими оттоманськими державцями системи врядування, здійснюваного за допомогою навчених рабів. Одначе порівняння цих двох досягнень виводить на світло відносну тривіальність другого рішення. Творці оттоманського державного управління, здійснюваного за допомогою одомашнених рабів, викували інструмент, який дав змогу невеличкій ватазі кочовиків, викинутих за межі рідного степу, не просто вистояти в чужому, незнайомому світі, але й навести мир та порядок у великому християнському суспільстві, що було в процесі розпаду, і навіть загрозувати існуванню ще більшого християнського суспільства, яке згодом відкинуло свою тінь на все людство. Сьогоднішні ж турецькі державці просто заповнили частку вакууму, який утворився на Близькому Сході внаслідок розпаду незрівнянної структури давньої Оттоманської імперії, спорудивши на спорознілому місці готовий низькопробний стандарт західної конструкції у формі Турецької національної держави. На цій нічим не примітній віллі-резиденції і живуть сьогодні турецькі спадкоємці загальмованої оттоманської цивілізації — як і сіоністські спадкоємці реліктової сірійської цивілізації за дверима поруч, як і ірландські спадкоємці «недоношеної» західнохристиянської цивілізації на сусідній вулиці — живуть, змирившись зі своєю новою долею, живуть життям банальним і більш-менш спокійним, знайшовши в ньому давно сподіваний порятунок від колишнього статусу «особливих людей», який із плином часу зробився для них нестерпним.

Що ж до системи державного управління за допомогою навчених рабів, то її було безжально викорінено — так проганяють у три вирви сторожового пса, який наробив шкоди і розполохав отару, — Махмудом Другим у 1826 р. по Р.Х. у самому розпалі греко-турецьких війн, через п'ятнадцять років по тому, як номінально підлеглий Махмудові єгипетський султан Мехмед Алі — іноді союзник, а іноді суперник — зруйнував аналогічну інституцію мамелюків.

§ 3. СПАРТАНЦІ

Мабуть, жодне інше державне утворення з тих, які реально існували в людській історії, не було таке близьке до ідеалу Платонівої Республіки, як Оттоманська імперія, але відомо, що коли Платон обмірковував свою Утопію, він мав на думці організацію суспільного життя в тогочасній Спарті. І попри величезну різницю в масштабах між оттоманською діяльністю і спартанською, існує неабияка подібність між «специфічними установами», які запровадив у себе кожен з цих народів для здійснення свого надпотужного ривка (*tour de force*).

Як відзначали ми в найпершому з наведених у цьому дослідженні прикладів (див. с. 17), спартанці дали специфічний відгук на загальний виклик, кинутий усім державам стародавньої Греції у восьмому сторіччі до Різдва Христового, коли населення Еллади стало більшим, ніж могла прогодувати її земля. Нормальним розв'язанням цієї проблеми — яке й було знайдене — стала колонізація: розширення підлеглої еллінам території внаслідок відкриття нових заморських земель, їхнього завоювання й оселення на них коштом тамтешніх «варварів». Такий вихід виявився на диво простим і реальним, бо опір варварів був слабкий і неефективний. Проте спартанці, які чи не одні серед більш-менш значущих грецьких спільнот жили не на морському узбережжі, надумали натомість підкорити своїх грецьких сусідів мессенців. Цей акт примусив їх зустрітися з надзвичайно суворим викликом. Перша Спарто-Мессенська війна (близько 736—720 рр. до Р.Х.) була дитячою грою порівняно з другою такою війною (близько 650—620 рр. до Р.Х.), коли підкорені мессенці, загартовані лихом, збройно піднялися проти поневолювачів. Хоча здобути волю їм не вдалося, вони зуміли повернути весь курс спартанського розвитку. Мессенський заколот був таким жахливим випробуванням, що після нього спартанське суспільство виявилось «міцно закутим у злидні й залізо». Відтоді спартанці вже ніколи не могли дозволити собі розслабитися, вийти з того стану, в який привела їх війна. Внаслідок перемоги в ній вони потрапили в полон до своїх бранців, так само як ескімоси стали рабами завойованого ними полярного середовища. Як ескімоси були спутані труднощами річного циклу виживання, так і спартанців зв'язала по руках і ногах необхідність тримати в покорі мессенських ілотів.

Для здійснення свого надпотужного ривка (*tour de force*) спартанці вдалися до того самого методу, що й османи, пристосовавши установи, які в них раніше були, до нових потреб. Але тоді як османи могли опертися на багату суспільну спадщину номадизму, спартанські установи були видозміною дуже примітивної суспільної організації дорійських варварів, які вторглися в Грецію в часи постмінойського руху племен. Еллінська традиція приписує це досягнення Лікургові. Але Лікург був скорше богом, аніж людиною; і справжніми авторами спартанської організації суспільного життя була, певно, ціла низка державних діячів, що жили значно пізніше — уже в шостому сторіччі до Р.Х.

Найхарактернішою ознакою спартанської — як і оттоманської — системи, що пояснює її ефективність і її фатальну негнучкість та кінцевий крах, було повне нехтування людської природи. Спартанський устрій — на відміну від оттоманського врядування, здійснюваного за допомогою навчених рабів, — не зайшов так далеко, щоб цілком ігнорувати право роду та спадкоємства; і вільнонароджені спартанські землевласники посідали зовсім інше становище, ніж вільнонароджене мусульманське дворянство Оттоманської імперії. По суті, саме на них було покладено всі обов'язки з нагляду над підкореною Мессенією. Водночас у спартанському суспільстві було запроваджено суворий принцип рівності. Всі спартіати одержували від держави земельні наділи однакового розміру або однакові за врожайністю, і кожна така ділянка, оброблювана мессенськими кріпаками (ілотами), була достатньою, щоб наділити засобами для прожитку спартіата та його родину, а отже, дати йому змогу присвятити все своє дозвілля та енергію мистецтву війни. Кожна спартанська дитина, якщо її не «вибраковували» як надто кволу і не викидали помирати, уже з семирічного віку була приречена жити за спартанським розпорядком військового виховання. Винятків не було, і дівчат тренували в атлетичних іграх нарівні з хлопцями. Як і хлопці, вони змагалися голяка перед чоловічою публікою, і в цьому відношенні спартанці, мабуть, досягли не меншого сексуального самоконтролю та індиферентності, ніж сучасні японці. Народжуваність у Спарті підкорялася найсуворішим засадам еugenіки, і кволих чоловіків заохочували, щоб, для поліпшення якості потомства, вони не самі запліднювали власну жінку, а знаходили для неї кращих самців. За словами Плутарха, спартанці «не бачили нічого, крім вульгарності та марнославства, в сексуальних умовах, яких дотримувалася решта людства; мовляв, вони турбуються про те, аби забезпечити своїх сучок та кобил найліпшими самцями-плідниками, яких тільки вдасться позичити чи найняти, і водночас замикають власних дружин та держать їх під наглядом і охороною, щоб вони могли завагітніти тільки від власного чоловіка — так ніби це його священне право, хай навіть він недоумкуватий, старий чи хворий»¹.

Читач помітить дивну схожість між Плутарховими зауваженнями

¹ Plutarch. Lycurgus, ch. XV.

про спартанську систему та вже цитованими коментарями Бусбека з приводу оттоманського врядування, здійснюваного за допомогою навчених рабів.

Головні характеристики спартанської системи були ті самі, що й у османів — нагляд, відбір, спеціалізація і дух змагання — й у обох випадках ці характеристики не обмежувалися етапом виховання. Спартіат служив у війську п'ятдесят три роки. В деяких аспектах вимоги до нього були суворіші, ніж ті, які ставилися до яничарів. Яничарів не заохочували одружуватись, але якщо вже вони одружувалися, то їм дозволяли жити в сімейних квартирах; спартіат, навпаки, мусив одружуватись, але жити вдома йому було заборонено. Навіть після одруження він їв і спав у своїй казармі. В результаті спартіати розвивали в собі незламний дух патріотизму, пов'язаний з таким високим почуттям обов'язку, яке англійцям видалося б тяжким і огидним навіть під пресом війни, а в мирний час — просто нестерпним, — дух, завдяки якому слово «спартанський» набуло загального змісту і стало означати певні риси людської вдачі. Деякі характеристики цього духу ілюструють історію про трьохсот спартанців під Фермопілами або оповідь про хлопчика та лисеня. З другого боку, нам слід пам'ятати, що останні два роки свого навчання хлопчик-спартіат звичайно проводив у службі безпеки, тобто входив до звичайної банди вбивць, яка патрулювала ночами в сільській місцевості з метою знищувати на місці всякого ілота, що виявляв ознаки непокори, або незручний характер, або ініціативу в якій завгодно формі.

«Однонаправленість» і прямолінійність спартанського духу впадає у вічі кожному, хто відвідає сьогодні Музей Спарти; бо він анітрохи не нагадує інші колекції предметів еллінської цивілізації, де зібрані переважно твори мистецтва. В таких колекціях око відвідувача насамперед шукає, знаходить і милується шедеврами Класичної Доби, що припадає приблизно на п'яте та четверте сторіччя до Р.Х. У Музеї Спарти, однак, вражає насамперед цілковита відсутність творів класичного мистецтва. Докласичні експонати обіцяють ніби багато, та коли починаєш шукати, де ж їхнє продовження, ці пошуки виявляються марними. В історичній послідовності експонатів існує абсолютна прогалина, і все, що йде слідом, — це безліч стандартизованих і позбавлених натхнення витворів елліністичного або римського періодів. Раннє спартанське мистецтво уривається приблизно з появою біля керма влади Хілона в середині шостого сторіччя до Р.Х., і тому цього державного діяча часто називають одним з творців спартанської системи. Не менш несподіване поновлення творчої продукції в епоху занепаду датується 189—188 рр. до Р.Х., коли систему було силоміць скасовано чужоземними завойовниками. Курйозною ілюстрацією жорсткості спартанського устрою може служити той факт, що він проіснував ще майже два сторіччя по тому, як зникла її *raison d'être* *, коли Мессенію було безповоротно

* Причина існування (фр.).

втрачено. На цю дату Арістотель склав епітафію Спарті у формі ось таких загальних висновків:

«Народи не повинні вишколювати себе в мистецтві війни, маючи на меті уярмити сусідів, які не заслуговують носити ярмо [тобто своїх родичів греків, а не людей «нижчої породи, які не мають закону» і яких елліни називали «варварами»]... Найвищою метою всякої державної системи має бути пристосування військових інституцій, як і всіх інших суспільних установ, до обставин мирного часу, коли солдат перебуває поза службою»¹.

§ 4. ЗАГАЛЬНІ ХАРАКТЕРИСТИКИ

Дві характеристики, спільні для розглянутих загальмованих суспільств, привертають до себе увагу: кастовість і спеціалізація. Й обидві вони об'єднуються в одну формулу: живі істоти, які входять у кожне з таких суспільств, належать не до одного типу, а розподіляються по двох або трьох виразно відмінних категоріях. У ескімоському суспільстві існують дві такі касты: люди-мисливці і їхні помічники-собаки. Суспільство кочовиків складається з трьох категорій: люди-пастухи, тварини-помічники і худоба. В оттоманському суспільстві ми знаходимо еквіваленти всіх трьох каст кочового суспільства, проте в двох останніх тварин заміняють люди. Тоді як поліморфний суспільний організм номадизму утворювався об'єднанням у одне суспільство людей і тварин, бо ні ті, ні ті самі окремо не можуть вижити в степу, поліморфний організм оттоманського суспільства виник шляхом зворотного процесу диференціації однорідного від природи людства на касты, до яких ставляться так, ніби вони являють собою види тварин; але в рамках нашого дослідження різницю між тваринами й людьми, які їх заміняють, можна знехтувати. Ескімоський собака або кінь чи верблюд кочовика в постійному спілкуванні з людиною почасти набирають людських рис, тоді як оттоманське підкорене населення, га'іуеһ (що означає «отара»), і лакедемонські ілоти напівдегуманізуються внаслідок того, що з ними обходяться як із худобою. Партнери-люди теж втрачають деякі людські ознаки і перетворюються на «страховищ» або «надлюдей». Досконалий спартіат — це марсіанин, якими їх намалював нам Уеллс, досконалий яничар — чернець, досконалий кочовик — кентавр, досконалий ескімос — водяник або тритон. «Головна різниця між Афінами та нашим супротивником, — сказав Перікл у промові, присвяченій пам'яті співвітчизників, що загинули в Пелопоннеській війні, — полягає в тому, що афінянин — людина, створена за подобою Божою, а спартіат — воєнна машина». Що ж до ескімосів та кочовиків, то всі, кому довелося спостерігати їхнє життя, сходились і сходяться на тому, що ці фахівці певного діла довели своє вміння до такого рівня, коли людина-човен — у першо-

¹ Aristotle. Politics, 1333B—1334A.

му випадку — і людина-кінь — у другому — діють як єдиний організм.

Отже, ескімоси, кочовики, турки-османи та спартіати досягли того, чого вони досягли, позбуваючись, скількимога, нескінченного розмаїття людських талантів і натомість розвиваючи в собі спеціальні навички, властиві певним видам тварин. Саме тому вони звернули на стежку регресу. Біологи вважають, що ті види тварин, які надто добре пристосувалися до вузько специфічного середовища, зайшли в глухий кут і не мають майбутнього в еволюційному процесі. Це і є доля загальмованих цивілізацій.

Паралелі до такої долі ми знаходимо як в уявних людських суспільствах, названих утопіями, так і в реальних суспільствах, що їх побудували певні види комах. Якщо вдамося до порівнянь, ми виявимо і в мурашнику, й у вулику з бджолами, і в Платоновій Республіці, і в «славному Новому Світі» містера Олдоса Хакслі ті самі головні характеристики, що їх ми встановили для всіх розглянутих тут загальмованих цивілізацій: поділ на касты і спеціалізацію.

Суспільні комахи піднялися на сьогоднішні вершини своєї організації і застигли на них за багато мільйонів років до того, як homo sapiens почав потроху висуватися вперед з одноманітного ряду хребетних. Що ж до утопій, то вони статичні за своїм визначенням. Бо ці твори завжди були програмами дій, що ховалися за описовою соціальною фантастикою; а дії, до яких вони закликають, — то майже завжди рятувальні роботи по збереженню сучасного їм суспільства, яке увійшло в стадію занепаду, що неминуче завершиться карколомним падінням, якщо штучно не зупинити сповзання вниз. Зупинити таке сповзання — найголовніша мета, яку ставлять перед собою більшість утопій, оскільки утопії, як правило, починають писати лише в тому суспільстві, де люди втратили всяку надію на дальший поступ. Тому майже в усіх утопіях — за прикметним винятком того твору англійського генія, що дав назву літературному жанрові, — неохитно-стабільна рівновага становить мету, якій мають підкорятися або й бути принесені в жертву всі інші наміри суспільної ваги.

Такими є й еллінські утопії, створені в афінських школах філософії, що виникли в сторіччі, яке настало відразу після катастрофи Пелопоннеської війни. Всі вони надихалися однією ідеєю негативно-го характеру — глибокою ворожістю до афінської демократії. Бо по смерті Перікла блискучий союз афінської демократії й афінської культури розпався, адже демократія стала матір'ю божевільного мілітаризму, який приніс спустошення світові, де процвітала афінська культура. І та ж таки демократія прикрила свою неспроможність здобути перемогу у війні юридично обгрунтованим убивством Сократа.

Найпершою турботою повоєнних афінських філософів було зректися всього, на чому за останні два століття Афіни вибудували свою політичну велич. Елладу, заявляли вони, врятує лише спілка між афінською філософією і спартанською суспільною системою. При-

стосовуючи спартанську систему до власних ідей, вони намагалися поліпшити її в двох напрямках: по-перше, довести до логічного абсолюту, а по-друге, накинути їй найвищу касту інтелектуалів («Опікунів» Платона), вельми схожих на тих же таки афінських філософів, причому реальна панівна військова каста спартіатів мала грати в утопічному оркестрі вже не першу, а другу скрипку.

У своєму примирливому ставленні до кастового поділу, у своїй прихильності до спеціалізації та в палкому бажанні домогтися суспільної рівноваги за будь-яку ціну афінські філософи четвертого сторіччя до Різдва Христового показують себе слухняними учнями спартанських державців шостого сторіччя. Думки Платона та Арістотеля про кастовий поділ позначені тим самим расизмом, який став одним з найтяжчих гріхів нашого західного суспільства в нинішню історичну добу. Платонові міркування про «благородну оману» — це витончений засіб натякнути, що між одним людським створінням і іншим може існувати така глибока різниця, яка існує між тваринами — представниками різних видів. Захищаючи рабство, Арістотель теж опирається на ті самі підвалини. Він вважає, що певним людям «природа» визначила бути рабами, хоча погоджується, що в реальній дійсності чимало тих, кому призначена воля, перебувають у рабстві, і чимало тих, хто мав би бути рабом, розгукують на волі.

І Платонові, й Арістотелеві утопії (Платонові «Республіка» та «Закони» й останні дві книги Арістотелевої «Політики») закликають дбати не про щастя індивіда, а про стабільність суспільних установ. Платон проголошує таку анафему поетам, яка могла б зірватися з уст спартанського наглядача; і він же радить запровадити загальну цензуру на «небезпечні думки», яка сьогодні реально існує в комуністичній Росії, націонал-соціалістичній Німеччині, фашистській Італії та синтоїстській Японії.

Утопічна програма виявилася марною надією на врятування Еллади, і її надуманість була підтверджена експериментально, перш ніж еллінська історія добігла свого кінця, масовою появою на історичній сцені штучно утворюваних держав, у яких головні утопічні рекомендації були ретельно втілені в життя. Одна-єдина держава, розміщена на клаптику незаселеної землі на Криті, створена уявою Платона та описана ним у «Законах», була тиражована в тисячах екземплярів — безліч таких держав заснували протягом наступних чотирьох сторіч Александр Македонський та Селевкίδи *in partibus Orientalium* *, римляни — *in partibus Barbarorum* **. У цих здійснених у реальному житті утопіях невеликі гурточки греків або італійців, яким пощастило завербуватися в колоністи, були звільнені від усякого буденного клопоту, оскільки весь свій час і всі свої зусилля вони мали віддавати високій культурній місії — нести світло еллінізму в ті країни, де панувала темрява; тому кожно-

* У східних краях (латин.).

** У варварських краях (латин.).

го щедро забезпечували тубільною робочою силою, що мала виконувати за них брудну роботу. Так, римська колонія в Галлії дістала у своє розпорядження всю територію і все населення цієї варварської країни.

В другому сторіччі по Різдву Христовому, коли еллінський світ переживав бабине літо, яке сучасники і навіть чимало нащадків помилково вважали за Золотий Вік, виглядало так, ніби найсмільвіші Платонові ідеї були здійснені та розвинуті далі. Від 96-го до 180 року християнської ери ціла низка правителів-філософів сиділа на престолах, який панував над усім еллінським світом, і тисяча міст-держав жили в мирі та злагоді під цим філософсько-імператорським захистом. Однак зло припинилося лише тимчасово, бо під щасливою зовнішністю було далеко не все гаразд. Невідчутна цензура, натхнена атмосферою суспільного середовища більш ефективно, ніж могла би бути нав'язана імперським указом, викоринювала все інтелектуальне і творче з такою мстивою нещадністю, що якби Платон міг воскреснути і подивитись, як буквально втілюються в життя його ексцентричні рецепти, він був би прикро вражений. І на зміну позбавленому духовності респектабельному процвітанню другого сторіччя прийшло бурхливе хаотичне лихоліття третього, коли селяни-тубільці пробудилися від сплячки і роздерли своїх зайшлих панів. У четвертому сторіччі суспільство остаточно перекинулося з ніг на голову: бо тепер привілейований правлячий клас римських провінцій — там, де він спромігся залишитися живим, — усюди був посаджений на ланцюг. Прикуті до своїх буд і з підібганими хвостами, ці чиновники, колись призвані Римською імперією, яка дихала тепер на ладан, служити в провінційних органах управління, мало скидалися на ідеологічних спадкоємців чудових Платонових «сторожових людинопсів».

Якщо, на завершення, ми скинемо поглядом на кілька з численних сьгоднішніх утопій, ми знайдемо в них ті самі Платонові характеристики. «Славний Новий Світ» містера Хакслі, написаний у сатиричному ключі, з метою радше вселити читачеві відразу, ніж привабити його, починається з припущення, що сучасне індустріальне суспільство може ефективно існувати лише за суворої сегрегації «виділених самою природою» каст. Цього вдається досягти завдяки сенсаційним досягненням біологічної науки, збагаченої психологічними методами. В результаті ми маємо стратифіковане суспільство, що складається з альф, бет, гамм, дельт та епсілонів, тобто це той самий винахід Платона або оттоманська система, доведена до логічного екстремуму, з тією різницею, що алфавітні касты містера Хакслі настільки поліпшені, що вони реально перетворюються ніби на «корисних тварин», як, скажімо, види «людський», «собачий» і «трав'яний», які співпрацюють у кочовому суспільстві. Наприклад, епсілони виконують тільки брудну роботу, причому вони посправжньому люблять її і не бажають для себе нічого іншого. Такими їх виготовлено в прокреаційних лабораторіях. В романі містера Уеллса «Перші люди на Місяці» зображено суспільство, в якому

«кожен громадянин знає своє місце; він і народжений для того, щоб його посісти, і ретельно розроблена система підготовки, відповідної освіти та хірургічного втручання — все це він проходить — підганяє його під те місце так досконало, що для чогось іншого в нього не лишається ані думок, ані органів».

Типовим і цікавим твором — з трохи іншого погляду — є «Едін» * Семюеля Батлера. За чотириста років до візиту оповідача єдинці зрозуміли, що потрапили в рабство до винайдених ними механічних пристосувань. Комбінація людина-машина перетворилася на надлюдську істоту, як людина-човен у ескімосів або людина-кінь у кочовиків. Отож вони порозбивали машини і повернули своє суспільство на той рівень, на якому воно було перед настанням Індустріальної ери.

ПРИМІТКА

МОРЕ І СТЕП ЯК МОВНІ ПРОВІДНИКИ

На початку нашої розповіді про кочовий устрій ми відзначили, що, хоча в степу, як і на «неврожайному морі», осіле людство не може знайти для себе притулку, він надає значно більші можливості для подорожей та перевезень, аніж оброблені землі. Ця схожість між морем і степом ілюструється їхньою функцією «мовних провідників». Добре відомо, що народ мореплавців схильний поширювати свою мову на берегах усіх морів та океанів, де йому трапляється оселитись. Стародавні грецькі моряки ввели в ужиток грецьку мову в усьому Середземномор'ї. Вправність малайських човнярів поширила родину малайських мов аж до Мадагаскару з одного боку, й до Філіппінських островів — з другого. В Тихому океані досі розмовляють на диво близькими говірками полінезійської мови, від Фіджі до острова Пасхи і від Нової Зеландії до Гавайїв, хоча багато вже поколінь змінилось, відколи по неоглядних водних просторах, що розділяють ці острови, регулярно ходили полінезійські каное. І знову ж таки, лише тому, що «Британія править морями», англійська мова набула останнім часом світового розповсюдження.

Про аналогічне розсіяння мов по оброблених «узбережжях» степу, через посередництво кочових степових мореплавців свідчить географічний розподіл чотирьох нині живих мов чи, власне, мовних груп: берберської, арабської, тюркської і індоєвропейської.

Берберськими мовами сьогодні розмовляють кочовики Сахари, а також осілі народи північного та південного «узбережжя» Сахари. Цілком природно припустити, що північну та південну гілки цієї мовної родини занесли в їхні нинішні володіння берберомовні кочовики, які за давніх-давен вторгалися з пустелі на засіяні ниви в обох напрямках.

Так само й арабську мову сьогодні вживають не лише на північних «узбережжях» арабського степу, в Сирії та в Іраку, але й на його південних околицях, у Гадрамауті та в Йемені, і на західних — у долині Нілу. Згодом її було також занесено

* «Едін» — це анаграма слова «ніде». По-англійському назва твору звучить «Еге-хвоп» («nowhere»).

з долини Нілу далі на захід у берберські володіння, де тепер нею розмовляють аж на північноафриканському узбережжі Атлантичного океану і на північних берегах озера Чад.

Тюркську мову було рознесено «по берегах» Великого Євразійського степу і сьогодні нею — чи її діалектами — розмовляють на чималенькому клепті центральноазіатської території, що тягнеться від східного узбережжя Каспійського моря до озера Лобнор і від північних урвищ Іранського плоскогір'я до західних схилів Алтайських гір.

Сьогоднішня географія тюркської мовної родини дає нам ключ до сьогоднішньої територіальної картини розповсюдження індоєвропейських мов, котрі (про це свідчить і назва) сьогодні так дивно розділилися на дві ізольовані географічні групи, одна з яких оселилася в Європі, а друга — в Ірані та в Індії. Сьогоднішня індоєвропейська лінгвістична мапа стає зрозумілою, коли ми припустимо, що мови цієї родини за давніх-давен розносилися кочовиками, які жили у Великому Євразійському степу до того, коли там оселилися розповсюджувачі тюркських мов. І Європа, й Іран виходять своїми «узбережжями» на Великий Євразійський степ, і цей неозорий безводний океан був природним засобом комунікації між ними. Єдина різниця між цим випадком і трьома попередніми полягає в тому, що індоєвропейська мовна група зникла на степових просторах, через які колись розповсюджувалася.

Розділ десятий

ПРИРОДА РОЗВИТКУ ЦИВІЛІЗАЦІЙ

§ 1. ДВА ХИБНІ СЛІДИ

Внаслідок проведених спостережень ми з'ясували, що найсильніший стимул пробуджує виклик середньої сили, не надто суворий і не надто слабкий, оскільки слабкий виклик може взагалі не стимулювати того, кому його кинуть, а виклик надмірної сили може зламати його дух. А як щодо виклику, якому зачеплена ним сторона може протистояти лише в надлюдській напрузі сил? На перший погляд, саме такий виклик має розбуджувати найпотужніший серед усіх можливих стимулів; і на конкретних прикладах полінезійців, ескімосів, кочовиків, турок-османів та спартанців ми переконалися, що такі виклики справді часто призводять до надпотужного ривка.

Однак ми також виявили, що на дальшому історичному етапі ці надпотужні ривки вимагають від тих, хто їх здійснив, фатальну плату у формі повного зупинення їхнього розвитку. Отже, якщо не ковзати поглядом по поверхні, а дивитися в суть, ми маємо визнати, що пробудження негайного потужного відгуку не можна вважати за остаточний доказ того, що даний виклик є оптимальним, якщо брати його наслідки в цілому. Адже оптимальний виклик — це такий виклик, який не тільки стимулює зачеплену ним сторону дати один-єдиний успішний відгук, а й стимулює її набути інерцію,

яка перенесе її на крок далі: від досягнення до нової боротьби, від розв'язання однієї проблеми до постановки наступної, від Інь знову до Ян. Єдиного завершеного руху від порушеної стабільності до відновлення рівноваги не досить, якщо генеза має перейти в розвиток. І щоб перевести такий одноразовий рух у рух, який ритмічно повторюється, потрібен «життєвий порив» (*élan vital* — якщо скоротяться за терміна Бергсона), що переніс би заторкнуту викликом сторону через стан рівноваги, за яким би її чекав новий виклик, що надихнув би її на новий відгук, після чого вона знову досягла б стану рівноваги і знову перенеслася через нього, і так далі — в потенційно нескінченній прогресії.

Цей «життєвий порив», що переносить суспільство через низку станів рівноваги, можна виявити в історії еллінської цивілізації — від її генези до zenіту, досягнутого в п'ятому сторіччі до Різдва Христового.

Перший виклик, який постав перед новонародженою еллінською цивілізацією, був виклик хаосу і вічної ночі. Розпад материнського мінойського суспільства залишив по собі безлад і руїну, посеред якої тинялися мінойці, котрі втратили все, що мали, і викинуті суспільним штормом на чужий берег ахейці та дорійці. Чи буде осідок стародавньої цивілізації похований під грубим шаром ріни, яку несла з собою могутня повінь варварських племен? Чи рідкі в ахейському ландшафті клаптики низин підпадуть під владу диких верховин, що оточували їх звідусюди? Чи мирні орачі рівнинних нив залежатимуть від цілковитої сваволі гірських пастухів та розбійників?

Відповідь на цей перший виклик була тріумфальною: було вирішено, що Еллада перетвориться на світ, де пануватимуть міста, а не села, на світ рільництва, а не пасовищ, на світ порядку, а не анархії. Але сам успіх першого відгуку на перший виклик поставив переможців перед другим викликом. Бо перемога, яка забезпечила мирне процвітання рільництва в низовинах, дала поштовх зростанню населення, і інерція того поштовху діяла доти, доки кількість населення досягла тієї межі, за якою сільське господарство на еллінській батьківщині вже не могло його прогодувати. Таким чином сам успіх відгуку на перший виклик поставив юне еллінське суспільство перед другим, і воно відгукнулося на цей мальтуазіанський виклик так само успішно, як і на виклик хаосу.

Еллінський відгук на виклик перенаселення здійснювався у формі низки альтернативних експериментів. Спочатку було вжито найлегшого й найочевиднішого засобу і застосовувано його, аж поки він став приносить все менший і менший результат. Після цього вдалися до складнішого й менш очевидного засобу, і цього разу проблему було успішно розв'язано.

Першим методом стало застосування прийомів та інституцій, створених жителями грецьких долин у процесі переможної боротьби із сусідами верховинцями, для завоювання для еллінського суспільства нових заморських територій. За допомогою військового

інструменту — фаланги гоплітів — та політичного інструменту, що мав вигляд грецького полісу (міста-держави), цілий рій еллінських першопрохідців утворив Велику Грецію в носакі італійського «чобота» коштом варварських народів італіків і хонів, новий Пелопоннес на Сіцилії — коштом варварів-сикулів, новий пентаполь у Кіренаїці — коштом варварів-лівійців і Халкідіку на північному узбережжі Егейського моря — коштом варварів-фракійців. І знову ж таки, сам успіх відгуку наклика новий виклик на переможців. Бо їхні здобутки, цілком природно, завдали шкоди іншим народам Середземномор'я; і кінець кінцем нееллінські народи були стимульовані покласти край експансії греків — почасти шляхом опору грецькій агресії за допомогою запозичених у греків мистецтва війни та зброї, а почасти, зумівши скоординувати свої дії навіть у більшому масштабі, ніж на те були здатні їхні супротивники. Так, еллінська експансія, що розпочалася у восьмому сторіччі до Р.Х., була остаточно зупинена на протязі шостого сторіччя. А тим часом еллінське суспільство ще не здолало виклик перенаселення.

В цей новий період кризи в еллінській історії необхідне для всіх греків відкриття зробили Афіни, які стали «школою для Еллади», бо самі навчилися і навчили інших, як перевести експансію еллінського суспільства з екстенсивного процесу на інтенсивний — вельми значуще перетворення, про яке ми ще поговоримо в цьому розділі докладніше. Цей афінський відгук ми вже описували (с. 17) і повторюватися тут не будемо.

Ритм розвитку, про який ідеться, добре зрозумів Уолт Уїтмен, коли писав: «Так закладено в суті природи, що від успіху, хай там якого, неминучість нової борні постає», а його вікторіанський сучасник Вільям Морріс висловив ту саму думку на песимістичнішій ноті: «Я міркував... як люди борються і програють битву, і те, за що вони боролися, приходить усупереч їхній поразці, і коли воно приходить, то виявляється зовсім не таким, як вони прагнули, і іншим людям доводиться боротися за те, чого вони прагнули, хоча тепер воно називається в них інакше».

Отже, цивілізації, як нам здається, розвиваються через «життєвий порив», що переносить їх від виклику через відгук до дальшого виклику, і цей розвиток має зовнішній та внутрішній аспекти. В макрокосмі розвиток проявляється як поступове оволодіння зовнішнім середовищем; у мікркосмі — як поступове самовизначення або самовираження. В обох цих проявах ми можемо пошукати критерію оцінки прогресу, досягнутого завдяки конкретному «життєвому пориву». Розгляньмо по черзі кожен прояв під цим кутом зору.

Спрямувавши свою увагу спочатку на завоювання зовнішнього середовища, ми знайдемо зручним розділити зовнішнє середовище на людське середовище, яке для кожного суспільства складається з інших людських суспільств, що з ними воно контактує, і природне середовище, не пов'язане з людським фактором. Поступове завоювання людського середовища нормально проявляється у формі географічного розширення кордонів розглядуваного суспільства,

тоді як поступове завоювання нелюдського середовища нормально відбувається через удосконалення технічних засобів. Почнімо з першого, а саме з географічної експансії, і поміркуймо, наскільки її можна вважати за адекватний критерій реального розвитку цивілізації.

Наші читачі навряд чи стануть завзято заперечувати, коли ми заявимо, не перераховуючи очевидних доказів, яких існує видимо-невидимо, що географічна експансія або «замалювання мапи однією барвою» не можна вважати за критерій реального поступу в процесі розвитку цивілізації. Іноді ми бачимо, що період географічної експансії збігається в часі з періодом — і є його частковим проявом — якісного прогресу, як у випадку ранньої еллінської експансії, недавно згадуваної у іншому зв'язку. Але значно частіше географічна експансія супроводить реальний занепад суспільства і збігається з «часами лихоліття» світової держави — тобто свідчить про те, що цивілізація котиться під ухил і близька до розпаду. Причину цього не треба довго шукати. Часи лихоліття породжують мілітаризм, що отруєє людський дух і спрямовує його по каналах взаємознищення; саме той мілітарист, якому найдужче щастить, і стає в більшості випадків засновником світової держави. Географічна експансія — побічний наслідок цього мілітаризму, вона відбувається в ті часові проміжки, коли могутні й доблесні вояки вирішують на якийсь час припинити бійку між собою в межах власного суспільства і нападають на сусідні народи.

Мілітаризм, як ми побачимо в одному з дальших розділів цього дослідження, досі був найпоширенішою причиною занепаду цивілізацій протягом останніх чотирьох або п'яти тисячоліть, коли відбулося зо два десятки таких занепадів — тобто всі ті, про які ми сьогодні знаємо. Мілітаризм руйнує цивілізацію, примушуючи локальні держави, які складають суспільство, сходитися одна з одною в руйнівних братовбивчих війнах. У цьому самогубчому процесі суспільна тканина перетворюється на паливо для підгодівлі ненаситного полум'я, яке палахкотить у бронзових нутрощах Молоха. Одне-єдине ремесло — ремесло війни прогресує коштом розмаїтих мирних ремесел; і перш ніж цей смертельний ритуал завершить знищення всіх тих, хто бере в ньому участь, вони можуть досягти такого вміння в користуванні знаряддями вбивства, що коли їм раптом заманеться на мить перепочити від своєї оргії взаємного винищення і тимчасово повернути зброю проти чужоземців, вони спроможні знести всі перешкоди на своєму шляху.

Так, вивчення давньогрецької історії приводить до висновку, протилежного тому, який ми щойно відкинули. Ми вже відзначили, що на одному з етапів своєї історії еллінське суспільство відповіло на виклик перенаселення географічною експансією; і що приблизно через два століття (близько 750—550 рр. до Р.Х.) цю експансію було зупинено силами навколишніх не-еллінських держав та племен. Після чого еллінському суспільству довелося перейти в оборону — на сході проти персів, що загрожували грекам, наступаючи на

їхню батьківщину, на заході проти карфагенян, які прагнули випхати їх із щойно завойованих колоній. У цей період, як писав Фукидід, «протягом тривалого часу на Елладу звідусіль насадили вороги», а за словами Геродота, «вона спізнала більше лиха, аніж за двадцять попередніх людських поколінь»¹. Сучасному читачеві важко собі уявити, що цими сповненими глибокого смутку реченнями два найславетніші давньогрецькі історики описують добу, яка, в очах нащадків, виглядає в ретроспективному плані як вершина еллінської цивілізації; то була історична доба, коли еллінський геній здійснив великі акти творчості в кожній царині суспільного життя, що зробили еллінізм безсмертним. Геродот і Фукидід так низько оцінювали цю творчу добу тому, що, на відміну від попередніх, географічна експансія Стародавньої Греції припинилася. Однак не може бути жодного сумніву, що саме в те сторіччя «життєвий порив» еллінської цивілізації був потужнішим, аніж будь-коли раніше чи пізніше. І якби ці історики могли прожити набагато довше, ніж визначено людині, вони були б, безперечно, глибоко вражені, побачивши, як після спричиненого Афіно-Пелопоннеською війною занепаду відбувся новий вибух географічної експансії — сухопутної експансії еллінізму, яку з таким блиском розпочав Александр Македонський, — що своїми масштабами далеко перевершила попередні морські завоювання Еллади. Протягом двох сторіч після того, як військо Александра перейшло Геллеспонт, еллінізм розповсюджувався в Азії та в долині Нілу коштом інших цивілізацій, які траплялися на його шляху, — сірійської, єгипетської, вавілонської, індської. І потім майже дві сотні років він ще наступав разом з римськими легіонами, які рознесли його по варварських околицях Європи і доправили аж у Північно-Західну Африку. А проте — і в цьому сумніватися не випадає — саме в ті сторіччя еллінська цивілізація переживала процес розпаду.

Історія майже кожної цивілізації дає нам приклади географічної експансії, яка за часом збігається з погіршенням її якісних характеристик. Наведемо лише два з них.

Радіус розповсюдження мінойської культури був найбільшим у фазі, яку сучасні археологи назвали «Третьою пізньомінойською», і почалася вона вже після розграбування Кносса близько 1425 р. до Р.Х. Тобто не раніше катастрофи, в якій сили Мінойської світової держави, «таласократії Міноса», були підірвані і настав період міжцарів'я, коли мінойське суспільство стало швидко відмирати. Тавром занепаду позначені всі матеріальні вироби мінойської культури, що датуються третьою фазою пізньомінойського періоду, і це так само очевидно, як і те, що поширені вони на значно більшій території, ніж усі попередні матеріальні речі розглядуваної цивілізації. Виникає враження, що погіршення рівня майстерності було тією ціною, яку треба було сплатити за розширення виробництва та збуту.

¹ Thucydides, Bk. I, ch. 17; Herodotus, Bk. VI, ch. 98.

В історії давньокитайського суспільства, яке передувало нинішньому далекосхідному, ми спостерігаємо майже ту саму картину. В епоху розвитку даньокитайської цивілізації її володіння не виходять за межі басейну Жовтої річки. Лише в добу лихоліття — «Період суперечок між державами», як називають її китайці — давньокитайський світ приєднав до своїх володінь басейн Янцзи на півдні і рівнини за Пейхо з протилежного боку. Цінь Шіхуанді, засновник давньокитайської світової держави, переносить свої політичні кордони на лінію, по якій ще й сьогодні проходить Великий Китайський Мур; династія Хань, що успадкувала наслідки трудів імператора Ціня, просувається ще далі на південь. Отже, в давньокитайській історії періоди географічної експансії та суспільного розпаду збігаються в часі.

І нарешті, якщо ми повернемося до незавершеної історії нашої західної цивілізації і розглянемо її ранню експансію коштом «недоношених» далекозахідної та скандинавської цивілізацій, експансію від Рейну до Вісли коштом північноєвропейських варварів і від Альп до Карпат коштом угорського авангарду євразійського номадизму, розглянемо її подальшу морську експансію в кожен закутень Середземноморського басейну, від Гібралтарської протоки до гирла Нілу та пониззя Дону в широкому за обсягом, але недовговічному русі, названому для зручності одним стислим терміном «хрестові походи», ми можемо погодитися, що всі вони, як і рання заморська експансія Еллади, дають приклади географічного розповсюдження, ні під час якого, ні внаслідок якого не припинявся розвиток цивілізації. Та коли ми оглянемо відновлену і цього разу доведену до світових масштабів експансію, яка відбувалася протягом останніх сторіч, ми можемо тільки непевно розвести руками. Якими будуть її наслідки? На це питання, що так близько нас торкається, обачна людина, чий період спостережень обмежується віком її генерації, не зможе дати впевненої відповіді.

Тепер перейдімо до другої частини нашої теми і поміркуймо, чи поступальне підкорення природного середовища завдяки вдосконаленню технічних засобів дає нам адекватний критерій оцінки істинного розвитку цивілізації. Чи існують докази позитивної кореляції між удосконаленням техніки і суспільним поступом?

Сучасні археологи вважають таку взаємозалежність доведеною, посилаючись на винайдену ними класифікацію, де різні етапи удосконаленні матеріальної техніки вважають показниками відповідних послідовних розділів у прогресі цивілізації. В цій схемі мислення людський поступ представлено низкою «віків», позначених технологічними ярликами: давній кам'яний вік (палеоліт), новий кам'яний вік (неоліт), мідно-кам'яний вік (енеоліт), мідний вік, бронзовий вік, залізний вік, до яких я додав би машинний вік, що в ньому нам випав привілей жити. Попри широку розповсюдженість цієї класифікації, буде доцільно розглянути її претензію представляти послідовні етапи в прогресі цивілізації; бо, не маючи нічого проти емпіричної перевірки, ми можемо вказати на кілька причин визнати її за підозрілу вже а priori.

По-перше, вона вселяє підозру самим фактом своєї популярності, тісно поєднуючись із упередженнями суспільства, зачарованого своїми недавніми технічними тріумфами. Її популярність ілюструє лише той незаперечний факт — саме на ньому ми побудували свою аргументацію в першому розділі цього дослідження, — що кожна генерація схильна уявляти історію минувшини згідно зі своїми недовговічними шаблонами мислення.

Друга причина дивитися з підозрою на технологічну класифікацію суспільного прогресу полягає в тому, що вона є яскравим прикладом схильності дослідника ставати рабом конкретних матеріалів для вивчення, що їх випадок надав у його розпорядження. З погляду об'єктивної науки — то чиста випадковість, що матеріальні знаряддя праці, які виготовляла для себе доісторична людина, змогли зберегтися, тоді як її психічні надбання, її інституції та ідеї загинули. Насправді ж, якщо людина користується своїм психічним апаратом, він відіграє в її житті значно більшу роль, ніж хай там який матеріальний апарат; але виведений з ладу матеріальний апарат залишає відчутні сліди, а психічний нічого не залишає, і тому археологові доводиться копатись у матеріальних рештках людської діяльності в надії добути з них знання про людську історію, внаслідок чого археологічний менталітет схильний уявляти собі *homo sapiens* лише в його підлеглий ролі до *homo faber*. Звертаючись до фактів, ми знайдемо приклади, коли техніка вдосконалюється, а цивілізація залишається у статичному стані, і виявимо ситуації цілком протилежні, коли техніка застигла в статичному стані, а цивілізація перебуває в русі — або вперед, або назад, залежно від конкретного випадку.

Наприклад, високого рівня техніки досягла кожна із загальмованих цивілізацій. Полінезійці відзначились як мореплавці, ескімоси — як рибалки, спартанці — як воїни, кочовики — у вмінні приручати коней, турки-османи — у вмінні приручати людей. Це все випадки, коли цивілізація стояла на місці, а техніка вдосконалювалася.

Приклад того, як техніка розвивається, а цивілізація хилиться до занепаду, дає нам контраст між верхнім палеолітом у Європі і нижнім неолітом, що в технічному плані став його безпосереднім спадкоємцем. Суспільство верхнього палеоліту вдовольнялося грубими знаряддями праці, але розвинуло в собі витончене відчуття прекрасного і змогло винайти найпростіші знаряддя для того, щоб передати своє естетичне сприйняття світу в мальованих образах. Зроблені вуглиною на стінах печер, у яких жили люди палеоліту, майстерні і позначені диханням життя ескізи тварин вражають нашу уяву. Суспільство нижнього неоліту вдалося до неймовірних зусиль, щоб озброїтися добре відшліфованими знаряддями, і, мабуть, використало їх у боротьбі за існування проти палеолітичної людини, в якій *homo pictor* * зазнав поразки і залишив господарем історичної

* Людина-маляр (латин.).

арени homo faber. У всякому разі, зміна, що дала початок разючому прогресу в техніці, є очевидним відступом назад у плані розвитку цивілізації, бо мистецтво людини верхнього палеоліту вмерло разом із нею.

А якщо ми звернемося до цивілізації майя, то вона в технологічному плані ніколи не виходила за межі кам'яного віку, тоді як дочірні їй мексиканська та юкатанська цивілізації досягли значного поступу в обробці металів за ті п'ятсот років, що лишалися їм до іспанського нашестя. А проте не може бути сумніву, що суспільство майя створило значно витонченішу цивілізацію, ніж обидва досить-таки пересічні суспільства, що стали її нащадками.

Прокопій Кесарійський, останній з великих грецьких істориків, у передмові до своєї історії воєн імператора Юстиніана — воєн, які стали похоронним подзвіном по еллінському суспільству, — заявляє, що його тема становить значно більший інтерес, ніж ті, які освітлювалися вченими давніших часів, бо, мовляв, військова техніка його днів досягла багато вищого рівня, ніж усе те, що люди застосовували в колишніх війнах! І справді, якби нам заманулося відокремити історію військової техніки від інших складових еллінської історії, ми виявили б безперервний прогрес як протягом періоду, коли ця цивілізація бурхливо розвивалася, так і тоді, коли вона стала хилитися до занепаду; а ще ми з'ясували б, що кожен крок у вдосконаленні військової техніки стимулювався подіями, катастрофічними для самої цивілізації.

Скажімо, винайдення спартанської фаланги, тобто перший відомий нам випадок значного поступу в еллінському мілітарному мистецтві, стало наслідком другої Спарто-Мессенської війни, яка привела еллінську цивілізацію в Спарті до передчасної зупинки. Другим визначним удосконаленням став поділ еллінської піхоти на два крайні типи: македонського фалангіста і афінського пелтаста. Македонська фаланга, озброєна довгими дворучними списами, замість легкого одноручного, під час фронтальної атаки була ще страшнішою силою, ніж колишня спартанська фаланга, але водночас вона була незграбніша і вразливіша в тих випадках, коли супротивникові вдавалося зламати її стрій. У бою вона не могла почувати себе безпечно, якщо її фланги не були захищені пелтастами, новим видом легкої піхоти, що виходили за межі строю і билися, снуючи рухливими дрібними загонами. Це друге вдосконалення виникло внаслідок жажливої війни, що тривала майже століття, починаючи від вибуху Афіно-Пелопоннеського конфлікту до македонської перемоги над фіванцями та афінянами біля Херонеї (431—338 рр. до Р.Х.), війни, яка стала початком першого занепаду еллінської цивілізації. Наступний важливий винахід у галузі військової техніки зробили римляни, коли їм пощастило об'єднати переваги й уникнути вад як пелтаста, так і фалангіста в тактиці та в озброєнні легіону. Легіонер був озброєний двома списами, які можна було метати, та кілким мечем, і йшов він у атаку відкритим строєм, двома хвилями, маючи в резерві третю хвилю, озброєну та вишикувану

в стилі давньої фаланги. Це вдосконалення з'явилося після нового туру смертельної війни, що тривала від перших сутичок із Ганнібалом у 220 р. до Р.Х. до кінця третьої Римо-Македонської війни в 168 р. до Р.Х. Четвертим і останнім помітним досягненням у цій сфері стало вдосконалення легіону, процес, розпочатий Марієм і завершений Цезарем, що стало результатом цілого століття римських переворотів та громадянських воєн, після чого утворилася Римська імперія — світова держава еллінського суспільства. Юстиніанова катафракта — стрій закутих у лати вершників на закутих у залізо конях, що її Прокопій подає читачам як шедевр тогочасної військової техніки, — не є дальшим етапом у чисто еллінській лінії розвитку. Катафракта була запозичена останніми занепалими поколіннями еллінів з військового арсеналу своїх іранських сучасників, сусідів і супротивників, які вперше продемонстрували Римові її страшну потугу, коли вщент розгромили Красса під Каррами в 55 р. до Р.Х.

Не можна також сказати, що прогрес у ремеслі війни — це єдиний вид технічних удосконалень, що розвиваються в зворотному напрямку, ніж загальний поступ суспільства. Розгляньмо тепер техніку, що стоїть найдалі від ремесла війни, — техніку сільсько-господарського виробництва, яка служить суто мирному ремеслу. Звертаючись до еллінської історії, ми виявимо, що вдосконалення в цьому ремеслі відбувалися разом з процесом занепаду цивілізації.

Спершу може видатися, що тут ми маємо справу з іншою історією. Тоді як перше вдосконалення в еллінському мистецтві війни призвело до зупинки розвитку тієї спільноти, яка його винайшла, перше аналогічне вдосконалення в еллінському сільському господарстві мало щасливіші наслідки. Коли, за ініціативою Солона, Аттика вказала стародавнім грекам шлях від змішаного господарства до вирощування однієї спеціалізованої культури, призначеної на експорт, цей чисто технічний поступ супроводився вибухом енергії та зростання в усіх сферах аттичного життя. Однак наступний розділ цієї історії має вже зовсім інший і досить зловісний характер. Подальшим етапом технічного поступу стало збільшення обсягу робіт завдяки організації масового виробництва, заснованого на рабській праці. Цей крок, либонь, зробили першими спільноти грецьких колоністів на Сіцилії і передусім у Агрігентумі; бо сіцилійські греки знайшли широкий ринок для свого вина та оливи серед сусідніх варварських племен. Тут технічний поступ поєднався із серйозним соціальним прорахунком, бо нове плантаційне рабство було куди тяжчим, аніж колишнє домашнє рабство. Воно було гіршим і з погляду моралі, і з погляду статистики. Воно було знеосіблене й нелюдське і практикувалося в надто великих масштабах. З плином історичного часу воно поширилося з грецьких спільнот, розселених на Сіцилії, на великі площі Південної Італії, бездоглядні та спустошені арміями Ганнібала. Там, де його запроваджували, продуктивність землі та прибутки землевласників помітно зростали, але цей процес призводив до суспільної стерильності краю; бо

всюди, де виникали оброблювані рабською працею плантації, вони розоряли і доводили до злиднів дрібного селянина з тією неблаганністю, з якою несправедно зароблені гроші витісняють гроші, добути чесною працею. Соціальним наслідком стала депопуляція сільської місцевості і створення паразитичного пролетаріату в містах, а насамперед у самому Римі. Навіть зусилля кількох генерацій римських реформаторів, від братів Гракхів і далі, не змогли вилікувати римський світ від цієї соціальної болячки, яка утворилася на його тілі внаслідок останнього вдосконалення в галузі сільсько-господарської техніки. Плантаторсько-рабська система існувала доти, доки не розвалилася сама собою, коли занепада грошова економіка, від якої залежала її прибутковість. Ця фінансова криза стала часткою загального соціального краху, що відбувся в третьому сторіччі по народженні Христа, і відбувся він, безперечно, почасти і внаслідок аграрної хвороби, яка пожирала тканини римського суспільного організму протягом чотирьох попередніх сторіч. Так, цей соціальний рак зрештою зжер самого себе, спричинивши смерть суспільства, на якому він паразитував.

Розвиток плантаторського рабства в бавовняних штатах Американської конфедерації, що став можливим після запровадження нових технічних удосконалень у процес ткацького виробництва в Англії,— це ще один знайомий приклад того самого порядку. Американська Громадянська війна знищила ракову пухлину рабства, проте не змогла викоринити соціального зла, спричиненого тим, що всередині американського суспільства, складеного з людей європейського походження, з'явилася ціла раса звільнених від рабства чорношкірих африканців.

Відсутність взаємозв'язку між прогресом у галузі техніки і прогресом цивілізації очевидна в усіх тих випадках, коли техніка вдосконалювалася, а цивілізації тим часом залишалися в статичному стані або переживали регрес. Не менш очевидно проступає вона й у інших випадках, які ми зараз хочемо розглянути, а саме: коли техніка лишається без змін, тоді як цивілізації рухаються або вперед, або назад.

Наприклад, величезний крок уперед у людському поступі було зроблено в Європі в період між нижнім і верхнім палеолітом.

«Культура верхнього палеоліту виникає по закінченні четвертого льодовикового періоду. Замість решток неандертальської людини ми знаходимо тут рештки кількох видів, жоден з яких не свідчить про найменшу спорідненість із неандертальцем. Навпаки, всі вони більш або менш наближаються до типу сучасної людини. Коли ми вивчаємо викопні останки цієї історичної доби в Європі, то складається враження, що в своїй тілесній будові людина змінилася враз і несподівано, ставши такою, якою ми її знаємо нині»¹.

Це перетворення типу людини в середині палеоліту — можливо,

¹ Carr-Saunders A. M. The Population Problem. Oxford, 1922, pp. 116—117.

найпохальніша подія з тих, які відбувалися в історії людства; адже тоді сублюдина зуміла стати людиною, тоді як за весь час, що минув, відколи сублюдина перетворилася на людину, людина так і не спромоглася досягти рівня надлюдини. Це порівняння дає нам міру психічного поступу, досягнутого, коли homo neanderthalensis відійшов у небуття і з'явився homo sapiens. Однак ця грандіозна революція у сфері психіки не супроводилася відповідними змінами в техніці, отже, якщо виходити з чисто технологічної класифікації, то вразливі митці, що намалювали картини, якими ми досі захоплюємося в печерах-житлах верхнього палеоліту, потрапляють у категорію «відсутньої ланки», а насправді — коли міряти їх за мудрістю, за поставою і за всіма рисами, характерними для людського начала, — що homo palaeolithicus superior * відділяє від homo palaeolithicus inferior ** не менш глибоке провалля, ніж сучасну homo mechanicus ***.

Цей приклад, коли техніка залишалася на місці, а суспільство просувалося вперед, знаходить свою протилежність у тих випадках, коли техніка не змінюється, а суспільство хилиться до занепаду. Наприклад, техніка виробництва заліза, освоєна в егейському світі в часи великих суспільних катаклізмів, коли мінойське суспільство вже розпадалося, залишалася незмінною — ні вдосконалюючись, ні погіршуючись — аж до наступної великої суспільної кризи, коли еллінська цивілізація повторила долю мінойської, якій свого часу прийшла на зміну. Наш західний світ успадкував техніку виробництва заліза такою, якою вона була і в греків, від римлян разом з латинським письмом та грецькою математикою. В соціальному плані відбувся катаклізм. Еллінська цивілізація розпалася, й настав період міжцарів'я, з якого потім вийшла західна цивілізація. А в розглянутих трьох видах «техніки» відповідного розриву в процесі розвитку не було.

§ 2. ПОСТУП У НАПРЯМКУ САМОВИЗНАЧЕННЯ

Ні в історії розвитку техніки, ні в історії географічної експансії не знайшли ми критерію, за яким можна було б оцінювати ступінь розвитку цивілізації, але ми відкрили там принцип, що управляє технічним прогресом, — його можна характеризувати як закон поступового спрощення. На зміну масивній і громіздкій паровій машині з її штучно прокладеною «колією» прийшов акуратний і зручний у застосуванні двигун внутрішнього згорання, що дав змогу пересуватися дорогами зі швидкістю поїзда, водночас зберігаючи велику свободу маневру, тобто головну перевагу пішохода. На зміну телеграфу, що передає повідомлення по дротах, прийшов телеграф

* Людину верхнього палеоліту (латин.).

** Людину нижнього палеоліту (латин.).

*** Людину машинного віку (латин.).

бездротаний. Замість неймовірно складних ієрогліфічних систем, якими користувалися в давньоєгипетському і давньокитайському суспільстві, ми застосовуємо просту і зручну латинську абетку. Сама мова виявляє цю саму тенденцію до спрощення, втрачаючи флексії і вдосконалюючи систему допоміжних слів, як це видно з порівняльного дослідження мов індоєвропейської родини. Санскрит, найдавніший з відомих нам представників цієї родини, характеризується дивовижним багатством флексій і водночас майже повною відсутністю службових слів. Сучасна англійська мова, розташована на протилежному кінці школи, позбулася майже всіх граматичних флексій, але надолужила своє, розвинувши багату й досконалу систему прийменників та допоміжних дієслів. Класична грецька мова стоїть посередині між цими двома крайніми випадками. На зміну варварській вигадливості і складності елизаветинського костюма прийшли прості моделі одягу, які нині носять у нашому західному суспільстві. Астрономія Коперника, що замінила астрономію Птолемея, дає в простіших геометричних термінах не менш адекватне пояснення руху небесних тіл і годиться для значно більшої ділянки Всесвіту.

Можливо, «спрощення» не зовсім точний, або принаймні не зовсім адекватний термін для витлумачення цих змін. «Спрощення» — слово негативного змісту і позначає скорочення та вилучення, тоді як у розглядуваних нами випадках ідеться не про зменшення, а про посилення практичної ефективності або естетичного впливу, або інтелектуальної глибини. Результатом є не втрата, а набуток; і цей набуток є наслідком процесу спрощення, бо він визволяє сили, ув'язнені в більш матеріальному середовищі, і вони дістають змогу діяти в вищих (так би мовити «ефірних») сферах буття з більшою потужністю. Цей процес являє собою не так спрощення засобів, як перенесення енергії, перестановку наголосу, перехід із нижчої сфери буття у сферу вищого рівня. Можливо, ми дамо процесові точніше визначення, якщо назвемо його не «спрощенням», а «ефірізацією».

У царині людського панування над природним середовищем такий розвиток дуже образно і яскраво описав один із сучасних антропологів:

«Ми відриваємося від землі, ми втрачаємо безпосередній контакт, наші сліди стають дедалі слабшими. Кремій існує вічно, мідь — упродовж життя однієї цивілізації, сталь перетворюється на іржу за життя одного індивіда. Хто зможе накреслити на мапі маршрут повітряного рейсу Лондон — Пекін, коли закінчиться Доба Руху, або визначити сьогодні, якими шляхами проходять крізь ефір послання, що їх ми передаємо по радіо? Але кордони давно зниклого крихітного королівства Айсені досі позначені захисними валами, що тягнуться уздовж південної околиці Східної Англії, від осушених боліт до невідь-коли вирубаного лісу»¹.

¹ Heard, Gerald. The Ascent of Humanity, pp. 277—278.

Наведені приклади дають підстави припустити, що критерій ступеня розвитку цивілізації, якого ми шукаємо і якого не змогли виявити в процесі завоювання навколишнього середовища, чи то людського, чи природного, лежить, імовірно, в поступовій переміні наголосу і перенесенні сцени дій з одного поля на інше поле, де взаємодія виклик-відгук знаходить собі альтернативну арену. В цьому іншому полі виклики надходять не іззовні, а виникають усередині, а переможні відгуки проявляються не у формі подолання зовнішніх перешкод або розгрому зовнішнього супротивника, а у формі духовного самоствердження або самовизначення. Коли ми спостерігаємо, як окремих людський індивід чи окремо взяте суспільство дає послідовні відгуки на послідовну серію викликів, і запитуємо себе, чи можна розглядати цю серію як вияв розвитку, ми дістанемо відповідь на своє запитання, з'ясувавши, чи в цій низці відгуків дія має тенденцію до переходу з першого на друге з вищезгаданих полів.

Ця істина проступає з особливою очевидністю в тих історичних студіях, де зроблено спробу описати процеси розвитку виключно в термінах зовнішнього поля від самого початку і до самого кінця. Візьмімо для прикладу два визначні дослідження, проведені на цих засадах і обидва позначені геніальною проникливістю їхніх авторів: я маю на увазі твір Едмона Демолена «Як дорога створила соціальний тип» (Edmond Demolin «Comment la Route crée le Type Social») і книжку Герберта Уеллса «Нарис історії» (H. G. Wells «The Outline of History»).

Тезу про вплив середовища пан Демолен подає в передмові до свого дослідження з безкомпромісною лаконічністю:

«На земній кулі живуть безліч найрозмаїтіших людських спільнот: яка ж причина цього розмаїття?.. Перша і вирішальна причина полягає в тому, що різні народи обирали різні дороги. Це дорога створила і людську расу, і соціальний тип».

Коли цей провокативний маніфест досягає своєї мети, захопивши нас прочитати книжку, в якій автор обгрунтовує цю тезу, ми виявляємо, що все у нього виходить добре, поки він ілюструє свої висновки прикладами з життя примітивних суспільств. У таких випадках характер суспільства можна пояснити з достатньою повнотою лише в термінах викликів та відгуків з боку зовнішнього середовища; але це, звичайно, не можна вважати за пояснення розвитку, оскільки такі суспільства перебувають у статичному стані. З не меншим успіхом пояснює пан Демолен і особливості, притаманні загальмованим суспільствам. Та коли автор переносить свою формулу на патріархальні сільські громади, читач починає відчувати внутрішнє невдоволення. Прочитавши розділи, присвячені Карфагенів та Венеції, ми маємо відчуття, ніби там щось пропущено, але що саме — точно вказати не можемо. Коли автор намагається пояснити філософію Піфагора в термінах торговельних перевезень через носак італійського чобота, читач насилу стримує посмішку.

Але після розділу, що має заголовок «Дороги гірських плато — типи албанський і еллінський», він втрачає всяку охоту читати далі. Поставити поруч албанський варварський устрій і еллінську цивілізацію лише тому, що далекі пращури цих народів колись обрали собі для життя дуже схожі між собою географічні регіони! І звести грандіозне досягнення людського генія, відоме нам під назвою еллінізму, до такого собі побічного продукту балканських гірських вершин! У цьому нещасливому розділі аргументи автора знищують самі себе шляхом *reductio ad absurdum*¹. Коли цивілізація досягає таких вершин, яких досягла цивілізація еллінська, будь-яка спроба описати її в термінах викликів та відгуків із боку зовнішнього середовища не може не видатися цілком безглуздою.

Аналіз містера Уеллса теж перестає видаватися бездоганим, коли від примітивного матеріалу він переходить до чогось зрілого. Він перебуває в своїй стихії, коли застосовує свою багату уяву для реконструкції того чи того драматичного епізоду, що відбувся в якусь далеку геологічну еру. Його розповідь про те, як «крихітні прасавці» вижили, а величезні понад усяку міру рептилії вимерли, можна порівняти з біблійною легендою про Давида і Голіафа. Коли малі ссавці перетворюються на палеолітичних мисливців або євразійських кочовиків, містер Уеллс, як і пан Демолен, ще виправдовує наші сподівання. Але він зазнає невдачі, коли береться досліджувати історію нашого західного суспільства і має пояснити поведінку такого високоінтелектуального ссавця, як, скажімо, Вільям Еварт Гладстон. Він терпить тут фіаско лише тому, що в процесі своєї оповіді не зміг перенести свій високодуховний інтелект із макрокосму до мікркосму, і його невдача свідчить про обмежені можливості методу, за яким створювалася така високоінтелектуальна річ, як «Нарис історії».

Невдачу містера Уеллса можна виміряти успіхом, якого досяг Шекспір у розв'язанні цієї самої проблеми. Якщо ми помістимо видатних персонажів великої шекспірівської галереї на шкалі різних ступенів «ефірізації» і пам'ятатимемо, що драматург розкриває характери своїх героїв, зображуючи їх у дії, то помітимо, що, пересуваючись ізнизу вгору по нашій шкалі характерів, він постійно переміщує поле дії, в якому грають свої ролі герої його драм, виділяючи для мікркосму все більшу частину сцени і відсуваючи макрокосм далі й далі на заднє тло. Ми переконаємося в правдивості сказаного вище, якщо послідовно розглянемо три його п'єси: «Генріха П'ятого», «Макбета» і «Гамлета». Відносно примітивний характер Генріха П'ятого майже повністю розкривається через його відгуки на виклики, що надходять від людського середовища, яке його оточує: у його взаєминах з товаришами по чарці та з батьком, у тому, як він зумів своїм високим прикладом запалити мужність у серцях товаришів по зброї вранці під Азінкуром, і в його палкому упаданні коло принцеси Кейт. Переходячи до Макбета, ми бачимо, що сцена дії зміщується, бо взаємини Макбета з Малкольмом, або

¹ Доведення до абсурду (латин.).

Макдуфом, або навіть із леді Макбет дорівнюють по значущості тим взаєминам, у яких герой перебуває із самим собою. І нарешті, коли ми добираємося до Гамлета, ми бачимо, як макрокосм відступає кудись далеко-далеко, аж поки взаємини героя з убивцями свого батька, зі своїм згаслим вогником Офелією і зі своїм рано змужнілим ментором Гораціо розчиняються у внутрішньому конфлікті, який розгоряється в душі героя. В «Гамлеті» поле дії переноситься з макрокосму в мікрокосм майже повністю; і в цьому шедевр Шекспірового мистецтва, як і в Есхіловому «Прометейі» або в драматичних монологів Браунінга, один актор фактично забирає собі всю сцену, щоб дати більше місця для дії збурених духовних сил, які нуртують у душі згаданого персонажа.

Таке зміщення поля дії, яке ми виявляємо в драматичних творах Шекспіра, коли розміщуємо його героїв у порядку їхнього духовного розвитку, можна також виявити в історіях цивілізацій. Тут також, коли серія відгуків на виклики організується в процес розвитку, ми бачимо, що, поки триває цей розвиток, поле дії весь час переміщується від зовнішнього середовища у внутрішню сферу суспільного організму.

Наприклад, ми вже відзначили, що коли наші предки, творці західної цивілізації, успішно відбили скандинавський наступ, то одним із засобів, завдяки яким вони здобули цю перемогу над своїм людським оточенням, було створення надзвичайно ефективного з погляду організації суспільства та його оборони інструменту — феодальної системи. Але на наступному етапі західної історії суспільна, економічна та політична диференціація класів, спричинена феодалізмом, призвела до виникнення певних тисків і напружень, що своєю чергою утворили новий виклик, якому розвинуте суспільство мало давати раду. Не встиг західнохристиянський світ добре відпочити після виснажливої боротьби з вікінгами, чий наступ йому вдалося зупинити, як перед ним постало нове завдання — проблема заміни феодальної системи суспільних відносин новою системою відносин між суверенними державами та індивідами — їхніми громадянами. На цьому прикладі двох послідовних викликів переміщення сцени дій від зовнішнього плану до внутрішнього можна бачити цілком виразно.

Ми можемо спостерігати цю саму тенденцію на інших ділянках історичного процесу, які ми уже встигли оглянути в різних контекстах. Наприклад, ми вже бачили, що в історії еллінської цивілізації найраніші виклики надходили лише від зовнішнього середовища: виклик гірських варварів у самій Елладі і мальтузіанський виклик, на який стародавні греки відповіли заморською експансією і внаслідок цього зіткнулися з викликами від тубільних варварів та цивілізацій-суперниць, причому ці останні призвели до майже одночасних контрударів з боку Карфагену і Персії в першій чверті п'ятого сторіччя до нашої ери. Згодом, однаке, цей грізний виклик від людського оточення було з тріумфом подолано за чотири сторіччя, починаючи від переходу Александра Македонського через Гелле-

спонт і закінчуючи римськими перемогами. Завдяки цим тріумфам еллінське суспільство дістало змогу втішатися перепочинком на протязі п'ятох чи навіть шістьох століть, коли воно не одержало жодного серйозного виклику від зовнішнього середовища. Але це аж ніяк не свідчить, що протягом тих століть еллінське суспільство узагалі не одержувало викликів. Навпаки, як ми вже відзначили, саме ті сторіччя стали для нього добою занепаду; тобто це був період, коли еллінізм стикався з викликами, на які не спромігся успішно відгукнутися. Ми вже знаємо, що то були за виклики, і якщо поглянемо на них знову, то побачимо, що всі вони надходили зсередины і виникли внаслідок переможного відгуку на попередній зовнішній виклик — так само виклик, кинутий нашому західному суспільству феодалізмом, став наслідком попереднього його розвитку як засобу відповіді на зовнішній тиск вікінгів.

Наприклад, військовий натиск персів та карфагенян стимулював еллінське суспільство викувати для свого захисту два могутні суспільно-військові знаряддя, афінський флот і сіракузьку тиранію. Але уже в наступному поколінні ці дві інституції призвели до виникнення внутрішнього тиску і перенапруги в еллінському суспільному організмі, що розрядилися в Афіно-Пелопоннеській війні та в реакції проти Сіракуз із боку їхніх варварських підданих та їхніх грецьких союзників; і саме з цих конвульсій почався занепад еллінського суспільства.

В наступних розділах еллінської історії зброю, спрямовану проти зовнішнього оточення завоюваннями Александра Македонського та Сціпіона, було обернуто всередину, коли розпочалися війни між македонськими діадохами та римськими диктаторами-суперниками. Так само економічне суперництво між еллінським і сірійським суспільствами за панування над західним Середземномор'ям відродилося в лоні еллінського суспільства, після того як сірійський супротивник зазнав поразки, у ще нещаднішій боротьбі між східними рабами, що трудилися на плантаціях, і їхніми сіцилійськими та римськими панами. Культурний конфлікт між еллінізмом і східними цивілізаціями — сірійською, єгипетською, вавілонською та індською — так само відродився в лоні еллінського суспільства, призвівши до внутрішньої кризи в еллінській або в еллінізованій душі — кризи, яка проявила себе у виникненні ізідопоклонства, астрології, мітраїзму, християнства й безлічі інших синкретичних релігій.

Душа моя — поле битви.
Схід і Захід там воюють¹.

І в нашій західній історії, якщо ми переглянемо її аж до сьогоднішнього дня, можна виявити схожу тенденцію. В давні часи найочевиднішими викликами, з якими їй доводилося мати справу, були виклики з людського оточення, починаючи від натиску іспан-

¹ Housman A. E. A Shropshire Lad. XXVIII.

ських арабів та скандинавських вікінгів і закінчуючи нашістю на Європу турків-османів. Після того розпочалася експансія нашої західної цивілізації, яка, по суті, захопила весь світ, і принаймні на певний час ця експансія повністю звільнила нас від колишнього клопоту — давати раду викликам з боку чужоземних суспільств¹.

Після того як османи не зуміли взяти Відень під час другої облоги, єдиним достатньо ефективним зовнішнім викликом нашому суспільству можна вважати виклик більшовизму, якому західний світ мусив давати раду, відколи Ленін та його спільники захопили владу в Російській імперії в 1917 році. Однак більшовизм ще не загрожував владі нашої західної цивілізації далеко від кордонів СРСР; і навіть якби одного дня надії російських комуністів справдились і вони змогли підкорити всю планету, то всесвітній триумф комунізму над капіталізмом не означав би триумфу чужої культури, оскільки комунізм, на відміну від ісламу, утворився на західному ґрунті, будучи реакцією, спрямованою проти вад західного капіталізму, і здійснюючи критику його засад. Запозичення цієї екзотичної західної доктрини і перетворення її на революційне кредо в Росії двадцятого сторіччя аж ніяк не свідчить про те, що західна культура опинилася в небезпеці, — навпаки, підтверджує могутність її впливу.

Існує глибока двозначність у природі більшовизму, яка яскраво відбивається в політичній кар'єрі Леніна. Яку мету він ставив перед собою: продовжити роботу Петра Великого чи знищити її наслідки? Перенісши столицю Росії з ексцентричної фортеці Петра в центр країни, Ленін начебто оголосив себе послідовником протопопа Авакума та старовірів і слов'янофілів. У цій ролі він виступає як один з пророків «Святої Русі», втілюючи в собі протест російської душі проти західної цивілізації. А проте теоретичну основу свого віровчення Ленін знаходить не в себе на батьківщині, а запозичує її у вестернізованого німецького єврея Карла Маркса. Хоча правда й те, що доктрини, ближчої до цілковитого заперечення всього західного суспільного устрою, ніж марксистське вчення, цей російський пророк двадцятого сторіччя на Заході не знайшов би. Саме негативні, а не позитивні елементи марксистської ідеології зробили її конгеніальною російському революційному духові; і це пояснює, чому в 1917 році ще екзотичний на той час російський капіталізм західного зразка був зметений не менш екзотичною західною антикапіталістичною доктриною. Таке пояснення підтверджується і метаморфозою, яку пережила ця марксистська філософія в російській атмосфері, де, як то неважко переконатися, марксизм перетворено на емоційну і інтелектуальну заміну православного християнства, де Маркс виступає в ролі Мойсея, а Ленін — як Месія, а зібрання їхніх творів визнано за Святе Письмо цієї нової атеїстичної церкви — церкви агресивної і войовничої. Але події набирають зовсім іншого

² Можливо, якби містер Тойнбі писав на кілька років пізніше, він у цьому пункті зробив би виняток, згадавши про виклик, який кинула нам Японія. (Прим. ред. скор. англ. видання).

вигляду, коли ми перенесемо свою увагу з віри на діяльність і подивимось, що ж насправді дали російському народові Ленін та його наступники.

Коли ми запитуємо себе, в чому суть сталінського п'ятирічного плану, ми можемо тільки сказати, що це була спроба механізувати сільське господарство, промисловість і транспорт, перетворити націю селян на націю механіків, а колишню Росію — на нову Америку. Одне слово, то була сьогоднішня спроба провести вестернізацію — спроба така амбіційна, радикальна і нещадна, що вона затьмарює всю діяльність Петра Великого. Нинішні правителі Росії з демонічною енергією трудяться, щоб забезпечити в Росії тріумф тієї самої цивілізації, яку ганьблять у всіх інших частинах світу. Немає сумніву, що вони мріють про створення нового суспільства, яке буде американським матеріально і російським духовно, — хоча це дуже дивна мрія для державних діячів, яким матеріалістичне витлумачення історії уявляється єдино правильним і непогрішним, як Святе Письмо! Виходячи з марксистських засад, ми маємо сподіватися, що коли російського селянина навчать жити життям американського механіка, то він навчиться думати так само, як думає механік, почувати те саме, що чуває той, і бажати того самого, чого бажає той. У цьому перетягуванні каната між ідеалами Леніна і методами Форда, яке нині відбувається в Росії, парадоксальним чином підтверджується очевидна перевага західної цивілізації над цивілізацією російською.

Цю саму двозначність можна виявити в діяльності Ганді, чия мимовільна підтримка того самого всюдисущого процесу вестернізації справляє ще кумедніше враження. Індуський пророк поставив собі за мету обрізати нитки, з яких сплетено тенета західного світу, накинуті на Індію. «Прядіть наші індійські нитки і тчіть наше індійське полотно своїми індійськими руками, — проповідує він. — Не вбирайтеся у виробу західних ткацьких фабрик; і, заклинаю вас, не намагайтеся позбутися цих чужих товарів, будуючи на землі Індії нові індійські ткацькі фабрики на західний взірець». Цей заклик — тобто справді щирий заклик Ганді — його співвітчизники не сприймають. Вони шанують його як святого, але слухаються його лише тоді, коли, змирившись із неминучістю, він веде їх дорогою вестернізації. І тому ми бачимо, що сьогодні Ганді очолює політичний рух із західною програмою — перетворення Індії на суверенну незалежну державу з парламентською формою врядування — включаючи сюди всю західну політичну атрибутику: партійні конференції, вибори, політичні платформи, газети й рекламу. В цій кампанії найкориснішими — хоча далеко не найпомітнішими — прибічниками пророка виступають ті самі індійські промисловці, які найбільше зробили для того, щоб перешкодити його головній місії, люди, котрі сприяли запровадженню в Індії сучасної техніки¹.

¹ Містер Черчілль звернув увагу на цей факт у своїй заяві стосовно Індії в Палаті Громад 10 вересня 1942 р. Його зауваження було сприйняте в багнети на сторінках індійської націоналістичної преси. (Прим. ред.).

Аналогічне переміщення зовнішніх викликів у внутрішню сферу відбулося після триумфу західної цивілізації над своїм матеріальним оточенням. Бучні успіхи так званої промислової революції у царині техніки створили безліч сумновідомих проблем у економічній та соціальній сферах — тема настільки складна і настільки відома, що нам немає потреби детально обговорювати її тут. Пригадаймо картину домашньої дороги — картину, яка з кожним днем усе більше стирається з нашої пам'яті. По цій стародавній дорозі риплять і торохтять найрозмаїтіші примітивні колісні засоби пересування: тачки і рикші, запряжені волами хури і двоколісні екіпажі, вряди-годи прогуркоче дилжанс — цей шедевр кінської тяги — і то там, то там око вихоплює велосипедистів — провісників нової транспортної ери. Оскільки дорога вже достатньо запруджена, трапляються там і зіткнення; але ніхто не звертає на них особливої уваги, адже під колеса люди потрапляють рідко і рух майже не уривається. Бо ці зіткнення не такі вже страшні. Вони не можуть призводити до серйозних наслідків, бо рух на дорозі дуже повільний і сили, завдяки яким він відбувається, — слабкі. На такій дорозі головна проблема не в тому, щоб уникнути зіткнень, а в тому, щоб довести подорож до успішного кінця, адже ми знаємо, якою була якість давніх доріг. Через те й не виникало потреби в регулюванні дорожнього руху — ніде ні полісмена, ні регулювальника, ні світлофорів.

А тепер звернімо погляд на сучасну дорогу, по якій гудуть і гуркочуть сучасні автомобілі. На цій дорозі успішно розв'язано проблеми швидкості та тяги, як то засвідчують мотофургон із цілим поїздом причепів, що їде, похитуючись, із неквапністю нав'юченого слона, і спортивний автомобіль, що зі свистом пролітає повз нас зі швидкістю бджоли або кулі. Але водночас тут вийшла на перше місце нова проблема — проблема транспортних зіткнень і безпеки руху. Отже, на сучасній дорозі проблематика пересунулася з технологічної сфери у сферу психології. Давній виклик фізичної відстані перетворився на виклик, що надходить із царини людських взаємин між водіяма, які, навчившись долати шлях, тим самим значно побільшили небезпеку лягти на ньому трупом або спровадити на той світ колегу.

Ця зміна в природі транспортної проблеми має, безперечно, не тільки буквальне, а й символічне значення. Вона типізує загальну зміну, що перетворила все наше суспільне західне життя з появою двох домінуючих суспільних сил нашої доби: індустріалізму і демократії. Внаслідок неймовірного прогресу, досягнутого нашими сучасними винахідниками в приборканні фізичної енергії та в організації об'єднаних зусиль мільйонів людських створінь, усе, що ніні робиться у нашому суспільстві, на добро чи на зло, робиться зі страхітливою «потужністю»; і через те матеріальні наслідки дій і моральна відповідальність діячів стали значно тяжчими, ніж будьколи раніше. Не виключено, що перед кожним суспільством, стародавнім чи сучасним, рано або пізно постає проблема духовного

порядку, що кидає цьому суспільству виклик, доленосний для його майбутнього; та в будь-якому випадку немає жодного сумніву, що виклик, якому наше суспільство сьогодні має давати раду,— це виклик більше духовний, аніж фізичний.

«В емоційному ставленні сучасного мислителя до так званого технічного прогресу ми бачаємо очевидні зміни. Замість колишнього захвату — досить критична оцінка; замість поблажливості — сумнів; а сумнів швидко переходить у тривогу. З'явилося відчуття розгубленості й зневіри, як то буває з людиною, коли вона подолає велику відстань, а потім з'ясовує, що обрала не ту дорогу. Повернутися неможливо — що ж робити? Обрати ту чи ту стежку — але ж невідомо, куди вони приведуть. Можна зрозуміти недавнього палкого прихильника прикладної механіки, який розчарувався в своїх ілюзіях, і тепер, стоячи осторонь, спостерігає за пишною процесією наукових відкриттів та технічних винаходів, що раніше пробуджувала в ньому такий невтримний захват. Бо неможливо не запитати: «А куди вона прямує, ця нескінченна процесія? Яка її кінцева мета? Який вплив справить вона на майбутнє людського роду?»

Ці зворушливі слова чітко формулюють запитання, яке давно визріло в наших душах; і вони злетіли з уст людини вельми авторитетної, бо їх промовив президент Британської Асоціації Сприяння Розвитку Науки у своїй вступній промові на сто першому щорічному з'їзді цього історичного організму¹. Чи нова потужна соціальна енергія індустріалізму та демократії сприятиме великій конструктивній меті — організації вестернізованого світу в екуменічне суспільство, чи ми спрямуємо цю нову енергію на самознищення?

Можливо, в набагато простішій формі ця сама дилема колись постала перед правителями Стародавнього Єгипту. Коли єгипетські першопрохідці переможно відповіли на перший виклик природного середовища, коли вода, ґрунт і рослинність у долині Нижнього Нілу були підкорені волі людини, постало питання, як повелитель і верховний правитель Єгипту та єгиптян має використати досконало організовану людську спільноту, готову виконати будь-яку його волю. То був виклик духовного порядку. Чи застосує він матеріальну і людську сили, що були в його розпорядженні, для поліпшення життя своїх підданих? Поведе він їх нагору і вперед до того рівня добробуту, якого вже досягли сам цар та жменька його царедворців? Зіграє він роль великодушного Прометея з Есхілової драми чи роль деспотичного Зевса? Ми знаємо відповідь на ці запитання. Він побудував піраміди; і піраміди обезсмертили тих самодержавних тиранів, але не як вічно живих богів, а як лютих страховищ, які розкошували на нещасті бідняків. Легенди про їхню жорстокість передавалися від покоління до покоління в єгипетському фольклорі, аж поки потрапили на безсмертні сторінки Геродотових «Історій». І вони не уникнули помсти за свій неправильний вибір, бо смерть

¹ Сер Алфред Юїнг. Процитовано з «Таймс» від 1 вересня 1932 р.

наклала свою крижану руку на цю квітучу цивілізацію в ту саму мить, коли виклик, який давав стимул для її розвитку, пересунувся із зовнішнього поля на внутрішнє. То була ситуація, схожа на нашу сьогоднішню, коли виклик індустріалізму переходить зі сфери техніки у сферу моралі, і результат ще невідомий, оскільки ми ще не визначили своєї реакції на цю нову ситуацію.

Але час підсумувати висновки, яких ми дійшли на підставі аргументації, викладеної в даному розділі. Ми з'ясували, що серія успішних відгуків на послідовні виклики свідчить про успішний розвиток цивілізації лише в тому випадку, якщо з розгортанням процесу дія має тенденцію зміщуватися зі сфери зовнішнього середовища — природного чи людського — у внутрішню сферу окремої людської особистості або всього суспільства. В міру того як воно розвивається, йому все менше й менше доводиться зважати на виклики, що надходять від зовнішніх сил, тобто ті, яким треба давати раду на полях битв, і все більше й більше мати справу з викликами, які виникають у надрах самого ж таки суспільства або в душах індивідів, які його складають. Розвиток означає, що особистість або цивілізація, які перебувають у процесі розвитку, прагнуть замкнутися у власному середовищі, відповідаючи лише на виклики внутрішньої природи і даючи їм раду в межах власного поля дії. Одне слово, критерій розвитку — це поступ у напрямку самовизначення; а поступ у напрямку самовизначення — це прозаїчна формула, що описує чудо того, як життя входить у царство своє.

Розділ одинадцятий

АНАЛІЗ РОЗВИТКУ

§ 1. СУСПІЛЬСТВО Й ІНДИВІД

Отже, ми прийшли до висновку, що критерій розвитку слід шукати в процесі самовизначення, а оскільки самовизначення відбувається через самоствердження, то проаналізувати процес розвитку цивілізацій ми зможемо, дослідивши, як саме вони самостверджуються з плином історичного часу. Загалом очевидно, що суспільство, яке звернуло на шлях цивілізації, самостверджується через індивідів, які до нього «належать» або яким воно «належить». Ми можемо виразити відношення між суспільством і індивідом будь-якою з цих двох формул, хоч вони й суперечать одна одній; але ця суперечність свідчить тільки про те, що обидві формули не зовсім адекватні і що, перш ніж продовжити наше дослідження, нам слід з'ясувати точніше, в якому ж відношенні перебувають між собою суспільства та індивіди.

Це, звичайно, одне з найголовніших питань соціології і на нього існують дві протилежні відповіді. Перша полягає в тому, що окрема людська особистість — це реальність, здатна існувати і бути пізнаною сама по собі, а суспільство являє собою не що інше, як сукупність атомарних індивідів.

Друга точка зору цілком протилежна. Згідно з нею, справжньою реальністю визнають суспільство, а не індивіда. Суспільство — це досконале і збагненне ціле, тоді як індивід — лише частка цілого, неспроможна ні існувати, ні розглядатися окремо від своєї суспільної системи чи середовища. Ретельно проаналізувавши ці два твердження, ми переконаємося, що жодне з них не витримує критики.

Класичний портрет уявного атомарного індивіда дав Гомер, описуючи циклопів; портрет настільки яскравий, що Платон, досліджуючи ту саму тему, що й ми, процитував наведені нижче рядки у своїх «Законах»:

В них ні законів нема, ні нарад, ані зборів народних,—
На верховині високій у горах вони проживають,
В диких печерах глибоких, і кожен дружиною й дітьми
Владно правує, й до інших нікому з них діла немає¹.

Важливо відзначити, що в еллінській міфології такий атомарний спосіб життя властивий лише істотам надлюдського походження. І справді, жодне людське створіння ніколи не жило подібно до Гомерових циклопів, бо людина за своєю суттю істота соціальна, оскільки суспільне життя — необхідна умова еволюції, в процесі якої сублюдина перетворюється на людину, умова, що без неї подібна еволюція навряд чи відбулася б.

А що можна сказати про альтернативну теорію, яка оголошує людину лише часткою цілісного суспільного організму?

Існують суспільні утворення — такі, як бджолиний рій або мурашник, які хоч і поділені на окремі, фізично не поєднані однією субстанцією істоти, проте кожна така істота працює на весь суспільний організм, а не на себе, і кожна приречена на загибель, якщо її відокремити від інших членів того самого суспільного організму.

Існують колонії — скажімо, колонії коралів або гідроїдних поліпів, де безліч живих створінь, кожне з яких заслуговує називатися індивідом, поєднуються між собою органічно, так що жива субстанція одного утворює нерозривну єдність з усіма іншими... То де ж тут індивід?

Якщо ми тепер звернемося до гістології, то переконаємося, що більшість живих істот — і серед них людина, найвищий взірець індивідуальності,— збудовані з великої кількості часточок, так званих клітин. Чимало з них функціонують досить незалежно; і не треба довго міркувати, аби переконатися, що вони перебувають у такому самому відношенні до всього тіла, як і індивіди коралових поліпів або

¹ Гомер. Одиссея. Пісня IX, рядки 112—115, процитовані Платоном у «Законах», кн. II*.

* Тут подано в перекладі Бориса Тена.

сифонофорів до своєї колонії. Ми ще більше повіримо в цей висновок, виявивши, що існує безліч живих створінь, так звані протозоа, що включають у себе всі відомі нам найпростіші форми життя, які в усіх своїх істотних характеристиках — крім окремого й незалежного існування — відповідають часточкам-клітинам, що утворюють тіло людини...

В певному розумінні... весь органічний світ є одним великим індивідом, чиї органи, правда, нечітко окреслені погано скоординовані, але який проте становить єдине ціле із взаємозалежними частинами: якби внаслідок якої-небудь усесвітньої катастрофи загинули всі зелені рослини або всі бактерії, решта життя не змогла б існувати»¹.

Чи ці спостереження, проведені на матеріалі органічної природи, зберігають слушність у випадку з людиною? Чи справді індивідуальне людське створіння настільки далеке від властивої циклопам незалежності, що утворює не більше як клітину в суспільному організмі, або, якщо подивитися ширше, клітину в набагато більшому тілі «єдиного величезного індивіда», утвореного «всім світом органічного життя»? Широко відомий оригінальний фронтиспис до Гоббсового «Левіафана» зображує людське суспільство у вигляді організму, побудованого з Анаксагорових гомеомерій, що являють собою окремі людські істоти — так ніби суспільний договір має чародійну силу перетворювати циклопів на елементарні клітини. Герберт Спенсер у дев'ятнадцятому сторіччі й Освальд Шпенглер у двадцятому писали про людські суспільства як про соціальні організми в найконкретнішому значенні цього останнього слова. Ось один лише уривок із Шпенглера:

«Цивілізація (Kultur) виникає тоді, коли на первісному психічному матеріалі одвічно інфантильного [сирого] людства пробуджується і вивільняється могутня душа; тобто утворюється форма з безформності, сутність, обмежена в часі і в просторі, з нескінченного і з одвічного. Ця душа починає розквітати на ґрунті країни, обмеженої точними кордонами, в якій вона вкорінюється ніби рослина. І навпаки — цивілізація гине після того, як ця душа повністю реалізує всі свої можливості у формі людей, мов, вірувань, мистецтв, державних утворень та наук і потім повертається у первісну безформну психічну матерію, з якої вона колись утворилася»².

Переконливу критику тези, висунутої в розглянутому уривку, ми знаходимо в праці одного англійського автора, опублікованої того самого року, що й книжка Шпенглера:

«Знову й знову наші теоретики суспільних наук, замість опрацювати і послідовно застосовувати методологію і термінологію, придатну для їхнього предмета, намагаються подавати суспільні факти та цінності в термінах якоїсь іншої теорії або науки. То вони шукають аналогій у фізичних науках і силкуються проаналізувати та пояснити суспільство як «механізм», то звертаються до біології і заводять

¹ Huxley J. S. The Individual in the Animal Kingdom, pp. 36—38 and 125.

² Spengler O. Der Untergang des Abendlandes, vol. I, p. 153.

мову про «суспільний організм», то запозичують методи з психології та філософії і в цьому випадку розглядають суспільство як «особистість», а буває, вторгаються і в царину теології, мало не змішуючи предмет свого дослідження з Богом»¹.

Біологічні та психологічні аналогії, можливо, не такі шкідливі й не так заводять на манівці, коли їх застосовують до примітивних суспільств або до загальмованих цивілізацій, але вони явно не годяться для ілюстрації відношення, в якому розвинені цивілізації перебувають до своїх індивідуальних членів. Схильність удаватися до таких аналогій — це один з прикладів того самого потягу до міфотворчості або белетристики, на який хворіють чимало істориків і про який ми вже згадували раніше; ідеться про ту ж таки тенденцію персоніфікувати певні людські угруповання або інституції, навіщувати на них певні ярлики: «Британія», «Франція», «Церква», «Преса», «Публіка» тощо — і розглядати ці абстракції як живих осіб. Але досить очевидно, що, зображуючи суспільство як особистість або як організм, ми не розкриваємо відношення, в якому воно перебуває до своїх індивідуальних членів.

То як же правильно зобразити відношення між людськими суспільствами та індивідами, з яких вони складаються? Істина, очевидно, полягає в тому, що людське суспільство само являє собою систему взаємозалежностей між людськими істотами, які є не тільки індивідами, а й суспільними створіннями в тому розумінні, що вони не могли б існувати, якби не перебували у залежності одне від одного. Можна сказати, що суспільство — це продукт взаємовідносин між індивідами, і ці відносини виникають унаслідок того, що індивідуальні поля їхньої діяльності накладаються одне на одне. Таке взаємонакладання поєднує індивідуальні поля у спільну територію, яку ми й називаємо суспільством.

Якщо це означення правильне, то з нього випливає важливий, хоч і досить очевидний висновок. Суспільство — це «поле діяльності», але *джерело* будь-яких видів діяльності слід шукати в індивідах, що його утворюють. Цю істину дуже чітко висловив Бергсон:

«Ми не віримо в дієвість фактора «підсвідомості» в історії; «великі підземні потоки мислі», про які було стільки розмов, течуть лише внаслідок того факту, що людська маса піддається впливу одного або кількох заводіїв... Безглуздо твердити, ніби суспільний поступ відбувається сам собою, помалу-потроху, залежно від духовного стану суспільства в певний період його історії. Насправді — це завжди стрибок уперед, який здійснюється лише тоді, коли суспільство зважується на експеримент; а це передусім означає, що суспільство дозволило переконати себе чи, висловлюючись точніше, підштовхнути; і штовхає його завжди *хтось*»².

Індивіди, які започатковують у суспільствах процес розвитку, — це щось більше, ніж просто люди. Вони здатні на вчинки, які зви-

¹ Cole G. D. H. Social Theory, p. 13.

² Bergson H. Les Deux Sources de la Morale et de la Religion, pp. 333 and 373.

чайним смертним видаються чудесами, бо їх можна назвати надлюдьми — і не тільки в метафоричному, а й у цілком буквальному значенні.

«Наділивши людину здатністю духовно пристосовуватися до життя в суспільному стаді, природа, мабуть, зробила для людського роду все, що вона могла. Але із загальної маси стали виділятися генії, чий розум вирвався за поставлені нею межі... а отже, з'явилися обрані душі, які відчули себе спорідненими з усіма душами, і замість лишатися в колі певної групи і дотримуватися [обмеженої] солідарності, яку їм нав'язала природа, звернулися в пориві усеосяжної любові до всього людства. Поява кожної з таких геніальних душ була рівнозначна виникненню нового виду, представленого одним-однісіньким індивідом»¹.

Нову специфічну властивість цих рідкісних і надлюдських душ, які прориваються за порочне коло примітивного людського суспільного життя і поновлюють творчу діяльність, можна описати як індивідуальність. Лише через внутрішній розвиток індивідуальності окремі людські істоти набувають здатності здійснювати ті творчі акти в зовнішньому полі діяльності, які дають поштовх до розвитку людських суспільств. Для Бергсона надлюдськими творцями *par excellence* * виступають містики, і він відкриває сутність творчого акту в найвищому моменті містичного переживання. Ось як він розвиває далі свою теорію:

«Душа великого містика не зупиняється в точці [містичного] екстазу, бо не вона є кінцевою метою її пориву. Екстаз справді можна назвати станом відпочинку, але це відпочинок локомотива, який стоїть на станції під високим тиском пари, соваючи на місці шатунами і готуючись до нового ривка вперед... Великий містик відчуває, як істина перетікає в нього зі свого джерела й обертається на діяльну силу... Він прагне з Божою поміччю завершити акт сотворіння людського роду... Прагнення містика збігаються з напрямком творчого пориву (*élan*) життя. Це той же таки *élan*, переданий у своїй цілісності обраним людським істотам, чиїм головним бажанням відтоді стає повести за собою все людство і — розв'язуючи добре відому їм суперечність — перетворити людський рід, який за своєю суттю є створеною реальністю, на творче зусилля; привести в рух те, що, за своїм визначенням, має перебувати в нерухомості»².

Ця суперечність становить суть динамічного суспільного відношення, яке виникає між людськими істотами з появою містично натхнених індивідуальностей. Творча індивідуальність прагне перетворити людей, серед яких їй випало жити, на творців, перемінивши їх за своїм образом і подобою. Творча мутація, яка відбулася в містичному мікрокосмі, вимагає адаптивної видозміни в макрокосмі, перш ніж вона стане повною і необоротною; але *ex hypothe-*

¹ *Op. cit.*, p. 96.

* Переважно (*фр.*).

² *Op. cit.*, pp. 246—251. Читач відзначить, наскільки Бергсонова філософія історії близька аналогічній доктрині Карлейля. (*Прим. ред. скор. англ. видання*).

сі¹ макрокосм перетвореної індивідуальності є також макрокосмом його неперетворених побратимів, і її зусилля привести макрокосм у відповідність зі змінами, які відбулися в ній, неминуче наштотують на опір їхньої інерції, що прагнучиме зберегти макрокосм у гармонії з їхнім статичним внутрішнім світом, тобто залишити все таким, яким воно було.

Ця суспільна ситуація висуває дилему. Якщо творчий геній зазнає невдачі у своїй спробі спричинити у своєму оточенні мутацію, яка відбулася в ньому самому, його творчий порив стане для нього фатальним. Він неминуче виключиться зі свого поля дії; а втративши силу дії, він утратить і волю до життя — навіть якщо суспільство, в якому він досі жив, не засудить його на смерть, як ото заздують на смерть ненормальні члени рою або вулика, табуна або зграї, причому вирок їм ухваляють рядові індивіди тваринних чи комашиних спільнот. З другого боку, якщо генію вдається подолати інертність або відкрити ворожнечу свого суспільного оточення і він успішно реформує своє середовище, запроваджуючи в ньому новий порядок, що буде в цілковитій гармонії з його оновленим внутрішнім світом, це аж ніяк не означає, що нове життя відразу стане прийнятним для всіх простих смертних; ні, їм спершу доведеться довго й наполегливо пристосовуватися до нового соціального ладу, накинута їм переможною творчою волею генія-тріумфатора.

Саме в цьому полягає значення слів, які Євангелії вкладають в уста Ісусові:

«Не думайте, що Я прийшов принести на землю мир,— Я не мир принести прийшов, а меч.

Бо я прийшов порізати чоловіка з батьком його, дочку з її матір'ю, а невістку — з її свекрухою.

І ворогами людини стануть домашні її»².

Як суспільство відновлює свою рівновагу, порушену натиском волі генія?

Найпростіше рішення полягало б у тому, що всі члени суспільства незалежно один від одного з однаковою силою та енергією відповіли б на заклик генія і всі разом включилися б у процес оновлення. В такому випадку розвиток відбувався б рівномірно без найменшої перенапруги чи дисбалансу. Та навряд чи варто говорити, що такі стовідсоткові відгуки на заклик творчого генія в дійсності не трапляються. Звичайно, історія дає нам чимало прикладів, коли та чи та ідея — релігійна або наукова, — що, як ми кажемо, «витає в повітрі», одночасно прибирає конкретної форми в умах кількох окремих індивідів, що мислять незалежно один від одного. А проте навіть у найразючіших випадках подібної однотайності число лю-

¹ Виходячи з гіпотетичного наукового припущення (латин.).

² Матвій 10. 34—36. Пор. Лука 12. 51—53.

дей, яким така ідея спадає на думку незалежно і водночас, здебільшого виражається однозначною цифрою супроти тисяч або й мільйонів осіб цілком інертних і байдужих до хай там якого заклик. Видається очевидним той факт, що внутрішня неповторність та індивідуальність будь-якого творчого акту легко долає тенденцію до однорідності, яка ґрунтується на тому, що кожен індивід є потенційним творцем і всі індивіди — члени одного суспільства — живуть в однаковій соціальній атмосфері; тому, коли з'являється творець, йому неминуче доводиться долати опір незліченної пасивної нетворчої юрби, навіть у тому випадку, коли йому пощастить знайти взаєморозуміння у вузькому колі споріднених душ. Усі акти суспільної творчості — це робота або творців-одинаків, або, щонайбільше, творчих меншин; і з кожним успішним кроком уперед величезна більшість членів суспільства залишається позаду. Якщо ми скинемо поглядом на великі релігійні спільноти, що існують у сьогодишньому світі, на християн, мусульман та індусів, то виявимо, що величезна маса номінальних шанувальників кожної з цих світових релігій, попри високу духовність на словах сповідуваних ними вірувань, досі живуть у атмосфері, насиченій уявленнями найпримітивнішого поганства. Те саме можна сказати про найостанніші досягнення нашої матеріальної цивілізації. Західна наука й західна техніка, створені для того, щоб перетворювати знання на силу й багатство, мають, проте, ознаки небезпечної езотеричності. Могутні суспільні сили сучасності — демократія та індустріалізм — виникли в надрах невеличкої творчої меншості, й основна маса людства досі лишається на тому самому інтелектуальному та духовному рівні, на якому вона перебувала ще тоді, коли грандіозні нові соціальні сили тільки почали зароджуватися. Головна причина, чому наша творча еліта, ця західна Сіль Землі* — може звірити і втратити свою духовну наснагу, — це те, що більшість нашого західного суспільного організму лишилася непосолена.

Сам факт, що розвиток цивілізацій — це справа рук творчих індивідів або творчих меншин, має своєю передумовою те, що нетворча більшість залишатиметься позаду, аж поки першопрохідці винайдуть засіб підтягти ар'єргард до власних далеко висунутих уперед позицій. Останнє міркування вимагає, щоб ми уточнили визначення, яким раніше провели межу між цивілізаціями і примітивними суспільствами. На попередніх сторінках даного дослідження ми з'ясували, що примітивні суспільства — принаймні ті, які нам відомі, — перебувають у статичному положенні, тоді як цивілізації — за винятком загальмованих — у динамічному русі. Тепер ми повинні відзначити, що цивілізації, які перебувають у процесі розвитку, відрізняються від статичних примітивних суспільств насамперед тим, що в їхньому суспільному організмі відбувається ніби внутрішній рух-бродіння творчих індивідуальностей; і тут-таки слід додати, що за будь-яких обставин ці творчі особистості складають

* Див. М а т в і й 5. 13. «Сіллю Землі» назвав західну інтелігенцію Герберт Уеллс.

у суспільстві незначну меншість. У кожній цивілізації, захопленій процесом розвитку, переважна більшість індивідів і далі перебувають у стані стагнації, характерному для статичних примітивних суспільств. Ба навіть більше: в розвинутій цивілізації основна маса народу, попри зовнішній лак освіти, улягає тим самим пристрастям, що й первісні люди. В цьому явищі ми знаходимо підтвердження відомої сентенції, що людська вдача ніколи не змінюється. Особистості вищого порядку, генії, містики чи надлюди — назвіть їх, як вам хочеться, — це тільки дріжджі, які бродять у казані, заповненому пересічним людством.

Тепер спробуймо зрозуміти, як ці динамічні особистості, які спромоглися зламати у власних душах те, що Бейджот назвав «корою звичаю», перетворюють свою індивідуальну перемогу на перемогу суспільного масштабу, як їм щастить уникнути суспільної поразки і зламати «кору звичаю» у своєму соціальному середовищі. За словами Бергсона, для розв'язання цієї проблеми «потрібне подвійне зусилля: зусилля з боку людей — творців новаторської ідеї — і зусилля з боку всіх інших, готових сприйняти цю ідею і пристосуватися до неї. Суспільство можна назвати цивілізацією лише в тому разі, якщо такі прояви ініціативи і акти послуху зливаються воедино. Варто зазначити, що домогтися виконання другої умови значно важче. Фактором, якого бракувало суспільствам, що так і не спромоглися вийти на стежку цивілізації, очевидно, була не відсутність сильної особистості (немає жодних підстав припускати, що природа позбавила якесь суспільство людей, наділених силою волі і вищим розумом). Таким фактором, найімовірніше, стало те, що індивіди подібного ґтибу не знайшли належних умов для того, щоб повести за собою інертну більшість»¹.

Проблема, як спонукати нетворчу більшість відгукнутися на заклик творчої меншості, мабуть, має два розв'язання: одне — практичне, друге — ідеальне.

«Одне з них досягається за допомогою навчання... друге — шляхом містичного наслідування... Перший метод полягає в запровадженні суспільної моралі, в якій немає нічого особистого; другий зводиться до наслідування іншої особи або навіть духовного єднання чи більш-менш повного ототожнення з нею»².

Безпосередня передача творчої енергії з душі в душу — безперечно, ідеальний спосіб, але покладатися тільки на нього було б принаймні необачно. Проблема підтягування нетворчої маси до рівня творчих першопрохідців не може бути практично розв'язана в масштабах усього суспільства без звертання до мімезису — однієї з менш високих властивостей людської природи, що набувається радше навчанням, ніж у процесі чистого натхнення.

Включити механізм мімезису вкрай важливо для вищезгаданої

¹ Bergson, op. cit., p. 181.

² Op. cit., pp. 98—99.

мети, тому що мімезис — це риса, притаманна людині ще з доісторичних часів. Ми вже відзначали¹, що мімезис — загальна властивість суспільного життя, характерна і для примітивних суспільств, і для цивілізацій, але діє вона неоднаково в цих двох різновидах суспільства. У статичних примітивних суспільствах мімезис спрямований на старшу генерацію живих і на мертвих предків, що уособлюють «кору звичаю», тоді як у суспільствах, що звернули на стежку цивілізації, зразком для наслідування стають творчі особистості, які прорвалися за межі усталених уявлень. Риса та сама, але тут вона обернута в протилежний бік.

Чи може ця оновлена версія примітивного суспільного навчання, ця поверхова і майже автоматична звичка «ступати правою чи лівою ногою» справді послужити ефективною заміною для «напруженого інтелектуального спілкування та інтимних особистих взаємин», які Платон вважав за єдиний засіб передачі філософського світогляду від одного індивіда до іншого? На це можна відповісти, що інерцію людської маси годі здолати виключним застосуванням Платонового методу, і що для підтягування інертної більшості до рівня активної меншості ідеальний метод особистого духовного спілкування має завжди бути підсилений практичним методом усезагального суспільного навчання — процесом, до якого людина звикла ще з прадавніх-давен і який можна поставити на службу соціальному поступові, коли на авансцену історії виходять нові провідники і беруть командування маршем на себе.

Мімезис сприяє набуванню суспільних «якостей» — здібностей, емоцій або ідей, не властивих людині від природи, таких, якими вона ніколи не володіла б, коли б не зустріла й не наслідувала тих, хто ними володів. Це, по суті, скорочений шлях; і на подальших сторінках нашого дослідження ми встановимо, що хоча такий скорочений шлях і може бути неминучою стежкою до кінцевої мети, він нерідко приводить і до сумного кінця, наражаючи розвинуту цивілізацію на небезпеку швидкого занепаду. Проте було б передчасно обговорювати цю небезпеку тут.

§ 2. ВІДХІД-І-ПОВЕРНЕННЯ: ОСОБИСТОСТІ

В попередньому параграфі ми розглянули, яким шляхом ідуть творчі особистості, чий високий духовний рівень дозволяє їм черпати творчу силу з містичного натхнення. Ми вже бачили, що спочатку вони переходять від діяльності до екстазу, а потім від екстазу знову до діяльності уже в новій, значно вищій площині. Використовуючи таку мову, ми опишемо творчий рух у термінах психічного досвіду особистості. В термінах її зовнішніх взаємин із суспільством, до якого вона належить, ми опишемо цю саму дуальність руху, назвавши її відхід-і-повернення. Відхід дає змогу особистості усвідомити свої внутрішні сили, які могли б залишитися нерозбу-

¹ Див. с. 60.

дженими, якби вона на певний час не звільнилася від своїх суспільних тенет. Такий відхід може бути добровільним вчинком з її боку, а може й спричинятися обставинами, незалежними від її волі; але в обох випадках відхід стає нагодою, а то й необхідною умовою для духовного оновлення анахорета. «Анахорет» у грецькій мові, звідки його запозичено, буквально означає «той, хто відходить убік». Але духовне перетворення в самотині може не мати ані конкретної мети, ані навіть глузду, якщо не послужить прелюдією до повернення оновленої особистості в те суспільне середовище, яке вона була покинула: тобто в те оточення, від якого людина як суспільна істота не може віддалитися назавжди, не зрікшись свого людського «я» і не перетворившись, за висловом Арістотеля, «або на скотину, або на бога». Повернення — це суть і кінцева мета всього процесу.

Це добре показано в сирійському міфі, що розповідає, як Мойсей сам-один піднявся на гору Синай. Мойсей пішов туди, щоб поспілкуватися з Єговою, і Єгова покликав туди тільки Мойсея, звелівши всім іншим синам Ізраїлевим залишатися там, де вони були. Але єдиною метою Єгови, яка спонукала Його покликати Мойсея на гору, було знову відіслати його вниз як оповісника нового закону, що його Мойсей повинен передати решті людей, бо самі вони неспроможні стати перед очі Єгови й одержати наказ із Його уст.

«І Мойсей піднявся на гору до Бога, й озвався до нього Господь з гори, кажучи: «Отак скажи дому Якова і звісти синам Ізраїлевим»... І дав Він Мойсеєві, коли закінчив говорити з ним на горі Сінайській, дві таблиці одкровення, таблиці кам'яні, де було написано Божим перстом»¹.

Не менш сильний наголос на поверненні робить арабський філософ Ібн-Хальдун, що жив у чотирнадцятому сторіччі християнської ери, описуючи пророчий досвід і пророчу місію:

«Людська душа має природжену схильність визволятися від своєї людської оболонки й убиратися в ангельські шати, щоб насправді стати ангелом на дуже коротку мить — коротку, аніж відрізок часу, потрібний для того, щоб оком змигнути. Після чого душа повертається до своєї людської природи, одержавши у світі ангелів послання, яке вона має передати своєму людському родові»².

У цій філософській інтерпретації ісламської доктрини пророцтва ми начебто вловлюємо відблиск знаменитого уривка з еллінської філософії: Платонового образу Печери. В цьому уривку Платон прирівнює повсякденне життя людей з життям ув'язнених у печері, що стоять спинами до світла і дивляться на тіні, що їх відкидають на стіну печери, як на екран, реальності, які рухаються позад них. Ув'язнені сприймають за очевидний факт, що тіні, які вони бачать на стіні печери, і є справдешніми реальностями, оскільки вони можуть спостерігати лише їх. Далі Платон уявляє собі, як одного

¹ Вихід, 19.3; 31.18.

² Ibn-Khaldūn. Muqaddamāt. French translation by Baron de Slane, vol. II, p. 437.

з ув'язнених несподівано випускають на волю, обертають його обличчям до світла і виводять назовні. Внаслідок такої раптової зміни орієнтації зору визволений в'язень спершу відчувається приголомшеним і розгубленим. Але це триває недовго, бо здатність нормально бачити вже повернулася до нього, і його очі постачають його справжньою інформацією про реальний світ. Потім його знову заводять до печери, і тепер сутінки приголомшують його не менше, ніж перед тим приголомшило світло. Як раніше він шкодував, що його витягли на світло, так тепер шкодує, що знову опинився в темряві, і має на це більш ніж поважні підстави; бо повернувшись до колишніх товаришів по ув'язненню, які ніколи не бачили сонячного світла, він ризикує наразитися на вороже ставлення.

«Немає сумніву, що вони сміятимуться з нього і скажуть, що єдиним наслідком його прогулянки на волю стало те, що він повернувся із зіпсованими очима. З цього вони зроблять висновок: дурна справа навіть намагатися вийти назовні. «А щодо всяких, які базікають про визволення та про вищі сфери, то хай вони тільки потраплять нам до рук, живими ми їх не випустимо».

Читачам поезії Роберта Браунінга можна нагадати в цьому місці його фантазію про Лазаря. Поет уявив собі, що Лазар, воскреслий з мертвих через чотири дні по своїй смерті, мусив повернутися до «печери» зовсім іншою людиною, ніж він був перед тим, як її покинув, і подає опис цього самого Лазаря родом з Віфанії вже старим чоловіком у «Посланні» такого собі Каршиша, мандрівного арабського лікаря, який пише періодичні звіти для керівника своєї корпорації. Згідно з повідомленням Каршиша, жителі Віфанії давно перестали розуміти бідолашного Лазаря і дивляться на нього як на звичайного сільського дурника, який нікому, правда, не завдає шкоди. Але Каршиш знає історію Лазаря, і тому аж ніяк не поділяє їхньої переконаності.

Браунінгів Лазар не зумів «повернутися ефектно». Він не став ані пророком, ані мучеником, йому випала менш яскрава доля, що спіткала не одного філософа Платонової школи,— його терпіли і нехтували. Платон сам змалював муку повернення в таких непривабливих барвах — аж дивно, що він так наполегливо й невблаганно нав'язує її своїм обраним філософам. Але якщо для Платонової системи вельми важливо, щоб люди обрані збагачували себе знанням філософії, то не менш важливо для неї, щоб вони не залишалися тільки філософами. Мета і значення їхньої просвіти в тому, що вони покликані стати філософами-царями. Дорога, на яку спрямовує їх Платон,— це, безперечно, та сама дорога, яку топтали і християнські містики.

Але якщо дорога одна й та сама, то переконання, з якими йдуть по ній еллінські та християнські душі, далеко не однакові. Платон вважає за очевидне, що особистий інтерес, як і особисте бажання вільнодумного й освіченого філософа, має суперечити інтересам інертної маси його співвітчизників, котрі досі «перебувають у темря-

ві та в затінку смерті, закуті в біду й залізо»¹. Хай там якими будуть інтереси ув'язнених, філософ, як вважає Платон, не може служити потребам людства, не пожертвувавши задля цього власним щастям і власною досконалістю. Бо по тому, як він просвітився, найліпшою долею для філософа буде залишатися на світлі зовні печери і щасливо жити там до кінця своїх днів. Адже найфундаментальнішим догматом давньогрецької філософії було те, що найдосконаліший стан життя — це стан споглядання, для позначення якого вживалося грецьке слово «теорія», що його в сучасних європейських мовах застосовують як антонім до слова «практика». Життя в спогляданні Піфагор ставить вище, ніж життя в діяльності, і ця доктрина проходить через усю еллінську філософську традицію аж до неоплатоніків, які жили в останні роки еллінського суспільства, коли воно вже перебувало в процесі розпаду. Платон удає, ніби його філософи погодяться взяти участь у повсякденній діяльності людства з чистого почуття обов'язку, але насправді вони ніколи цього не робили; і їхню пасивність можна вважати частковим поясненням того, чому занепад еллінської цивілізації, який розпочався за одне покоління до Платона, так і не було зупинено. Причина, з якої давньогрецькі філософи вдалися до своєї «великої відмови», теж очевидна. Їхня духовна обмеженість стала наслідком помилкової віри. Віри в те, що екстаз, а не повернення був початком і кінцем духовної Одиссеї, в яку вони вирушили, вони бачили тільки жертву, принесену на оltар обов'язку, в болючому переході від екстазу до повернення, який насправді був метою і кульмінацією руху по обраній ними дорозі. Їхньому містичному досвідові бракувало кардинальної християнської чесноти — любові, яка надихає християнського містика спускатися з висот божественного екстазу до нетриц — у духовно-матеріальному розумінні — нерозкаяного повсякденного світу.

Рух відхід-і-повернення ми спостерігаємо не тільки в людських взаєминах. Цей процес характеризує життя в цілому і дуже наочно проявляється у житті рослин, не становлячи жодної таємниці для кожного, хто обробляє землю, — і не дивно, що людська уява пов'язала людські надії та побоювання з хліборобськими циклами. Висівання зерна в ґрунт та збирання врожаю було перекладено на антропоморфічні терміни ритуалу та міфології, про що свідчать міфи про викрадення і повернення Кори або Персефони, про смерть і воскресіння Діоніса, Адоніса, Озіріса чи яким там було місцеве наймення для універсального духа збіжжя або бога річного хліборобського циклу, міфи про якого і ритуальні святкування на його честь із тими самими дійовими особами, що грають ту саму трагедію під різними іменами, поширені всюди, де люди обробляють землю і вирощують хліб.

Так само людська уява знайшла алегорію людського життя у явищах відходу-і-повернення, які проявляються в житті рослин, і в термінах цієї алегорії вступила у двобій зі смертю, проблема якої

¹ Псалом 107. 10.

починає мордувати людський розум від того моменту, коли на певному етапі розвитку цивілізацій індивіди вищого порядку стали виділятися із загальної маси людства.

«Але дехто скаже: «Як мертві воскреснуть? І в яким тілі прийдуть?

Нерозумний! Те, що ти сієш, не оживе, якщо не вмре.

І коли ти сієш, то сієш не тіло майбутнє, а голе зерно, яке тобі трапиться,— пшеничне чи якесь інше.

Але Бог дає йому тіло, яке захоче, і кожному зерняті — своє тіло...

Так само й при воскресінні мертвих. Сіється тлінним, а встає нетлінним.

Сіється в ганьбі, а встає у славі; сіється в немочі — у силі встає.

Сіється тіло звичайне — встає тіло духовне...

Так і написано: «Перша людина, Адам, став душею живою; а останній Адам — то дух, який оживляє...

Перша людина — із землі, земна; друга людина — з Неба Господь»¹.

В цьому уривку з Першого Послання святого апостола Павла до коринтян подано з послідовним підсиленням чотири ідеї. Перша ідея — що ми маємо справу з воскресінням, коли спостерігаємо, як навесні проростає зерно, кинуте восени в ґрунт. Друга ідея — що воскресіння зерна провіщає воскресіння померлих людей, тобто підтвердження доктрини, якої навчали задовго до християнської ери в еллінських містеріях. Третя ідея — що воскресіння людей можливе і мислиме завдяки перетворенню, яке відбувається з ними через втручання Бога протягом певного часового відрізка, що лежить між їхньою смертю та поверненням до життя. Свідченням про таке перетворення мертвих людей можна вважати перетворення посіяного зерна у квіти та плоди. Ця зміна в людській природі відбувається в напрямку більшої витривалості, краси, сили та духовності. Четверта ідея, подана в наведеному уривку,— найдосконаліша і найглибша. Згадка про Першу й Другу Людину не зачіпає проблему смерті, і турбота про воскресіння окремої людини тут тимчасово відступає на другий план. У прищесті Другої Людини, «яка є з Неба Господь», святий Павло сповіщає про створення нового людського виду, що складатиметься з одного індивіда, *Adjutor Dei* *, чисєю місією буде підняти решту людства на надлюдський рівень, надихаючи до себе подібних своїм натхненням, одержаним від Бога.

Отже, той самий мотив відходу й перетворення, що завершуються поверненням у славі й могутності, ми знаходимо і в духовному досвіді містицизму, і у фізичному житті рослинного світу, і в людських роздумах про смерть та безсмертя, і в створенні вищих видів із нижчих. Це, безперечно, тема космічного масштабу, що лягла

¹ I Коринтян 15. 35—8; 42—45; 47.

* Божого помічника (латин.).

в основу одного з найпервісніших образів міфології, яка є інтуїтивною формою розуміння і виразу універсальних істин.

Одним із міфічних варіантів цього мотиву є історія про підкидька. Дитину, що має успадкувати царський престол, заносять геть. Іноді (як у легендах про Едіпа або Персея) це робить її власний батько або дід, попереджений уві сні або з уст оракула, що син чи онук зіпхне його з трону; іноді (як у випадку з Ромулом) — самозванець, що захопив престол хлопчиковаго батька і боїться помсти з боку сина, коли той виросте; а іноді (як у історіях про Ясона, Ореста, Зевса, Гора, Мойсея та Кіра) — друг, що прагне врятувати малого від злочинних намірів негідника. На наступному етапі легенди викинута дитина чудесно врятовується, а в третьому й останньому розділі дитя долі, змужніле і загартоване тяжкими випробуваннями, які йому довелося витерпіти, повертається вже дорослим у могутності й славі на свій законний престол.

В легенді про Ісуса мотив відходу-й-повернення повторюється знову й знову. Ісус — дитина царського походження (нащадок Давида чи навіть син самого Бога), якого в ранньому дитинстві заносять геть. Він сходить із Неба, щоби бути народженим на Землі; Він з'являється на світ у Віфлеємі, Давидовому місті, але для Нього не знаходиться місця в людському помешканні, і Його доводиться покласти в ясла, як поклали Мойсея в кошик, а Персея — в ящик. У яслах Його доглядають друзі-тварини, як Ромула доглядала вовчиця, а Кіра — собака; Йому також допомагають пастухи, а виховує Його названий батько скромного походження — як і у випадку з Ромулом, Кіром, Едіпом. Після цього Його рятують від убивчих планів Ірода, вивізни таямно до Єгипту — як урятували Мойсея від убивчих намірів фараона, заховавши його в очереті, а Ясона — від злочинних рук царя Пелія, переправивши його на неприступні височини гори Пеліон. А потім, у кінці легенди, Ісус, як і інші герої, повертається в Царство Своє. Він повертається в Царство Юдейське, коли при в'їзді до Єрусалима натопвітає Його як сина Давидового. Він повертається в Царство Небесне під час Вознесіння.

У всьому цьому легенда про Ісуса відповідає узвичаєній структурі міфа про дитину-підкидька, але глибинний мотив відходу-і-повернення проступає в Євангеліях і в інших сюжетних лініях. Він проступає при кожному з послідовних духовних випробувань, у яких поступово розкривається божественність Ісуса. Коли, прийнявши від Іоанна хрещення, Ісус усвідомлює своє покликання, він віддаляється на сорок днів у пустелю і, витримавши там диявольську спокусу, повертається звідти покріплений духом. Згодом, коли Ісус усвідомлює, що Його місія неминуче приведе його до смерті, Він знову віддаляється в гори, де відбулося Його перетворення, і повертається звідти заспокоєний і готовий прийняти смерть. Потім знову, коли Він виконує свою місію, сконавши на хресті як смертна людина, Він відходить у могилу, щоб незабаром повернутися воскреслим у безсмерті. І нарешті, коли Він возноситься на Небо, він покидає

Землю з тим, «щоб прийти знову у славі судити живих і мертвих, чие Царство триватиме вічно».

Ці вирішальні повтори мотиву відходу-й-повернення в легенді про Ісуса також мають свої паралелі. Відхід у пустелю відтворює втечу Мойсея до мідіянського краю; перетворення на горі повторює Мойсеєве перетворення на Синаї; смерть і воскресіння бога були провіщені в еллінських містеріях; про появу велетенської постаті, що затулить весь краєвид під час катастрофи, яка покладе край нинішньому світовому порядку, говориться в зороастрійській міфології, де вона зветься Спасителем, і в юдейській міфології, де її названо Месією і «Сином Людським». Є, проте, одна особливість у християнській міфології, яка, мабуть, не має прецеденту; я маю на увазі уявлення про майбутній прихід Спасителя чи Месії як повернення на Землю історичної постаті, що вже жила на Землі в людській подобі. В цьому зблиску інтуїтивного прозріння вічне минуле міфа про підкидька і вічне теперішнє хліборобського ритуалу переводиться в конкретний історичний час, заповнений змаганням людства за досягнення найвищої мети свого земного буття. В концепції Другого Пришестя мотив відходу-і-повернення досягає свого найглибшого духовного змісту.

Зблиск інтуїтивного прозріння, в якому було створено християнську концепцію Другого Пришестя, очевидно, виник у відповідь на конкретний виклик, пов'язаний з відповідним часом і відповідним місцем подій, і критик, який помилково припустив, що причину явищ слід шукати лише в їхньому походженні, принизить цю християнську доктрину на тій підставі, що вона виникла з розчарування — розчарування первісної християнської громади, коли та усвідомила, що її Учитель прийшов і пішов, не домігшись сподіваного результату. Його скарали на смерть, і здавалося, після Його скону Його учні втратили будь-яку перспективу. Якщо вони хотіли продовжити місію Вчителя, вони мусили відкинути припущення, що Його життєвий шлях завершився цілковитою невдачею, а для цього перекинути для Нього місточок у майбутнє; вони мусили молитися, щоб Він знову повернувся на Землю в могутності й славі.

Звичайно, правда, що доктрину Другого Пришестя згодом висунули й інші людські спільноти, які пережили подібне розчарування або зневіру. Наприклад, у міфі про Друге Пришестя Артура переможені бритти знаходили розраду за невдачу історичного Артура врятувати свій народ і свою країну від чужоземних загарбників-англів. Міфом про Друге Пришестя імператора Фрідріха Барбаросси (1152—1190 рр. по Р.Х.) пізньосередньовічні германці втішали себе за свою невдачу нав'язати свою гегемонію всьому західному християнському світові.

«На південний захід від зеленої рівнини, що оточує скелю, на якій стоїть Зальцбург, велетенська маса гори Унтерсберг похмуро нависає над дорогою, що в'юниться вгору по дну довгої ущелини і виходить у вузьку долину, де лежить озеро Берхтесгаден. Високо на тій горі, посеред вапнякових стрімчаків, де навряд чи ступала

людська нога, місцеві селяни покажуть мандрівникові чорний отвір — вхід до печери — і скажуть йому, що там спочиває у зачарованому сні Барбаросса разом зі своїми рицарями, чекаючи тієї години, коли круки перестануть ширяти над вершиною, а персикове дерево в долині вкрийється рожевим цвітом, і тоді він вийде звідти зі своїми хрестоносцями і поверне Німеччину в золотий вік миру, сили та єдності»¹.

Так само й шийтська спільнота в мусульманському світі, програвши битву й ставши переслідуваною сектою, створила для своєї втіхи легенду, що Дванадцятий Імам (дванадцятий прямий нащадок Алі, зятя Пророка) не помер, а сховався в печері, звідки й далі здійснював духовний та світський провід над своїми людьми, і що одного дня він знову з'явиться в образі обіцяного Магді (Месії) і покладе край тирвалому пануванню тиранії.

Але якщо ми знову звернемо свою увагу на доктрину Другого Пришествя в її класичному християнському варіанті, що насправді вона є міфологічною проекцією в майбутнє, вираженою у фізичних образах духовного повернення, яким страчений на хресті Вчитель апостолів поновив свою присутність у їхніх серцях, коли вони, попри фізичну загибель Учителя, сповнилися рішучості продовжувати велику місію, яку Він їм доручив. Це творче відродження мужності й віри апостолів по короткому часі зневіри й розпачу описано в «Діяннях...» — і знову ж таки мовою міфології — в образі з'яви Святого Духа в день П'ятдесятниці.

Після цього короткого вступу, де ми спробували глибше розглянути проблему відходу-й-повернення, можна з більшим розумінням проаналізувати, як вищезгаданий принцип діяв у тих чи тих конкретних історичних умовах, коли відбувалася взаємодія творчих індивідуальностей і творчих меншин з людською масою. На цю тему можна навести чимало відомих прикладів, узятих із найрозмаїтіших ділянок життя. Ми знайдемо їх і в біографіях містиків, святих угодників, державців, воїнів, істориків, філософів та поетів, і в історіях націй, держав, церков. Уолтер Бейджігот виразив істину, яку ми намагаємося довести, в таких словах: «Всі великі нації створювалися потай і не на видноті. Їх виготовляли далеко від усіляких чвар»².

Тепер ми перейдемо до розмаїтих прикладів, почавши з творчих індивідуальностей.

Святий Павло

Павло з Тарса народився євреєм і належав до покоління, яке жило в часи, коли натиск еллінізму на сирійське суспільство був таким могутнім, що його годі було уникнути. На початку свого

¹ Bryce James. The Holy Roman Empire, ch. XI, ad fin.

² Bagehot W. Physics and Politics, 10th. ed., p. 214.

життєвого шляху він переслідував євреїв — послідовників Ісуса, які в очах фанатиків юдейської релігії підривали єдність єврейської спільноти. Але в другій половині свого життя він повернув свою енергію в цілком протилежному напрямку, проповідуючи новий Закон, який не знає «ні грека, ні юдея, ні обрізаного, ні необрізаного, ні варвара, ні скіфа, ні раба, ні вільного»¹, і закликаючи до цього замирення ім'ям секти, що її раніше сам піддавав гонінням. Цей останній період Павлового життя був творчим періодом; у першому періоді він ішов хибним шляхом; а між цими двома періодами пролягло глибоке провалля. Після несподіваного осяяння, яке зішло до нього під час подорожі в Дамаск, Павло «не став радитися з плоттю та кров'ю», а пішов у Аравійську пустелю. І тільки через три роки він знову відвідав Єрусалим, де зустрівся з першими апостолами, щоб знову повернутися до активного життя².

Святий Бенедикт

Життя Бенедикта Нурсійського (приблизно 480—543 рр. по Р.Х.) збіглося з передсмертною агонією еллінського суспільства. Привезений ще малим з Умбрії, де жили його батьки, до Рима, де він мав одержати традиційну для дітей з тодішнього вищого класу гуманітарну освіту, він незабаром повстав проти столичного життя і молодим віддалився в пустелю. Протягом трьох років жив він у цілковитому усамітненні, але поворотним пунктом у його долі стало повернення в суспільство, коли він досяг зрілого віку й погодився очолити монастирську громаду: спочатку в долині Субіако, а потім на горі Монте Кассіно. На цьому останньому відрізку свого життя святий Бенедикт створив нову систему освіти замість застарілої, яку він сам відкинув ще в дитинстві, й громада ченців-бенедиктинців на Монте Кассіно стала матір'ю безлічі монастирів, що незабаром поширили статут бенедиктинського ордену до найдальших куточків західного світу. Цей статут по суті став однією з головних підвалин нової соціальної системи, яка кінець кінцем утворилася в межах західнохристиянського світу на руїнах стародавнього еллінського суспільного ладу.

Одним з найважливіших правил бенедиктинського статуту було те, що він зобов'язував членів громади трудитися фізично — тобто, насамперед і здебільшого, в сільському господарстві. Отже, бенедиктинський рух, у економічному плані, сприяв відродженню рільництва, і то було перше успішне відродження сільськогосподарського виробництва в Італії, після того як селянська економіка була зруйнована до решти під час воєн із Ганнібалом. Бенедиктинський статут зробив те, чого не могли зробити ані аграрні закони Гракха, ані система аліментацій, оскільки він діяв не згори вниз, на відміну

¹ Колосян 3.11.

² Галатів I. 15—18.

від державних постанов, а знизу вгору, розбуджуючи індивідуальну ініціативу через релігійний ентузіазм. Завдяки цьому духовному пориву бенедиктинський орден не тільки викликав економічне відродження в Італії, а й виконав у середньовічній трансальпійській Європі ту грандіозну роботу з розчистки земель від лісу, з осушення боліт та створення полів і пасовищ, яку згодом здійснили в Північній Америці французькі та британські колоністи, змушені оселятися по своєму переселенні з Європи в хащах дрімучого лісу.

Святий Григорій Великий

Десь через тридцять років по смерті святого Бенедикта Григорій, призначений на посаду префекта Рима, зіткнувся з нерозв'язною проблемою. Місто Рим у 573 р. по Р.Х. опинилося приблизно в тому самому скрутному становищі, в якому опинився Відень у 1920 році. Величезне місто, що стало таким, сотні років виконуючи роль столиці неозорої імперії, виявилось раптом відрізанним від своїх колишніх провінцій, утратило всі свої ресурси і всю свою недавню значущість. Того року, коли Григорій став префектом, володіння Рима настільки звузилися, що майже дорівнювали тій території, яку мали римляни дев'ять сторіч тому, перед тим як розпочали війни із самнітами за панування над усією Італією, але якщо та територія могла утримувати невеличке торговельне місто, то її було вочевидь недостатньо, щоб прогодувати центр колишньої імперії, населений безліччю паразитів. Неможливість в умовах старого ладу розв'язати нові проблеми й усвідомлення власного безсилля, мабуть, і були тими головними причинами, які спонукали риського магната, що очолив тоді міську префектуру, вже через два роки зректися своєї високої місії і піти з мирського життя.

Як і Павло, святий Григорій прожив в усамітненні три роки, після чого хотів був особисто взятися за здійснення місії — яку згодом перекинув на свого помічника — з навернення до християнства поган-англів, але папа викликав його до Рима. Будучи там на різних церковних посадах, а в кінці зайнявши і папський трон (590—604 рр. по Р.Х.), Григорій розв'язав три великі завдання: реорганізував управління володіннями римської церкви в Італії і за її межами; домогся укладення мирного договору між імперською владою в Італії і лангобардськими завойовниками; і заклав підвалини нової Римської імперії, що виникла на місці колишньої імперії, яка лежала тепер у руїнах. Цю нову Римську імперію було створено трудами місіонерів, а не збройною силою, і в кінцевому підсумку вона підкорила землі, по яких ніколи не ступала нога легіонів і про існування яких і гадки не мали Сципіони та Цезарі.

Будда

Сідхартха Гаутама Будда народився в індському суоті в добу його лихоліття. Він став свідком того, як його рідне місьід Капілавасту було розграбоване, а його родичі з племені шак'я — нрвирізани. Малі аристократичні республіки найдавніших часів індсаого світу, до яких належала і спільнота шак'їв, у ту добу, колтотжив Гаутама, стали гинути під ударами нових автократичних мононхій, що виникали на значно більших територіях. Гаутама народьмся аристократом-шак'я якраз тоді, коли аристократичному порядяю було кинуте виклик із боку нових соціальних сил. Особистим відсуюком Гаутама на цей виклик був відхід зі світу, що став негостіуним для його суспільного клану. Протягом сімох років шукав відппросвітлення, піддаючи себе все суворішим і суворішим випробуваняям аскетичного відлюдництва. І лише тоді пощастило йому пізнати вітло, коли він уже зробив перші кроки для повернення у світ. прозирнувши світло для себе, він віддав решту життя, щоб привес і до світла все людство. Для здійснення цієї мети він згуртував на коло себе громаду учнів, яким було дозволено збиратися і слухати,ого проповіді, і в такий спосіб став главою релігійного братства.

Мухаммед

Мухаммед народився серед аравійського зовнішньмо пролетаріату Римської імперії в часи, коли взаємини між Імпертою та Аравією переживали кризу. На межі шостого і сьомого сторіолхристиянської ери насичення Аравії імперською культурою досяглас врайної межі, й неминуче мала виникнути зворотна реакція Аавії у вигляді контрудару культурної енергії. Життя і діяльніа Мухаммеда (близько 570—632 рр. по Р.Х.) і стало тим вирішалюим фактором, який визначив форму цієї реакції, а феномен відхоуї-повернення передував двом головним моментам, з яких життєва енергія Мухаммеда повертала в новому напрямку.

В суспільному житті Східної Римської імперії тоь періоду виділялися дві характеристики, які мали справити осрливо великий вплив на аравійського спостерігача, оскільки нічого, одібного в тодішній Аравії не було. Перша зі згаданих характезистик — монотеїзм у царині релігії. Друга — закон і порядок і державному управлінні. Мухаммед присвятив своє життя, щотол перенести ці елементи соціальної структури «Руму» в аравійське середовище, й зумів об'єднати свій аравізований монотеїзм і сую аравізовану імперську ідею в єдину геніальну інституцію — всееняжну інституцію ісламу, яку він надихнув такою титанічною енезаією, що новий Закон, створений його автором для потреб варварсьного населення Аравійського півострова, незабаром поширився на есь світ сірійської цивілізації від берегів Атлантичного океану до рубежів Великого Євразійського степу.

Це грандіозне завдання, за яке Мухаммед узявся десь на сороковому році свого життя (близько 609 р. по Р.Х.), було здійснене в два етапи. На першому з них пророк віддався чисто релігійній діяльності; на другому — релігія майже повністю відійшла в тінь, відступивши місце заходам політичного спрямування.

Свою релігійну місію Мухаммед почав виконувати, коли повернувся до аравійського патріархального життя після майже п'ятнадцятирічних мандрів із торговельним караваном між аравійськими оазами і сірійськими форпостами Римської імперії, побудованими на північних кордонах Аравійського степу.

Другий етап Мухаммедового життєвого шляху, політико-релігійний, почався з відходу пророка (так звана Хіджра) з його рідної оази Мекки у ворожу оазу Ясріб, що відтоді стала переважно відома під назвою Медіна — «Місто» (Пророка). Згодом більшість мусульман визнали Хіджру за найголовнішу подію ісламської ери, і саме від неї стали провадити новий відлік історичного часу. Мухаммед мусив покинути тоді Мекку, рятуючись від гонінь. А після семірічної відсутності (622—629 рр. по Р.Х.) він повернувся до Мекки вже не як прощений вигнанець, а як володар і хазяїн половини Аравії.

Макіавеллі

Макіавеллі (1469—1527 рр. по Р.Х.) був громадянин Флоренції. Йому вже виповнилося двадцять п'ять років, коли король Франції Карл VIII перейшов зі своїм військом через Альпи в 1494 році і вдерся в Італію. Отже, він належав до покоління, яке було достатньо дорослим, щоб пам'ятати Італію в добу її незалежності, коли сюди ще не вторглися варвари-завойовники, і прожило ще достатньо довго, аби побачити, як Апеннінський півострів перетворився на арену військових змагань між різними заальпійськими та заморськими державами, головною метою і винагородою яких за короточасну перемогу в цій боротьбі було видерти з рук супротивника гегемонію над колись незалежними італійськими містами-державами. Цей натиск неіталійських держав на Італію був тим викликом, з яким довелося зіткнутися генерації Макіавеллі, і тим політичним середовищем, у якому їм довелося жити; і цей життєвий досвід виявився тим важчим для італійців того покоління, що ані їм, ані кільком генераціям їхніх предків не випадало на долю нічого подібного щонайменше протягом двох із половиною століть.

Природа наділила Макіавеллі небуденним хистом до політики, і він з великою охотою застосовував його на практиці. Прихильна доля зробила його громадянином Флоренції, однієї з провідних держав на Апеннінському півострові, і завдяки своїм високим талантам уже в двадцять дев'ять років його було призначено на посаду секретаря уряду. Це сталося в 1498 році, через чотири роки після французького вторгнення, і в процесі виконання своїх офіцій-

них обов'язків Макіавеллі близько познайомився з державним устроєм нових варварських держав. Чотирнадцять років такого досвіду зробили його, мабуть, найкваліфікованішим і наймудрішим державним діячем Італії серед тих, хто міг би взятися за нагальну справу пошуків політичного порятунку для своєї батьківщини, але тут несподіваний різкий поворот штурвалу внутрішньої флорентійської політики викинув його за межі поля його практичної діяльності. В 1512 році його звільнили з посади державного секретаря, а наступного року вкинули до в'язниці й піддали тортурам; і хоча йому почастило залишитися живим, але за визволення з тюрми йому довелося заплатити високу ціну — він мусив оселитися у своєму маєтку в передмісті Флоренції і цілком відмовитися від політичної та державної діяльності. Це стало кінцем його кар'єри, але, піддавши його такому тяжкому випробуванню, кинувши йому такий грізний особистий виклик, доля не змогла забрати в Макіавеллі його талант, а талант допоміг йому знайти ефективну відповідь на той виклик.

В листі своєму другові та колишньому колезі, написаному незабаром по тому як його заслали у вигнання, він з усіма подробицями і майже з добродушною іронією описує розпорядок життя, який він віднині для себе накреслив. Прокидається він удосвіта і протягом дня віддається діяльності та спілкуванню, що відповідають обставинам, накинутим йому долею. Але на цьому його день не закінчується.

«Надвечір я повертаюся додому й заходжу в свій кабінет, перед дверима якого скидаю з себе сільську одіж, зашкарублю від засохлої багноки, і вбираюся у свій придворний костюм; а перевдягнувшись отак у пристойні шати, я подумки йду в гості до тих людей, у чиєму середовищі колись жив; і вони приймають мене з приязню та любов'ю, і я знаходжу там поживу, без якої не зміг би існувати і задля якої й народився на світ».

В ці години напруженого наукового пошуку та глибоких роздумів Макіавеллі замислив і написав «Владаря». Заключний розділ цього знаменитого трактату, в якому автор звертається до співвітчизників із закликом «визволити Італію від варварів», розкриває, що мав на думці Макіавеллі, коли брав у руки перо. Він знову звертався до найнагальнішої проблеми, яка стояла перед тодішніми державними діячами Італії в надії, що навіть за своїх нинішніх обставин він зможе сприяти розв'язанню цієї проблеми, спрямувавши у творчість свою потужну енергію, позбавлену практичного виходу.

На жаль, політична надія, якою пронизаний «Владар», не виправдалася. Книжка не досягла безпосередньої мети, яку поставив перед собою автор, але це зовсім не означає, що вона не мала ніякого резонансу. Річ у тім, що Макіавеллі не ставив перед собою завдання через свої літературні твори здійснити практичний переворот у політиці, коли у своєму самотньому сільському домі сідав за стіл з пером у руці й подумки заходив у палаци до своїх колишніх колег і прия-

телів. Пишучи свої книжки, Макіавеллі зміг повернутися у світ на вищому духовному рівні, і немає сумніву, що вплив творчості Макіавеллі виявився значно сильнішим, ніж уся його кипуча діяльність на посаді державного секретаря у флорентійському уряді, в чій обов'язки входило творити повсякденну політику. Саме в ці магічні години катарсису зміг Макіавеллі подолати гнітючий душевний стан і спрямувати свою практичну енергію на створення цілої низки глибоко інтелектуальних творів — «Владаря», «Розправи про першу декаду Тіта Лівія», «Мистецтва війни» та «Оповідок із флорентійської історії», — творів, які лягли в підмурок нашої сучасної західної політичної філософії.

Данте

За два століття до появи на флорентійській сцені Макіавеллі це ж таки місто дало світові приклад схожої поведінки не менш обдарованої особистості. Бо Данте зміг завершити твір, якому присвятив усе своє життя, лише тоді, коли його вигнали з рідної Флоренції. У Флоренції Данте покохав Беатріче, і там вона померла в нього на очах, будучи дружиною іншого чоловіка. У Флоренції він узявся до політики, і закінчилося це вигнанням, з якого він так ніколи й не повернувся. Але втративши право жити у Флоренції, на своїй батьківщині, Данте дістав змогу стати громадянином світу. Бо геній, який не зміг знайти себе в політиці, а ще раніше зазнав невдачі і в коханні, опинившись у вигнанні, створив одне з найвищих досягнень людського духу — «Божественну комедію».

§ 3. ВІДХІД-І-ПОВЕРНЕННЯ: ТВОРЧІ МЕНШИНИ

Афіни в другому періоді історії еллінського суспільства

Яскравим прикладом відходу-і-повернення, на який ми звернули свою увагу в іншому місці, була поведінка афінян під час кризи, що виникла в еллінському суспільстві, коли воно постало перед мальтузіанським викликом у восьмому сторіччі до Різдва Христового.

Ми вже відзначили, що першою реакцією Афін на цю проблему перенаселення була реакція радше негативного плану. На відміну від більшості своїх сусідів, Афіни не стали колонізувати заморські землі, не пішли вони й за прикладом Спарти, яка захопила сусідню грецьку державу й перетворила її населення на кріпаків. У ту історичну добу, доти, доки сусіди давали їм спокій, Афіни вдовольнялися зовні пасивною роллю. Перший спалах їхньої демонічної прихованої енергії вихопився на поверхню, коли вони дали рішучу відсіч спробі спартанського царя Клеомена Першого підбити їх під лакедемонську гегемонію. Утримавшись від колонізаторської діяльності

і відкинувши зазіхання спартанців, Афіни тоді в більшій або меншій мірі відійшли від решти еллінського світу й жили усамітнено протягом майже двох наступних століть. Однак ті два століття не були для Афін періодом бездіяльності. Навпаки, вони скористалися з цієї тривалої ізоляції, щоб сконцентрувати свою енергію на цілком оригінальному власному розв'язанні загальноеллінської проблеми — афінському розв'язанні, яке довело своєю очевидною перевагою, ефективно працюючи і тоді, коли колонізаційний і спартанський варіанти стали приносити все менше й менше віддачі. І лише в часи свого розквіту, пристосувавши свої традиційні інституції до нових завдань і нового стилю життя, повернулися Афіни на арену активного історичного процесу. Та коли вони повернулися, то зробили це з блиском, небаченим у еллінській історії.

Про своє повернення Афіни оголосили навдивовижу зухвалим вчинком — вони кинули рукавичку Перській імперії. Саме Афіни відгукнулися — тоді як Спарта позадувала — на заклик про допомогу повсталих азіатських греків у 499 р. до Р.Х., і від того дня протягом усієї П'ятирічної війни між Елладою і Сірійською світовою державою Афіни відігравали в ній вирішальну роль. І далі, впродовж двох наступних сторіч, починаючи від V сторіччя до Р.Х., роль Афін у еллінській історії була цілковитою антитезою ролі, яку вони грали в попередній, рівний за тривалістю період. Протягом цього другого періоду Афіни завжди перебували в самій гущі внутрішньоеллінської державної політики і лише після того як безнадійно відстали від нових титанів, що народилися внаслідок східного походу Александра Македонського, неохоче розпрощалися вони зі своїм статусом і тягарем Великої Еллінської Держави. Проте їхній відхід після вирішальної поразки у війні з Македонією в 262 р. до Р.Х. не став кінцем їхньої активної участі в давньогрецькій історії. Бо задовго до того, як Афіни відстали в мілітарних та політичних перегонах, вони зуміли стати «школою для Еллади» практично в усіх інших галузях. Вони надали всій давньогрецькій культурі аттичного відбитку, який вона досі зберігає в очах нащадків.

Італія в другому періоді історії західного суспільства

Згадуючи про Макіавеллі, ми вже відзначили, що більше аніж на два століття — від загибелі Гогенштауфенів у середині тринадцятого сторіччя до французького вторгнення в кінці п'ятнадцятого — Італія забезпечила собі відхід від буйної феодальної напівварварської людності заальпійської Європи. Надзвичайно високі досягнення італійського генія, здійснені за ці два з половиною століття безпеки, були не екстенсивними, а інтенсивними, не матеріальними, а духовними. В архітектурі, в скульптурі, в малярстві, в письменстві, майже в кожній галузі естетичної та загальної культури італійці

створили шедеври, які витримують порівняння з досягненнями греків за приблизно такий самий завдовжки історичний період п'ятого—четвертого сторіч до Р.Х. Адже італійці зверталися по натхнення саме до стародавніх греків, оживляючи привид згаслої еллінської культури, дивлячись назад на грецькі досягнення як на щось абсолютне, нормативне і класичне, на зразок, який можна наслідувати, але не можна перевершити; та й ми, йдучи їхнім слідом, запровадили систему «класичної» освіти, яка лише недавно дала тріщину, поступаючи вимогам сучасної технології. Одне слово, італійці скористалися зі своєї тяжко здобутої безпеки від чужоземних зазіхань, щоб створити на своєму ненадійно захищеному півострові італійський світ, у якому рівень західної цивілізації завчасно було піднято настільки високо, що різниця в ступені стала рівнозначна різниці в якості. Під кінець п'ятнадцятого сторіччя вони досягли такої відчутної переваги над іншими західнянами, що — почасти хизуючись, а почасти цілком серйозно — оживили термін «варвари», називаючи так людей, котрі жили по той бік Альп або на протилежному березі Тірренського моря. А потім ці новоспечені «варвари» довели, що у военній та в політичній галузях вони здатні діяти куди мудріше, аніж італійські діти Просвіти.

Коли ця нова італійська культура стала поширюватися з півострова в усіх напрямках, вона прискорила культурний розвиток навколишніх народів і прискорила його насамперед у грубших елементах культури — таких як політична організація та військова техніка, — де ефект чужоземного впливу завжди проявляється швидше. А коли «варвари» засвоїли італійську науку в цих прикладних галузях, вони змогли застосувати її у значно ширших масштабах, аніж масштаби італійських міст-держав.

Такий успіх «варварів» на ниві організаційних заходів, там, де італійці виявили свою цілковиту неспроможність, пояснюється тим, що «варвари» застосовували засвоєну від італійців науку за далеко легших обставин, аніж ті, за яких доводилося жити й діяти італійцям. Італійська державність була поставлена в не вигідні умови, а «варварська» розвивалася безперешкодно звдяки дій одного з регулярних законів так званого «балансу сил».

«Баланс сил» — це система політичної динаміки, яка врівноважує суспільство, коли воно розколюється на кілька взаємозалежних держав; а італійське суспільство, яке на той час відокремилось від решти західнохристиянського світу, було організоване саме в такий спосіб. Рух за звільнення Італії з-під гніту Священної Римської імперії відбувався окремо в кожному з безлічі міст-держав, кожне з яких змагалось само по собі за здобуття локального самоуправління; таким чином створення окремого незалежного італійського світу й подрібнення цього світу на численні державки — ці два історичні процеси відбувалися водночас. У такому світі закон «балансу сил» у загальному випадку спрямований на те, щоб підтримувати середній рівень кожної внутрішньої держави достатньо низько з погляду всіх критеріїв, якими вимірюють її політичну вагу, —

території, населення та багатства. І якщо та або та держава вивищується над своїм середнім рівнем, то майже автоматично на неї починають тиснути всі інші, що перебувають у більшому чи меншому контакті з нею; й, відповідно до одного із законів «балансу сил», у центрі такої групи держав подібний тиск проявляється набагато відчутніше, ніж на периферії.

У центрі за будь-якою спробою тієї чи тієї держави побільшити свою територію заздрісно стежать усі її сусіди й перешкоджають та придушують такі зазіхання в самому зародку, і часто право володіння на клапот у кілька квадратних миль стає предметом найзапеклішого суперництва. На периферії, навпаки, змагання втрачає свою гостроту і малими зусиллями можна досягти значних результатів. Сполучені Штати поширили свою територію від Атлантичного узбережжя до берегів Тихого океану, не долаючи при цьому серйозних перешкод, Росія розпросторила свої володіння від Балтійського моря до Тихоокеанського узбережжя, тоді як Франції або Німеччині навіть ціною відчайдушних зусиль не вдається завоювати право на володіння Ельзасом чи Познанню.

Сьогодні Росія чи Сполучені Штати перебувають у тому самому відношенні до старих і тісно скупчених націй-держав Західної Європи, в якому чотириста років тому перебували ці самі спільноти — Франція, політично італізована Людовіком XI, Іспанія, політично італізована Фердинандом Арагонським, і Англія, політично італізована першими Тюдорами, — до тогочасних італійських міст-держав, таких як Флоренція, Венеція та Мілан.

У плані історичного порівняння ми бачимо, що афінський відхід у восьмому, сьомому та шостому сторіччях до Р.Х. і італійський відхід у тринадцятому, чотирнадцятому і п'ятнадцятому сторіччях християнської ери виявляють між собою велику схожість. В обох випадках відхід у політичному плані був повний і довготривалий. У обох випадках добровільно відкремлена меншина присвячувала свою енергію розв'язанню проблеми, яка поставала перед усім суспільством. І в обох випадках творча меншина в належний час поверталася по завершенні своєї творчої діяльності до суспільства, яке вона була тимчасово покинула, і накладала свій відбиток на весь суспільний організм. Більше того, актуальні завдання, що їх розв'язували Афіни й Італія протягом свого відходу, були одні й ті самі. Як і Аттика в стародавній Елладі, Ломбардія і Тоскана в західнохристиянському світі правили за відокремлену суспільну лабораторію, в якій проводилися досліді з перетворення самодостатнього сільськогосподарського суспільства на суспільство комерційно-промислове, нерозривно поєднане з іншими подібними утвореннями. Як у Афінах, так і в Італії традиційні інституції радикально реконструювалися, щоб привести їх у відповідність до нового стилю життя. Комерціалізовані та індустріалізовані Афіни в політичному плані докорінно змінились, перетворившись з аристократичної олігархії, побудованої на праві походження, на буржуазну республіку, в якій домінувало право власності. Комерціалізовані та

індустріалізовані Мілан або Болонья, Флоренція чи Сієна зреклися феодального устрою, що панував у західнохристиянському світі, й перейшли на нову систему прямих взаємин між індивідуальними громадянами та локальними суверенними урядами, чия суверенність опиралася на самих же таки громадян. Ці конкретні економічні та політичні новоутворення, як і невідчутні та нематеріальні витвори італійського генія, стали розповсюджуватися з Італії на всю заальпійську Європу, починаючи вже з кінця п'ятнадцятого сторіччя.

Одначе на цьому етапі шляхи західної та еллінської історії розходяться, оскільки становище італійських міст-держав у західнохристиянському світі і становище Афін у Елладі відрізнялися радикально. Афіни як місто-держава існували у оточенні таких самих міст-держав; але ця «містодержавна» структура, яка впродовж Середніх Віків утвердилася і в італійському світі, не була властива всьому західнохристиянському світові, що стояв на зовсім іншому суспільному підґрунті. Його підґрунтям став феодалізм і в кінці п'ятнадцятого сторіччя, коли італійські міста-держави возз'єдналися з головним організмом західного суспільства, він ще там панував неподільно.

Ця ситуація становила проблему, яку можна було розв'язати одним із двох способів. Щоб засвоїти нові суспільні досягнення, які пропонувала Італія, трансальпійська Європа мусила або зрестися свого феодального минулого і подрібнити свою суспільну структуру на міста-держави, або модифікувати італійські досягнення в такий спосіб, щоб вони могли прижитися на феодальному ґрунті, в середовищі великих держав-королівств. Попри той факт, що різновиди «містодержавної» системи здобули значне поширення у Швейцарії, Швабії, Франконії, Нідерландах та на Північно-Німецькій рівнині, де морські та сухопутні торговельні шляхи контролювалися містами Ганзейської Ліги, згадану проблему за Альпами загалом було розв'язано в протилежний спосіб. І тут ми переходимо до іншого розділу західної історії і до іншого відходу-і-повернення, не менш плідного і визначного за своїми наслідками.

Англія в третьому періоді історії західного суспільства

Отже західне суспільство стало перед проблемою, як перейти від сільськогосподарсько-аристократичного до індустріально-демократичного устрою без запозичення системи міст-держав. Цей виклик було прийнято у Швейцарії, в Голландії і в Англії, а своє остаточне розв'язання ця проблема знайшла на англійському ґрунті.

Три згадані країни мали більше шансів на успішний відхід від загальноєвропейського плину життя завдяки особливостям свого географічного розташування: Швейцарія могла сховатися за горами, Голландія — за дамбами, Англія — за Ла-Маншем. Швейцарія успішно пододала кризу пізньосередньовічного «містодержавного»

космосу, запровадивши федеративний устрій, і змогла захистити свою незалежність спочатку від зазіхання Габсбургів, а потім і від Бургундської держави. Голландці захистили свою незалежність, відбившись від іспанської навали, і створили федерацію, яка складалася з семи Об'єднаних Провінцій. Англіїці вилікувалися від великодержавних амбіцій, що штовхали їх на завоювання материкових територій, коли зазнали остаточної поразки у столітній війні, а потім, як і голландці, відбилися в добу королеви Єлизавети від католицької Іспанії. Відтоді й аж до війни 1914—1918 років фундаментальною і постійною метою британської зовнішньої політики стало уникати втягнення в континентальні чвари.

Але ці три локальні меншини перебували далеко не в однакових умовах щодо ефективного застосування політики відходу. Швейцарські гори та голландські дамби були менш неподоланими перешкодами, ніж англійський Ла-Манш. Голландці ніколи по-справжньому не оговталися після воєн з Людовіком XIV, а згодом вони, як і швейцарці, були тимчасово поглинуті імперією Наполеона. Крім того, і швейцарці, і голландці не могли як слід узятися за розв'язання описаної нами проблеми ще з однієї вельми поважної причини: і ті, й ті не мали централізованої національної держави, а жили в слабко об'єднаних федераціях кантонів і міст. Отже Англії — а після державного об'єднання 1707 року Англо-Шотландському Об'єднаному Королівству Великобританії — випало на долю зіграти в третьому періоді історії західнохристиянського світу ту роль, яку Італія зіграла в другому.

Слід зазначити, що сама ж таки Італія почала намацувати дорогу до подолання перешкод, які неминуче виникають у нетривкому конгломераті міст-держав, бо наприкінці періоду її відокремленого існування сім чи вісім десятків незалежних міст-держав внаслідок внутрішніх завоювань були зведені до восьми чи десяти більших утворень. Але досягнутий у такий спосіб результат був не досить ефективний з двох поглядів. По-перше, ці нові італійські політичні одиниці, хоч і великі порівняно до колишніх, були ще надто малі, аби витримати натиск «варварів», коли почався період чужоземних інвазій. По-друге, політичною формою врядування, яка розвинулася в цих більших державних утвореннях, завжди була тиранія, і в процесі об'єднання було втрачено головну перевагу «містодержавної» системи. Саме цю народжену в пізній Італії деспотичну систему охоче запозичили у значно більших заальпійських політичних утвореннях: у Іспанії — Габсбурги, у Франції — Валуа та Бурбони, в Австрії — ті ж таки Габсбурги, а згодом і Гогенцоллерни в Пруссії. Але ця дорога уявного політичного поступу вела, як з'ясувалося, в глухий кут, тому що без утвердження певних засад політичної демократії заальпійські держави не змогли б ефективно застосувати попередні досягнення італійської економіки (що стали можливі в Італії за умов ліберального законодавства міст-держав) й перейти від сільськогосподарської господарчої структури до комерційно-промислової.

В Англії, на відміну від Франції та Іспанії, зростання автократичної монархії стало викликом, що пробудив ефективний відгук, який проявився в тому, що англійці зуміли вдихнути нове життя й новий зміст у традиційну конституцію заальпійського політичного організму, одержану англійцями — як і французами та іспанцями — у спадок від спільного минулого західнохристиянського суспільства. Однією з традиційних заальпійських інституцій було періодичне скликання парламенту або конференції-наради між Короною і суспільними станами королівства з подвійною метою: там обговорювалися скарги і шляхом голосування визначалося, які кошти той чи той стан мав виділити на утримання Корони; в такий непрямий спосіб суспільні стани ніби укладали з монархом угоду честі, що всі несправедливості будуть залагоджені, а обгрунтовані скарги — задоволені. Поступово розвиваючи цю інституцію, заальпійські королівства відкрили, як долати свою регіональну проблему матеріального масштабу — проблему надто великого населення, якому годі було дати раду, і надто великих відстаней; для її розв'язання було винайдено чи наново відкрито легальну функцію «представництва». Якщо раніше кожна особа, причетна до здійснюваної парламентом діяльності, мала обов'язок або право брати безпосередню участь у сесіях — обов'язок і право, самоочевидні в масштабах міста-держави, — то тепер у цих громіздких феодальних королівствах таким особам було надано право посилати на сесії заступників, яких зобов'язувано брати на себе всі витрати з подорожі до місця, де мав засідати парламент.

Ця феодальна інституція періодичних представницьких та консультативних асамблей добре служила первісній меті забезпечувати тісний зв'язок між Короною та її підданими. З другого боку, спочатку вона зовсім не годилася для завдання, яке було на неї успішно покладене в Англії в сімнадцятому сторіччі, — завдання перебрати на себе функції самої Корони і поступово відтрити її від здійснення політичної влади.

Чому сталося так, що Англія успішно відповіла на виклик, перед яким спасували всі інші тогочасні заальпійські королівства? Відповідь на це запитання буде такою: Англія, будучи набагато меншою за материкові феодальні королівства і маючи чіткіше окреслені кордони, набагато раніше за своїх сусідів стала жити справді національним життям на відміну від феодального. Не буде парадоксом, коли ми скажемо, що могутність англійської монархії в другому, або середньовічному, періоді історії західнохристиянського світу зробила можливим її перехід до парламентарного врядування в третьому періоді. Жодна інша країна не знала в Середні Віки такої авторитарної і суворой влади, як влада, здійснювана Вільгельмом-Завойовником, Першим і Другим Генріхами, Першим і Третім Едуардами. В руках у цих могутніх володарів англійський народ злився в одну націю задовго перед тим, як цього самого було досягнуто у Франції, Іспанії або Німеччині. Другим фактором, що посприяв тому ж таки результатіві, була перевага Лондона. В жод-

ному іншому заальпійському королівстві якесь одне місто не вивичувалося настільки над усіма іншими. Вже наприкінці сімнадцятого сторіччя, коли населення Англії було ще незначне порівняно з населенням Франції або Німеччини і значно менше, ніж у Іспанії або в Італії, Лондон, більше ніж імовірно, був найбільшим містом у Європі. З усією вірогідністю можна твердити, що Англія домоглася успіху в розв'язанні проблеми пристосування італійської системи міст-держав до суспільного життя в національному масштабі з тієї причини, що, значно випередивши в цьому всі інші заальпійські нації, вона на той час уже досягла — завдяки своїй відносно невеликій території, чітко окресленим кордонам, сильним королям і наявності одного дуже великого міста — певного ступеня компактності й самосвідомості, притаманних населенню міста-держави.

І все ж таки, навіть зробивши скидку на всі ці сприятливі обставини, ми мусимо визнати, що, наливши молодого вина італійської ренесансної адміністративної ефективності в старі пляшки середньовічного заальпійського парламентаризму й не давши цим старим пляшкам вибухнути, англійці здобули такий конституційний тріумф, котрий можна розглядати тільки як дивовижний надпотужний ривок (*tour de force*). І цей англійський конституційний надпотужний ривок, завдяки якому парламент перестрибнув через прірву, що лежить між критикою державного управління та його здійсненням, зробила англійська творча меншина в інтересах західного суспільства під час першої фази свого відходу від материкових проблем та ускладнень, протягом періоду, що охопив усю елізаветинську добу та більшу частину сімнадцятого сторіччя. Вперше люди на континенті звернули увагу на досягнення остров'ян тоді, коли англійці у відповідь на виклик Людовіка XIV почали й на короткий час повернулися на європейську арену. Отоді й почалася доба *англоманії*, як назвали її французи. Монтеск'є нахваляв — і неправильно зрозумів — англійські досягнення. *Англоманія* у формі культу конституційної монархії стала тією пороховою бочкою, яка висадила в повітря Французьку революцію, і всім відомо, що коли дев'ятнадцяте сторіччя відійшло в історію і настало двадцяте, всі народи Землі сповнилися амбіційним бажанням прикрити свою політичну голизну фіговими листками парламентаризму. Це широко розповсюджене схиляння перед англійськими політичними інституціями в самому кінці третього періоду західної історії явно повторює схиляння перед італійською культурою в кінці другої фази на зламі п'ятнадцятого — шістнадцятого сторіч, і найяскравішою ілюстрацією того, як ті ж таки англійці боготворили Італію, є той факт, що понад три чверті Шекспірових п'єс створено на підставі італійських легенд. Сам Шекспір у «Річарді II» згадує і висміює *італоманію*, яка чи не найочевидніше проявилася в доборі тем для його власних творів. Сповнений гідності старий герцог Йоркський змушений заявити, що нерозважливий юний король дозволяє морочити собі голову:

Преписної Італії звичаї,
Що їх народ наш забарний, незграбний
Мавпує запізно та невміло¹.

Драматург у звичній для себе анахронічній манері приписує добі Чосера те, що було більш властиве його добі, хоча Чосер та його доба вже бачили початки згадуваного процесу.

Зроблений англійцями політичний винахід парламентарного врядування створив сприятливу суспільну атмосферу для наступного великого винаходу англійців — індустріалізму. «Демократія» у значенні системи врядування, за якої виконавець відповідає перед парламентом, що представляє народ, і «індустріалізм» як система машинного виробництва, здійснювана за допомогою «робочих рук», зібраних на великих фабриках, — це дві найголовніші суспільні інституції нашої доби. Вони утвердилися й розвинулися тому, що являють собою найліпші варіанти розв'язання розглядуваної тут проблеми, які вдалося знайти західному суспільству, — проблеми перенесення політичних та економічних досягнень італійської «містодержавної» культури від масштабів міста-держави в масштаби великого королівства. Й обидва ці розв'язання було знайдено в Англії в добу, яку один з її пізніших державців назвав її «чудовим усамітненням».

Яку роль зіграє Росія в історії нашого Заходу?

Звернімо тепер погляд на сучасну історію Великого Суспільства, яке розвинулося на ґрунті західнохристиянського світу. Чи помітимо ми в ній симптоми вже розглянутої нами тенденції, коли одна історична доба переливається в наступну, й одна суспільна меншина намагається в усамітненні розв'язати проблему майбутнього, тоді як решта все ще виплутуються з минулого, а це, зрештою, означає, що процес розвитку даного суспільства триває? Тепер, коли проблеми, поставлені перед нами італійським розв'язанням давніших проблем, знайшли своє англійське розв'язання, чи ці англійські розв'язання висувають, у свою чергу, нові проблеми? Люди нашого покоління, ті, хто досі живе, вже зіткнулися з двома новими викликами, які породив тріумф демократії та індустріалізму. Зокрема, економічна система індустріального суспільства, що означає локальну спеціалізацію у виготовленні високоякісної і дорогої продукції для світового ринку, вимагає запровадження певного світового порядку, що лежав би в її основі. І загалом, як індустріалізм, так і демократія вимагають від людських індивідів більшого особистого самоконтролю та взаємотерпіння і просякнутого громадським духом співробітництва, ніж вимагалось від них у суспільствах нижчого порядку, тому що ці дві нові інституції надали всім людським діям безпрецедентно

¹ Шекспір. Річард Другий. Дія II, сцена I. (Перекл. Валентина Стругинського).

потужної сили. Наприклад, усі погоджуються, що за соціальних та технологічних обставин, у яких ми нині перебуваємо, подальше існування нашої цивілізації залежить від того, чи вдасться нам усунути війну як засіб розв'язання своїх незгод і суперечок. Але тут нас передусім цікавить, чи спричинили ці виклики якісь свіжі приклади відходу з можливим майбутнім поверненням.

Ще занадто рано робити певні конкретні висновки про історичний період, який тільки-но розпочався, але ми наберемося сміливості поміркувати, чи не в цьому феномені слід шукати пояснення того стану, що в ньому нині перебуває російське відгалуження православно-християнської цивілізації. Ми вже з'ясували, що російський комуністичний рух, хоч і зодягнений у європейський маскарадний костюм, являє собою фанатичну спробу скинути з Росії пута вестернізації, що їх два століття тому накинув на неї Петро Великий; і водночас ми бачимо, як цей маскарад хоч-не-хоч обертається своїм реальним боком. Ми дійшли висновку, що західний революційний рух, запозичений силоміць вестернізованою Росією для боротьби із західними впливами, став куди потужнішим фактором вестернізації в Росії, аніж будь-яке інше західне соціальне вчення, застосовуване в цілком конвенційному плані; і ми намагалися показати, що цей останній варіант взаємодії між Росією та Заходом свідчить про радикальну зміну формули їхніх взаємин, а саме: чисто зовнішні контакти між двома окремими суспільствами перетворилися на внутрішній процес, що відбувається в надрах Великого Суспільства, до якого приєдналася нині й Росія. Чи можемо ми піти далі й припустити, що Росія, увійшовши до Великого Суспільства, водночас і відійшла від його повсякденного життя з тим, щоб зіграти роль творчої меншини, яка спробує знайти ефективне розв'язання нагальних проблем, що постали перед цим Великим Суспільством? Таке припущення виглядає принаймні ймовірним, а чимало шанувальників нинішнього російського експерименту вірять цілком щиро, що Росія повернеться у лоно Великого Суспільства в цій творчій ролі.

Розділ дванадцятий

ДИФЕРЕНЦІАЦІЯ В ПРОЦЕСІ РОЗВИТКУ

Ми завершуємо наше дослідження процесу розвитку цивілізацій і на кількох розглянутих нами прикладах ми начебто переконалися, що цей процес за всіх обставин відбувається однаково. Розвиток відбувається в тих випадках, коли індивід, або творча меншина, або все суспільство відгукується на виклик, і не просто відгукується, а й породжує своїм відгуком інший виклик, який вимагає нового відгуку. Та хоча процес розвитку й видається однорідним, досвід,

що його переживають зтягнуті в нього сторони, вельми різняться. Розмаїття досвіду, який виникає при зіткненні з одним ланцюгом спільних викликів, особливо впадає у вічі, коли ми порівнюємо досвіди кількох спільнот, що складають одне суспільство. Одні визнають свою поразку, інші дають успішний відгук, здійснюючи творчий рух відходу-і-повернення, ще інші ані здаються, ані перемагають, але примудряються вижити доти, доки той, хто зумів досягти успіху, покаже їм дорогу, на яку вони і звернуть слухняно слідом за першопрохідцями. Таким чином кожний успішний відгук призводить до диференціації всередині суспільства, і чим довгими бувають низки викликів, тим чіткіших обрисів набирає подібна диференціація. Більше того, якщо процес розвитку сприяє в такий спосіб розмежуванню всередині одного суспільства, де всі мають давати раду одному виклику, то а fortiori цей самий процес ще дужче має розмежовувати суспільства, адже різні суспільства часто стикаються з викликами різного характеру.

Яскраві ілюстрації на цю тему можна виявити в царині мистецтва, адже загальновідомо, що кожна цивілізація створює власний мистецький стиль; і якщо ми намагаємося визначити межі якоїсь конкретної цивілізації в просторі або в часі, ми переконуємося, що естетичний критерій найточніший і водночас найвитонченіший. Наприклад, перегляд мистецьких стилів, які домінували в Єгипті, приводить нас до висновку, що мистецтво додинастичної доби ще не має в собі характерних єгипетських рис, а коптське мистецтво відмовилося від багатьох суто єгипетських ознак; і на підставі цих фактичних даних ми маємо змогу визначити протяжність у часі єгипетської цивілізації. Застосовуючи той самий критерій, ми можемо встановити дати, коли еллінська цивілізація пробилася на поверхню з-під кори мінойського суспільства і коли вона розпалася, поступившись місцем православно-християнському суспільству. І залишки мінойської матеріальної культури дають нам змогу окреслити часові межі мінойської цивілізації на різних етапах її історії.

Погодившись на тому, що кожна цивілізація має власний стиль у царині мистецтва, ми тепер повинні дослідити, чи якісна однорідність — суть усякого стилю — може характеризувати тільки мистецтво, чи вона неминуче проявляється в усіх галузях, організмах, інституціях та життєдіяльності кожної окремої цивілізації. Не вдаючись до амбіційно глибоких розвідок у цьому напрямі, ми, проте, маємо всі підстави твердити, що різні цивілізації надають різної ваги певним лініям діяльності. Наприклад, цивілізація еллінська виявляє очевидну тенденцію схилитися до естетичного погляду на життя в цілому, що можна проілюструвати таким промовистим фактом: грецький прикметник *καλός*, вживаний для означення естетично прекрасних предметів, крім того застосовують без якихось додаткових уточнень у всіх випадках, коли йдеться про щось високодостойне з погляду моралі. З другого боку, цивілізація індська, як і дочірня їй індуїстська, виявляють не менш яскраву

тенденцію до світогляду, який можна характеризувати як релігійний за своєю суттю.

Повернувшись до нашої західної цивілізації, ми не бачимо труднощів у визначенні нашого власного ухилу. Це, безперечно, надмірне захоплення машинерією; концентрація інтересів, зусиль та хисту на прикладному застосуванні природничих наук, спрямованих на розв'язання суто матеріальних завдань через побудову надзвичайно вигадливих та складних технічних і соціальних механізмів — матеріальних машин, таких, як автомобілі, годинники та бомби, і суспільних двигунів, таких як парламентські державні устрої, системи державного страхування та правила військової мобілізації. І ця наша схильність виникла значно раніше, ніж ми гадаємо. Представники високоінтелектуальної еліти інших цивілізацій дивились на людину західного суспільства як на істоту бридко матеріалістичну задовго до так званої «машинної ери». Анна Комніна, візантійська царівна, що стала істориком, бачить наших пращурів із одинадцятого сторіччя саме в такому світлі; зі змішаним почуттям жаху й огиди описує вона механічно досконалий з її погляду арбалет, новітню на той час західну зброю, застосовувану хрестоносцями, поява якої — з властивою для всіх смертельних винаходів передчасністю — на кілька сторіч випередила винахід годинникового механізму, цього шедевра середньовічного майстра, коли він звернув свою увагу на мирні знаряддя праці і вклав свій хист у цю «другорядну» галузь.

Деякі із сучасних західних мислителів, а передусім Шпенглер, довели обговорення характерних ознак, притаманних різним цивілізаціям, до тієї міри, де тверезий аналіз переходить у довільне фантазування. Гадаю, ми сказали вже досить для доведення того факту, що певна диференціація має місце, і ми наразилися б на небезпеку втратити почуття міри, якби знехтували не менш очевидний і більш значущий факт, що розмаїття, представлене в людському житті та в людських інституціях, — це явище поверхнєве, яке маскує глибинну єдність, не завдаючи їй шкоди.

Раніше ми порівняли наші цивілізації зі скелелазами, і коли ми знову поглянемо на цю порівняльну картину, то переконаємося, що кілька альпіністів, хоч і всі вони різні особи, роблять одну й ту саму справу. Всі вони намагаються здертися на стіну того самого урвища від тієї самої стартової лінії на нижньому виступі, і манить їх одна й та сама мета — вищий прискалок на стіні-урвищі. В цьому прикладі глибинна єдність, що лежить у основі різних цивілізацій, відразу впадає у вічі. З не меншою очевидністю проявиться вона й тоді, коли ми вдамося до іншого порівняння і уявимо собі розвиток цивілізацій у термінах Притчі про Сівача. Висіяне в ґрунт насіння — це окремі насінини, й кожна з них має власну долю. Одначе всі насінини одного виду; і всіх їх кидає у ґрунт один Сівач у надії зібрати врожай.

Частина четверта

ЗАНЕПАД ЦИВІЛІЗАЦІЙ

Розділ тринадцятий

СУТЬ ПРОБЛЕМИ

Проблема занепаду цивілізацій уявляється більш очевидною, ніж проблема їхнього розвитку. Справді, вона видається не менш простою, ніж проблема їхньої генези. Генеза цивілізацій вимагає пояснення, виходячи з того очевидного факту, що цей вид людської спільноти існує і ми можемо нарахувати аж двадцять шість його представників, рахуючи сюди і п'ять загальмованих цивілізацій і не рахуючи недорозвинених. Далі ми з'ясуємо, що з названих двадцяти шести цивілізацій принаймні шістнадцять уже вмерли й поховані. Десять іще живих — це наше західне суспільство, головний стовбур православного християнства на Близькому Сході, його відгалуження в Росії, ісламське суспільство, індуїстське суспільство, головний стовбур далеосхідного суспільства в Китаї, його відгалуження в Японії і три загальмовані цивілізації: полінезійська, ескімоська і кочова. Якщо ми ближче роздивимося ці десятеро живих цивілізацій, то побачимо, що полінезійське та кочове суспільства вже перебувають у стані передсмертної агонії, а семеро з восьми тих, що лишилися, в більшій чи меншій мірі опинилися під загрозою або цілковитого знищення, або асиміляції восьмою цивілізацією — тобто нашою власною, західною. Ба, більше, принаймні шість із цих семи (за винятком ескімоської цивілізації, чий розвиток зупинився ще в дитинстві) носять ознаки очевидного надламу й уже увійшли в процес розпаду.

Однією з найпримітніших ознак розпаду, як ми вже відзначали, є одне явище на передостанній стадії занепаду і загибелі — це коли цивілізація, що увійшла в процес розпаду, купує собі короткий перепочинок, дозволивши силоміць об'єднати себе в одне політичне ціле — світову державу. Для західного вченого класичним прикладом такої світової держави є Римська імперія, в яку було силоміць об'єднане еллінське суспільство в передостанньому періоді його історії. Якщо ми тепер скинемо поглядом на кожну з нині живих цивілізацій, крім воєї власної, ми помітимо, що головний стовбур православного християнства вже проминув етап світової держави, якою була для нього Оттоманська імперія; що відгалуження православно-християнського світу в Росії одержало свою світову дер-

жаву наприкінці п'ятнадцятого сторіччя, після політичного об'єднання Москви з Новгородом; що індуїстська цивілізація мала свою світову державу в Імперії Моголів та в її наступниці — Британській Індії; головний стовбур далекосхідної цивілізації — в Монгольській імперії, яку згодом були воскресили маньчжури; а японське відгалуження далекосхідної цивілізації — в державі, створеній сегунами Токугава. Щодо ісламського суспільства, то вельми ймовірно, що ідеологічним провісником близького утворення його світової держави є панісламський рух.

Якщо ми погодимось на тому, що утворення світової держави є знаком занепаду, то дійдемо висновку, що шестеро незахідних цивілізацій, які дожили до сьогодні, надломилися внутрішньо ще до того, як затріщали під зовнішнім тиском західної цивілізації. На подальших етапах цього дослідження ми знайдемо підстави вважати, що цивілізація, яка стала жертвою зовнішнього вторгнення, насправді вже була надломлена зсередини і зупинилася в процесі свого розвитку. Для нашої теперішньої мети досить відзначити, що з нині живих цивілізацій кожна вже надломилася й увійшла в процес розпаду, крім нашої власної.

А що можна сказати про нашу західну цивілізацію? Вона ще явно не дійшла до етапу світової держави. Але в попередніх розділах ми вже з'ясували, що утворення світової держави — це не перший етап розпаду, як, зрештою, і не останній. Після неї настає період, який ми назвали «міжцарів'ям», а перед нею приходиться так звана «доба лихоліття», що здебільшого розтягується на кілька сторіч; і якби ми, представники нинішнього покоління, дозволили собі робити висновки, виходячи із суб'єктивного критерію нашого власного ставлення до теперішньої доби, то, гадаю, найпроникливіші спостерігачі заявили б, що «часи лихоліття» вже насунули на нас. Але залишмо це питання поки що відкритим.

Ми вже визначили, в чому суть розглядуваного занепаду цивілізацій. Це невдача, якої зазнає та чи та людська спільнота у своїй сміливій спробі піднятися від рівня примітивного людства на значно вищий ступінь суспільного життя, й ми, вдаючись до всіляких порівнянь, описували втрати, яких зазнають сміливці на шляху цього великого подвигу. Наприклад, ми порівнювали їх зі скелелазами, які падають і розбиваються на смерть або живітють життям, подібним до смерті, притулившись на тому самому прискалку, з якого були спробували піднятися нагору, так і не зумівши дістатися до вищого прискалка. Ми описували також суть занепаду цивілізацій у нематеріальних термінах як втрату творчої снаги в душах творчих особистостей або творчих меншин, втрату, що позбавляє їх чародійної сили впливати на душі нетворчих мас. Там, де немає творчості, немає й мімезису. Дудар, який втратив свій хист, уже не зможе зачарувати ноги натовпу, щоб вони самі собою пішли в танець; а якщо, знегамившись від люті й тривоги, він спробує повестись, як сержант на учбовому плацу або наглядач рабів і силоміць примусити людей робити те, до чого він уже нездатний захо-

тити їх магнетичним чаром, тоді, найімовірніше, його намір зазнає негайного краху; бо шанувальники, які просто розслабилися і збилися з ритму, коли замовкла божественна музика, під ударами канчука розлютуються і вчинять бунт.

Ми вже переконалися: коли в історії будь-якого суспільства творча меншина вироджується в панівну меншість і намагається силоміць утримати становище, яке вона здобула завдяки своїм високим заслугам, така зміна в природі правлячого елемента спричиняє відокремлення пролетаріату, який більше не захоплюється своїми правителями і не наслідує їх, а повстає проти свого уярмлення. Ми також з'ясували, що пролетаріат, коли він усвідомлює свою окремішність, від самого початку поділяється на дві дуже різні частини. Існує внутрішній пролетаріат, зневажений і непокірний, і зовнішній пролетаріат за кордонами держави, який чинить затятий опір будь-яким спробам поневолити його.

Виходячи зі сказаного вище, суть занепаду цивілізацій можна звести до трьох етапів: спочатку творча меншість втрачає творчу силу, далі — нетворча більшість відмовляється від мімесису і — як наслідок — порушується єдність суспільства в цілому. Маючи перед собою цю картину, яка змальовує суть (природу) занепаду цивілізацій, ми тепер спробуємо з'ясувати його причини. Цим спробам і буде присвячено решту даної частини нашого дослідження.

Розділ чотирнадцятий

ПОЯСНЕННЯ В ДУСІ ДЕТЕРМІНІЗМУ

В чому ж причина занепаду цивілізацій? Перш ніж застосувати свій власний метод, який ґрунтується на впорядкуванні та уважному перегляді конкретних історичних фактів, ми, либонь, проаналізуємо кілька спроб пояснити проблему посиланнями на вишні сфери, коли доказів шукають або в догмах, що не піддаються науковому доведенню, або в речах, що перебувають за межами людської історії.

Однією з вічних людських слабостей є приписувати свої невдачі силам, які непідвладні людині. Цей ментальний маневр видається особливо привабливим для мислителів із вразливою душею в періоди лихоліть та занепаду; так, у період занепаду й руїни давньогрецької цивілізації філософи найрозмаїтіших філософських шкіл один поперед одного намагалися пояснити суспільний розпад, який вони гудили, але не могли зупинити, початком усепроникного і невідворотного процесу «космічного старіння». Такої філософії дотримувався Лукрецій (див. *De Rerum Natura* («Про природу речей»), кн. II, рядки 1144—1174), представник останнього покоління еллінського лихоліття, і ця сама тема відроджується в полемічному трактаті, написаному одним з отців західнохристиянської церкви,

святим Кипріаном, коли через триста років еллінська світова держава увійшла в стадію занепаду. Він писав:

«Вам слід би знати, що ми живемо в добу, вражену старечюю неміччю. Вона втратила життєву снагу, яка допомагала їй долати труднощі, втратила силу і здоров'я, що робили її могутньою... Менше стало випадати зимових дощів, необхідних, щоб напоїти насіння в ґрунті, а літнього тепла не досить для досягання врожаю... Це вирок, ухвалений Світові; це закон Божий; усе, що було, має померти, усе, що виросло, має постаріти».

Сучасна фізика вибила дно з-під цієї теорії принаймні в тому, що стосується будь-якої з нині живих цивілізацій. Правда, сучасні фізики пророкують, що в нескінченно далекому майбутньому «годинник» Усесвіту зупиниться внаслідок неминучого перетворення матерії в радіацію, але це майбутнє, як ми вже сказали, нескінченно далеке. Сер Джеймс Джінс пише:

«Якщо стати на вкрай песимістичну точку зору про майбутнє людського роду і припустити, що він має надію проіснувати лише два мільярди років, тобто протягом періоду, який приблизно дорівнює нинішньому вікові Землі, тоді, визначивши середній вік людини в сім десятків років, Людство, що народилося в домі, збудованому сімдесят років тому, досягло віку лише в три дні... Істоти недосвідчені й безпорадні, ми бачимо лише світанок цивілізації... Рано чи пізно після світанку неминуче настане день, який у недосяжному для нашої уяви майбутньому затягнеться вечірними сутінками, що провістять прихід одвічної ночі. Але нам, дітям світанку, немає сенсу надто перейматися думками про далекий вечір»¹.

Однак наші сьгоднішні захисники фаталістичного або детерміністського пояснення причин занепаду цивілізацій не намагаються поєднати долю цих людських інституцій з долею фізичного всесвіту в цілому. Натомість вони посилаються на закон старіння й смерті, обмежений вужчими рамками дії, якому вони підпорядковують усе царство життя на нашій планеті. Шпенглер, чий метод — проголосити метафору, а потім відштовхуватися від неї в дискусіях, так ніби це закон, виведений на підставі спостережень над реальними явищами, заявляє, що кожна цивілізація проходить через ті самі вікові зміни, що й окрема людина; але його красномовність аж ніяк не відзначається переконливою доказовістю, а ми вже були показали, що суспільства не можна рівняти з живими організмами. В суб'єктивних термінах суспільство — це самодостатнє поле історичного дослідження. В об'єктивних термінах — спільне поле діяльності багатьох індивідуальних людських істот, кожна з яких являє собою живий організм, але які не наділені чародійним умінням створювати велетня за своїм образом і подобою на перетині власних тіней, а потім вдихати в це нематеріальне тіло дух власного життя. Індивідуальні енергії всіх людських істот, які утворюють так званих

¹ Jeans, Sir J. Eos: or the Wider aspects of Cosmogony, pp. 12—13, 83—84.

«членів» суспільства, — це життєві сили, чия діяльність формує історію цього суспільства, включаючи і його часову протяжність. Догматично твердити, що кожне суспільство має певну, наперед визначену тривалість життя так само безглуздо, як запевняти, що жодна п'єса має складатися з точно визначеного числа дій.

Ми маємо відкинути теорію, згідно з якою занепад починається тоді, коли та чи та цивілізація наближається до кінця свого біологічного життєвого циклу, тому що цивілізації — це реальності виду, непідвладного законам біології. Але існує інша теорія, яка твердить, ніби з якоїсь нез'ясованої причини біологічне здоров'я індивідів, що, взаємодіючи, утворюють цивілізацію, таємничим чином занепадає після певного чи непевного числа генерацій; тобто рано чи пізно в житті кожної цивілізації починають діяти закони дисгеніки.

Чого не сточить згубного часу плин?
Батьки минулись, гірші, ніж предки їх,
На світ привівши нас, марніших,
Ми ж — ще гірше дамо поріддя¹.

Такий погляд — це те саме, що поставити воза поперед коня і сплутати наслідки суспільного занепаду з його причиною. Бо хоча в добу суспільного занепаду члени враженого занепадом суспільства справді видаються хирлявими пігмеями або недоладними каліками по контрасту з царською поставою та палким завзяттям їхніх предків, що жили в епоху соціального добробуту, приписувати їхні недуги виродженню було б хибним діагнозом. Епігони одержують ту саму біологічну спадщину, що й першопрохідці, і всі подвиги та здобутки першопрохідців доступні і їхнім нащадкам. Хвороба, яка вразила дітей декадансу, — це не параліч їхніх природних здібностей, а розпад їхнього соціального середовища, що не дозволяє їм застосувати свої неущкоджені таланти до творчо наснажених суспільно корисних дій.

Ця необгрунтована гіпотеза, що до суспільного занепаду призводить расове виродження, іноді намагається опертись на той установленний факт, що протягом періоду міжцарів'я, який настає після остаточного розпаду недужого суспільства і передуює появі нового суспільства, дочірнього тому, котре розпалося, часто спостерігається рух племен, під час якого населення батьківщини обох послідовних у історичному часі суспільств одержує інфільтрат «свіжої крові». За логікою *post hoc propter hoc** доходять висновку, що новий виплеск творчої снаги, який супроводить народження і розвиток нової цивілізації, стає можливим унаслідок вливання отієї «свіжої крові», взятої з «чистого джерела» «примітивної варварської

¹ Гораций. Оди. Книга III, ода 6 (в перекл. А. Содомори). Ці рядки були перекладені й так — дуже влучно, хоч і менш поетично:

Нікчемні нащадки нікчемних батьків,
Ще гірших народимо ми дітлахів.

* «Після цього — внаслідок цього» — латинська формула, якою у схоластиці позначали помилку, коли подію, яка передуює іншій події, вважають за її причину.

раси»; а отже, припускається, що й, навпаки, втрата творчої сили в процесі життєдіяльності попередньої цивілізації є наслідком якоїсь расової анемії чи піємії і вилікувати її можна лише впорскуванням свіжої здорової крові.

На підтримку цього погляду наводять відомий факт з італійської історії. Йдеться про те, що жителі Італії виявляли надзвичайно потужну творчу енергію протягом останніх чотирьох сторіч дохристиянської ери і згодом, впродовж періоду, який тривав років шістсот, від одинадцятого до шістнадцятого сторіччя по Різдву Христовому, а між цими двома періодами вклинилося тисячоліття занепаду, безсилля й недуги, коли, здавалося, італійці до решти втратили всі свої чесноти. Ці разючі мінливості в італійській історії годі було б пояснити, твердять прихильники расової теорії, якби під час тривалої перерви між двома великими епохами злету італійського генія в італійські жили не було впорснуто свіжої крові готських та лангобардських завойовників. І нібито саме цей еліксир життя після кількох сторіч інкубаційного періоду спричинив розквіт італійського Відродження. Бо через брак свіжої крові Італія ослабла і стала хилитися до занепаду в часи Римської імперії після демонічного виплеску енергії в період Республіки. Цей потужний виплеск енергії, що сприяв бурхливому розвитку Республіки, теж, безперечно, став можливий унаслідок давнішого впорскування свіжої крові під час руху племен, який відбувався перед народженням еллінського суспільства.

Расове пояснення італійської історії аж до шістнадцятого сторіччя християнської ери має позірну правдоподібність, принаймні доти, доки ми не почнемо копати глибше. Але якщо ми дозволимо своїм думкам перелетіти від шістнадцятого сторіччя до нашого часу, то з'ясуємо, що після наступного занепадницького періоду в сімнадцятому — вісімнадцятому сторіччях у дев'ятнадцятому Італія стала сценою ще одного духовного воскресіння, настільки драматичного, що цю назву (*Risorgimento*) застосовують тепер виключно до цього найостаннішого повторення середньовічного італійського розквіту. Але чи було яесь впорскування чистої варварської крові перед цим останнім вибухом італійської енергії? Відповідь, звичайно, буде заперечною. Чи не всі історики погоджуються на тому, що італійське *Рисорджименто* дев'ятнадцятого сторіччя мало зовсім іншу очевидну й безпосередню причину: потрясіння, яке пережила Італія після виклику, кинутого їй революційною, а потім і наполеонівською Францією, яка завоювала її і короткий час здійснювала в ній державне управління.

Не так важко знайти пояснення, не пов'язані з расовою теорією, і для попереднього злету Італії на початку другого тисячоліття християнської ери, і для ще давнішого занепаду, який розпочався десь ще в другому сторіччі до Різдва Христового. Занепад, про який ми щойно згадали, був очевидним наслідком посилення римського мілітаризму, який прийшов на італійську землю після війни з Ганнібалом і привів за собою моторошний кортеж соціальних нещасть.

Початки соціального одужання в Італії за часів постелліністичного міжцарів'я з не меншою очевидністю можуть бути пов'язані з трудами святого Бенедикта та папи Григорія Великого, які є батьками не лише оновленої середньовічної Італії, а й нової західної цивілізації, в утворенні якої середньовічні італійці брали щонайактивнішу участь. З другого боку, коли ми оглянемо райони Італії, які підпали під владу «чистокровних» лангобардів, ми побачимо, що в цьому списку немає ні Венеції, ні Романьї, ні інших областей, які відіграли в італійському Відродженні роль аж ніяк не меншу і зробили в нього куди значніший внесок, аніж міста, що були, як відомо, центрами території, завойованої лангобардами: Павія, Беневенто і Сполето. Якби ми хотіли підновити расове пояснення італійської історії, ми могли б навести достатньо доказів, що лангобардська кров виявилася радше заразною, ніж живлющою.

А зараз ми виб'ємо прихильників расової теорії з їхньої останньої фортеці, запропонувавши нерасове пояснення розквіту Римської республіки. Його легко пояснити як відгук на виклик, кинутий грецькою та етрусською колонізацією. Чи мало тубільне населення Апеннінського півострова змиритися з долею й обирати між винищенням, покорою або асиміляцією — адже саме такий вибір запропонували греки сіцилійцям, а етруски — умбрійцям? Чи мало воно вчинити опір загарбникам, прилучившись до еллінської цивілізації власною охотою і на власних умовах (як Японія в наш час прилучилася до західної цивілізації) і піднявшись завдяки цьому на грецько-етрусський рівень суспільного розвитку? Римляни воліли обрати другий варіант поведінки й, ухваливши таке рішення, стали авторами власної майбутньої величі.

Отже, ми вже спростували три теорії, що намагаються пояснити причини занепаду цивілізацій у методах детермінізму: теорію, яка твердить, що рано чи пізно закінчується накрут часового механізму Всесвіту або що Земля неминуче старіє; теорію, згідно з якою цивілізація, як і живий організм, має певну протяжність життя, визначену їй біологічними законами природи; і теорію, що пов'язує занепади цивілізацій з погіршенням якості ідивідів, з яких вони складаються, внаслідок того, що в їхньому родоводі набирається надто довгий список «цивілізованих» предків.

Нам залишилося розглянути ще одну гіпотезу, так звану «циклічну теорію історичного процесу».

Виникнення цієї теорії циклів у історії людства стало природним наслідком сенсаційного астрономічного відкриття, мабуть, зробленого в Стародавньому Вавілоні десь між восьмим і шостим сторіччями до Різдва Христового, а саме, що три очевидні й давньовідомі людям цикли — день-і-ніч, місячний місяць і сонячний рік — не єдині приклади періодичної повторюваності в русі небесних тіл; що існує набагато ширша узгодженість у зоряних переміщеннях, яка об'єднує всі зірки та планети, в тому числі й Землю, Місяць та Сонце; і що гармонійна «музика сфер», яку виконує цей небесний хор, утворює ніби замкнене коло, і її акорди замикаються у гран-

діозний цикл, порівняно з яким наш сонячний рік видається однією короткою миттю. Було висунуто припущення, що народження і смерть рослин, які відбуваються протягом одного року і вочевидь визначаються сонячним циклом, мають свою аналогію в народженні та смерті всього суцього в часовому масштабі космічного циклу.

Витлумачення людської історії в термінах цього циклу явно приваблювало Платона («*Timaeus*», 21 E—23 C; «*Politicus*», 269 C—273 E), і ця ж таки доктрина описана в одному з найвідоміших уривків з Вергілія з його Четвертої еклоги:

Цикл останній іде, як пророчила Кумська Сивілла,
Знову ті самі вертаються дні та сторіччя,
Діва прийде до нас, прийде Сатурнове царство,
Знову на Землю з небес новий рід посилають...
З'явиться знову Тіфіс, і Арго, на якому
В море герої вийдуть. Давні вернуться війни,
Знову Ахілл воюватиме гордих троянців¹.

Вергілій звертається до теорії космічних циклів, щоб прикрасити нею свій гімн радості, натхнений миром, що запанував у еллінському світі під римським правлінням Августа. Але хіба є підстави радіти, що «давні вернуться війни»? Чимало індивідів, які мали в житті успіх і прожили свій вік досить щасливо, рішуче заявляють, що не хотіли б прожити його вдруге, а хіба історія в цілому більше заслуговує «повторення», ніж пересічна біографія? На це запитання, якого Вергілій не ставить, відповідає Шеллі в останньому хорі своєї «Еллади», що починається ремінісценцією з Вергілія, а закінчується на ноті, яка вже належить одному Шеллі:

Вертають роки золоті,
Спада з Землі кора,
У неї риси вже не ті,
Вона вже не стара.
Сміється небо і життя —
Нема в минуле вороття.

І ще величніший Арго
Знов хвилі розколов.
Орфей від розпачу свого
Співає й плаче знов.
Знов морем Одиссей пливе,
Каліпсо з горя коси рве.

Та більш не треба Трої нам
І воен круговерть.
Ми хочем тішитись життям,
А не вітати смерть.
Ми прийдемо до нових Фів
Почуть від Сфінкса дружніх слів.

Хай згине ненависть страшна
І хай не буде драм.
Цю чашу ти не пий до дна —
Пророцтво смертне там.
Відвернемо розпуки мить,
Або нам згинуть, або жити!

¹ Вергілій. Буколіки. Еклога IV.

Якщо в основі Всесвіту справді лежить сардонічний закон *plus ça change plus c'est la même chose* *, то не дивно, що поет, за прикладом буддистів, волає про своє бажання вивільнитися з життєвого колеса, яке може видаватися дуже гарним, поки управляє рухом небесних тіл по їхніх орбітах, але перетворюється на нестерпний тупчак, коли в ньому доводиться кружляти нам, людям.

Ну а якщо абстрагуватися від хай там якого впливу зірок, то хіба тверезий глузд не схиляє нас вірити в циклічний рух людської історії? Хіба в процесі цього дослідження ми самі не захочували вас до такого припущення? Чи не описували ми циклічні рухи Інь і Ян, виклик-і-відгук, відхід-і-повернення, відношення предок-нащадок? Хіба не є вони варіаціями на банальну тему, що «історія повторюється»? Звичайно ж, у рухах усіх цих сил, які тчуть павутину людської історії, можна виявити очевидний елемент повторюваності. Але човник, що снує туди й назад у верстаті часу — туди і назад, туди і назад, — виплітає килим, на якому проступають нові й нові візерунки, а не повторюється нескінченно один і той самий малюнок. У цьому ми теж мали змогу переконатися — і не раз. Метафора колеса подає ілюстрацію повторюваності, сумісної з поступальним рухом. Обертання колеса — це, безперечно, рух, повторюваний у відношенні до його осі, але колесо виготовили і приладнали до осі лише для того, щоб міг пересуватися віз, бо колесо — це лише частина воза, який є для колеса його *raison d'être* ** і який може рухатися лише за умови безперервного обертання колеса навкруг його осі, проте це аж ніяк не означає, що й сам віз має котитися по замкнутому колу, мов кабінка каруселі.

Ця гармонія двох різних рухів — більш масштабного необоротного руху, опертого на крила дрібнішого, повторюваного руху, — можливо, є суттю того, що ми називаємо ритмом; і ми знаходимо таку взаємодію сил не тільки в пересуванні транспортних засобів та сучасній машинній техніці, а й у органічному ритмі життя. Річна зміна сезонів, яка веде за собою річний відхід і повернення рослинності, зробила можливою поступальну еволюцію рослинного світу. Невеселий цикл народження, розмноження і смерті вможливив еволюцію всіх вищих тварин аж до людини. Міняючи позиції двох ніг, пішоход «долає відстань»; помпувальні рухи легень і серця дають змогу людині чи тварині прожити життя; музичні ноти та поетичні розміри лежать у основі тем, що їх композитор або поет розгортають у часі. Отже, було б очевидно помилкою сприймати й космічний «великий рік», який, мабуть, лежить у основі всієї «філософії циклів» як кінцевий і всеосяжний рух зоряного космосу, в якому під могутніми телескопами сучасної західної астрономії наша сонячна система зменшилася до розмірів цяточки. Повторювана «музика сфер» зводиться до такого собі чисто допоміжного акомпанементу,

* Чим більше воно змінюється, тим тотожнішим собі залишається (*фр.*).

** Тут: сенс існування (*фр.*).

до різновиду «Альбертієвих басів»¹ у неосяжному всесвіті зоряних роїв, які, мабуть, розлітаються навсібіч із неймовірною швидкістю, тоді як відносність структури простору-часу надає кожному з послідовних розташувань зоряного війська неповторної історичної унікальності, притаманної драматичним ситуаціям у тій чи тій виставі, де акторами виступають живі люди.

Отже, виявлення періодично повторюваних рухів у нашому аналізі процесу розвитку цивілізації аж ніяк не означає, що сам процес теж має такий самий циклічний характер, як і вони. Навпаки, якщо й можна зробити якийсь об'єктивний висновок із періодичності цих дрібніших рухів, то з далеко більшою імовірністю ми маємо припустити, що масштабний рух, який вони утворюють, не повторюваний, а поступальний. Людство — не Іксіон, навіки прив'язаний до колеса, і не Сізіф, який вічно котить камінь на вершину тієї самої гори, а в проміжках безпорадно спостерігає, як він знову котиться вниз.

Такий висновок має підбадьорити нас, дітей західної цивілізації, тоді як ми пливемо сьогодні самі-одні в оточенні тяжко хворих цивілізацій. Може так статися, що невблаганна смерть покладе свою крижану долоню і на нашу цивілізацію. Але ми не стоїмо перед лицем *Saeva Necessitas* *. Цивілізації помирають не внаслідок фатального вироку долі, не з огляду на «закон природи», і тому наша жива цивілізація не приречена наперед «приєднатися до більшості» представників свого виду. Хоча ми знаємо, що шістнадцять цивілізацій уже пішли в небуття, а дев'ять інших нині перебувають на волосину від смерті, ми — двадцять шоста цивілізація — анітрохи не зобов'язані шукати розгадку своєї долі в сліпому присуді статистики. Божественна іскра творчої снаги ще жевріє в нас і якщо нам буде дозволено розпалити її в полум'я, тоді ніякі небесні тіла, що летять по своїх траєкторіях, не зможуть стати на заваді нашим зусиллям досягти мети людського існування.

Розділ п'ятнадцятий

ВТРАТА КОНТРОЛЮ НАД СЕРЕДОВИЩЕМ

§ 1. ПРИРОДНЕ СЕРЕДОВИЩЕ

Переконавшись, на свою втіху, що цивілізації занепадають не внаслідок дії космічних сил, непідвладних людському контролю, ми спробуємо пошукати десь-інде правдиву причину таких катастроф;

¹ Музичний термін для акомпанементу, вельми поширеного у клавішній музиці вісімнадцятого сторіччя. Назва пов'язана з ім'ям італійського композитора Альберті, якому приписують винайдення вказаного прийому. (*Прим. ред. скор. англ. видання*).

* Суворой необхідності (*латин.*).

і в першу чергу спробуймо з'ясувати, чи такі занепади не пов'язані з певною втратою контролю над середовищем, у якому розвивається суспільство. У своїх спробах прояснити цю проблему ми врахуємо різницю, яку самі ж таки провели між двома видами середовищ: природним і людським.

Чи може цивілізація занепасти внаслідок втрати контролю над її природним середовищем? Ступінь панування над природним середовищем того чи того суспільства можна виміряти, як ми вже вказували, рівнем його техніки; і ми також відзначали, коли розглядали проблему «розвитку», що якби для кожної цивілізації ми зобразили на графіку дві кривих — одна відбивала б розвиток у часі самої цивілізації, а друга — розвиток у часі рівня її технічних засобів, — то ці криві ніколи не збігалися б і навіть більше: дуже часто розходилися б на велику відстань. Ми бачили випадки, коли техніка розвивалася, а цивілізація залишалася в статичному стані або занепадала, і навпаки — коли техніка не змінювалася, а цивілізація перебувала в русі, поступальному чи зворотному, залежно від конкретного випадку¹. Отже, ми уже розглянули чимало фактів, які свідчать за те, що втрата контролю над природним середовищем не є критерієм занепаду цивілізації. Але щоб надати остаточної переконливості нашим аргументам, ми ще маємо показати, що в тих випадках, коли занепад цивілізації відбувався паралельно з погіршенням техніки, останнє не було причиною першого. Заглядаючи наперед, ми з'ясуємо, що занепад техніки був не причиною, а наслідком або симптомом.

Коли цивілізація хилиться до занепаду, іноді буває, що ті чи ті технічні засоби, застосування яких давало великі вигоди на етапі розвитку, тепер натикаються на серйозні соціальні перешкоди і дають значно меншу економічну користь; якщо з них зовсім мало пуття, їх занедбують. У таких випадках було б очевидним логічним перекинуванням припускати, що занепад техніки пояснюється неспроможністю застосовувати її і що ця технічна неспроможність призвела до гальмування процесу розвитку цивілізації.

Яскравим прикладом такого стану речей може бути занедбання римських шляхів у Західній Європі — очевидний наслідок, а не причина занепаду Римської імперії. Ці дороги було покинуто не тому, що люди втратили вміння користуватися ними, а тому, що розлетілося в друзки суспільство, яке потребувало їх і спорудило для своїх торговельних та воєнних цілей. Марною виявилася б також спроба пошукати інших причин занепаду еллінської цивілізації у сфері техніки, розширивши її від конкретної галузі будівництва доріг до всього технічного апарату економічного життя.

«Економічне пояснення розпаду античного світу слід рішуче відкинути... Еконо-

¹ Див. с. 192—202.

мічне спрощення античного життя було спричинене не так званим занепадом античного світу, а більш загальним феноменом»¹.

Цим більш загальним феноменом став «крах системи державного управління і розорення середнього класу».

Занедбання римських доріг знайшло свою більш-менш сучасну паралель у частковому занедбанні набагато давнішої зрошувальної системи в алловіальній дельті басейну Тигру — Євфрату. В сьомому сторіччі християнської ери в більшій частині південно-західного Іраку було припинено роботу з ремонту та переобладнання цих гідроінженерних споруд; це сталося після однієї з повеней, що наробила не більшої шкоди, аніж безліч інших повеней, які наступали й відступали тут протягом чотирьох тисяч років. Ще пізніше, уже в тринадцятому сторіччі, вся іригаційна система Іраку була покинута напризволяще. Чому в тих випадках жителі Іраку перестали лагодити систему, яку їхні предки успішно підтримували в робочому стані кілька тисячоліть без перерви, — систему, від якої залежали продуктивність тутешнього сільського господарства і прогудування густонаселеної країни? Цей технічний провал був насправді не причиною, а наслідком зменшення місцевої людності та зубожіння, що, в свою чергу, стали наслідками суто соціальних катаклізмів. Бо і в сьомому сторіччі християнської ери, і згодом у тринадцятому сірійська цивілізація в Іраку була в глибокому занепаді, й загальне відчуття невпевненості було таке гостре, що ніхто не мав ані ресурсів, ані спонукального мотиву для застосування сил до збереження річкового русла та підтримання в робочому стані зрошувальної системи. В сьомому сторіччі справжніми причинами технічного краху стала велика візантійсько-перська війна 603—628 рр. по Р.Х. і наступне спустошення Іраку примітивними арабами-мусульманами. А в тринадцятому сторіччі, в 1258 р. по Р.Х., монгольська навала завдала сірійському суспільству *coup de grâce*.

Аналогічного висновку ми доходимо, проаналізувавши емпіричний матеріал, який дають нам дослідження на острові Цейлон². На Цейлоні сьогодні територія, на якій збереглися зруйновані пам'ятки індської цивілізації, збігається не тільки з територією, яка постійно терпить від посухи, а й з територією, що заражена малярією. Ця дивна властивість системи місцевого водопостачання, придатної для розведення малярійних комарів і цілком негодящої для зрошування полів, на перший погляд суперечить тому очевидному факту, що саме тут процвітала стародавня цивілізація, і залишається тільки припустити, що ніякої малярії на цих землях не було тоді, коли першопрохідці індської цивілізації споруджували на Цейлоні свою дивовижну водопостачальну систему. І справді, неважко довести, що малярія — це наслідок зруйнування зрошувальної системи, а тому вона з'явилася тут значно пізніше. Ця територія на Цейлоні стала

¹ Rostovtzeff M. The Social and Economic History of the Roman Empire, pp. 302—305 and 482—485.

² Див. с. 90—91, де ця сама тема обговорюється в іншому контексті.

малярійною тому, що канали занедбаної іригаційної системи перетворилися на ланцюжки ковбани із застоюною водою, де повиздила риба, яка водилася в проточних каналах і очищала їх від комариних личинок.

Але чому було занедбано цю індську іригаційну систему? Ці греблі попроривало, а канали забило всіляким непотребом у часи безперервних і спустошливих війн. Завойовники умисне руйнували систему, оскільки це завдавало збитків противникові, а виснажене війною населення не мало снаги знову й знову лагодити зруйноване, що руйнувалося стільки разів, і, здавалося, цьому кінця не буде. Отже, й у щойно розглянутому випадку технічний фактор зменшується до випадкової і другорядної ланки в ланцюгові суспільних причин та наслідків, первісну соціальну причину якого ще треба знайти.

Цей період у історії індської цивілізації на Цейлоні має близьку паралель у історії еллінської цивілізації. Тут ми також виявляємо, що деякі райони, де нині зникла цивілізація досягала найвищого розквіту і демонструвала енергію і життєву снагу, згодом перетворилися на малярійні болота, покинуті людьми ще за давніх-давен. Копайські драговини, осушені зусиллями однієї британської компанії, починаючи від 1887 року, після того як щонайменше дві тисячі років тут було смердюче баговисько, колись були родючими полями, що годували городян багатого міста Орхомен; а на місці Помптіньських боліт, осушених і знову заселених за режиму Муссоліні після не менш тривалого періоду запустіння, колись розміщалося ціле гроно вольських міст та латинських колоній. Було навіть висунуто припущення, що «втрата самовладання» (цей вислів належить професорові Джілберту Мюррею), яка лягла в основу еллінського занепаду, спричинена проникненням малярії на землі еллінської батьківщини. Але є всі підстави вважати, що на кожній із цих територій, як і на Цейлоні, малярія запанувала лише після того, коли тутешня цивілізація проминула свій зеніт. Один із сучасних авторитетів¹, що окремо вивчав цю проблему, дійшов висновку, що малярія стала тут ендемічною лише після Пелопоннеської війни; а в Ладції хвороба поширилася тільки по закінченні воєн з Ганнібалом. Було б абсурдно думати, що греки посталександрової доби чи римляни часів Сціпіонів та Цезарів втратили колишні технічні навички і тому не могли дати раду проблемам осушення Копайських та Помптіньських боліт, що їх успішно розв'язали їхні куди менш технічно обізнані предки. Пояснення цього контрасту слід шукати не в технічному плані, а в соціальному. Війна з Ганнібалом та римські загарбницькі та громадянські війни, що прийшли слідом за нею і тривали протягом двох наступних століть, справили глибокий і руйнівний вплив на суспільне життя в Італії. Селянська культура та економіка спершу були підірвані, а потім і зметені сукупним ефектом багатьох ворожих сил: спустошеннями, що їх спричинила

¹ Jones W. H. S. Malaria and Greek History.

армія Ганнібала; постійною мобілізацією селян для служби у війську; аграрною революцією, яка замінила дрібні самодостатні господарства великими плантаціями з рабською працею, і масовим переселенням із сільської місцевості в паразитичні міста. Це поєднання соціальних катаклізмів вичерпно пояснює відступ людей і наступ малярійних комарів, що відбувалися протягом семи сторіч у Італії, між добою Ганнібала і добою святого Бенедикта.

Щодо Греції, то схоже поєднання катаклізмів, які почалися від Пелопоннеської війни, призвело в часи Полібія (206—128 рр. до Р.Х.) до значно більшого за масштабами вилюднення, ніж вилюднення Італії, яке сталося набагато пізніше. В одному знаменитому уривку своєї «Історії» Полібій згадує про практику обмеження народжуваності, коли люди влаштовували жінкам штучні викидні або навіть убивали немовлят, як про головну причину суспільного та політичного краху, який переживала Греція за його часів. Звідси очевидно, що не варт вигадувати якогось погіршення інженерної техніки для пояснення того, чому Копайській, як і Помпінській, рівнинам було дозволено перетворитися з урожайного поля на розплідник малярійних комарів.

Ми прийдемо до схожих висновків, якщо звернемо свій погляд від суто практичної інженерної техніки до творчої техніки архітектурного будівництва, скульптури, малярства, каліграфії та літератури. Чому, наприклад, давньогрецький архітектурний стиль вийшов із ужитку між четвертим і сьомим сторіччями християнської ери? Чому оттоманські турки в 1928 р. відмовилися від арабської абетки? Чому нині майже у кожному незахідному суспільстві повсюди зрікаються традиційного стилю в одязі та в мистецтві? А для початку ми перенесемо цю саму проблему у свій власний дім і поцікавимося, чому більша частина нашого молодого покоління відмовляється від наших власних традицій у музиці, танцях, малярстві та скульптурі.

В цьому нашому випадку — чи криється пояснення у втраті мистецької техніки? Чи ми забули правила ритму і контрапункту, правила перспективи та пропорцій, відкриті італійською та іншими творчими меншинами в другому і третьому періоді нашої історії? Звичайно ж, ні. Панівна тенденція занедбувати наші мистецькі традиції пояснюється не втратою технічної майстерності; молоде покоління зрікається нашого традиційного стилю умисне, бо він утратив для нього притягальну силу, бо наше молоде покоління перестало розвивати своє естетичне чуття за традиційною західною схемою. Ми самохіть викинули зі своїх душ великих майстрів, що були домашніми духами наших предків; і поки ми самозахоплено втішались духовним вакуумом, який самі для себе створили, дух Тропічної Африки в музиці, танцях та скульптурі увійшов до нечестивої спілки з псевдовізантійським духом у малярстві та барельєфі й оселився в домі, який він знайшов цілком обставленим, але виметеним і порожнім. Отже занепад, про який ідеться, має духовний характер, а не технічний. Зрікшися нашої власної західної

традиції в мистецтві, ми стерилізували й вихолостили свої здібності, й у цьому випорожненому стані вони накиннулися на екзотичне і примітивне мистецтво Дагомеї та Беніна, як колись євреї в пустелі накиннулися на манну небесну, а отже, ми визнали перед усім людством, що втратили право на свою духовну спадщину. Те, що ми зреклися своєї традиційної мистецької техніки, є очевидним наслідком якогось духовного надлому в нашій західній цивілізації; і причину цього надлому явно не слід шукати у феномені, що є одним з його наслідків.

Те, що турки недавно відмовилися від арабської абетки на користь латинської, теж пояснюється схожими мотивами. Мустафа Кемаль Ататюрк та його учні поставили собі на меті вестернізувати свою ісламську країну. Вони втратили віру в традиції власної цивілізації і як наслідок відреклися від літературного медіуму, в якому вони були законсервовані. Так само можна пояснити відмову від інших традиційних писемностей у деяких смертельно хворих суспільствах стародавнього світу: наприклад, ієрогліфічного письма в Єгипті або клинопису у Вавілонії. В Китаї та Японії нині посилюється рух за скасування китайського ієрогліфічного письма.

Цікавий приклад заміни однієї мистецької техніки на іншу дає нам відмова від еллінського стилю в архітектурі на користь новomodного візантійського стилю. В цьому випадку будівничі опанованого смертною агонією суспільства відмовилися від порівняно простої схеми архітрава, опертого на колони, і вдалися до експериментів, розв'язуючи надзвичайно складну проблему накриття хрестовидної будівлі дахом у вигляді скруглої бані, тож і мови не може бути про якийсь занепад технічного рівня. Чи можна повірити, що іонійські будівничі, які з тріумфом розв'язали конструктивні проблеми собору Святої Софії на замовлення імператора Юстиніана, не змогли б побудувати класичного грецького храму, якби такою була воля самодержця — і їхня власна? Юстиніан та його архітектори винайшли новий стиль, тому що давній стиль уселяв їм відразу, будучи пов'язаним з рештками мертвого минулого, з яким вони хотіли остаточно порвати.

Результат нашого дослідження явно свідчить за те, що відмова від традиційного стилю в мистецтві означає, що цивілізація, яка створила цей стиль, давно надломилася і вже почала розпадатися. Як і у випадку занедбаної техніки, цей процес є наслідком занепаду, а не його причиною.

§ 2. ЛЮДСЬКЕ СЕРЕДОВИЩЕ

Коли ми попередньо розглядали цю тему у зв'язку з розвитком цивілізацій, ми з'ясували, що приблизну міру панування над людським середовищем для того чи того суспільства можна виразити в термінах його географічної експансії; а ще ми тоді з'ясували, розглянувши низку прикладів, що географічна експансія часто

супроводиться суспільним розпадом. Якщо наші висновки були слушні, то видається дуже мало ймовірним, що причина цих же таки занепаду й розпаду лежить у зворотній тенденції — тобто в тенденції до послаблення контролю над людським середовищем, вираженого в успішному загарбанні чужоземних людських ресурсів. Однак широко розповсюдженим є погляд, що цивілізації, як і примітивні суспільства, втрачають життя внаслідок поразок у війнах із зовнішніми ворожими силами; і класичним прикладом такого погляду на історію можна назвати «Історію занепаду та загибелі Римської імперії» Едуарда Гіббона.

Суть цього великого трактату передано в одному реченні, яким Гіббон ретроспективно підсумовує свою «Історію...»: «Я описав триумф варварства і релігії». Автор вважає, що еллінське суспільство, представлене Римською імперією, яка досягла свого зеніту в добу Антонінів, було розгромлене внаслідок одночасного натиску двох зовнішніх ворогів, що атакували його на двох протилежних фронтах: північноєвропейських варварів, що насувалися з нічийної землі, розташованої за Дунаєм і за Рейном, і християнської церкви, яка прийшла з підкорених, але ніколи не асимільованих східних провінцій.

Гіббоні ніколи не спадало на думку, що доба Антонінів була не справжнім, а «бабиним» літом еллінської історії. Ступінь авторової омани відбиває вже заголовок цієї великої праці. Занепад і загибель Римської імперії! Автор історії, яка так називається і починається в другому сторіччі християнської ери, поза всяким сумнівом починає свою розповідь від моменту, коли справжня історія вже наближалася до кінця. Адже «самодостатнє поле історичного дослідження», з яким має справу Гіббон, — це не Римська імперія, а еллінська цивілізація, і Римська імперія була не чим іншим, як монументальним симптомом розпаду згаданої вище цивілізації, розпаду, який розтягся на кілька сторіч. Якщо взяти до уваги всю історію цілком, то швидкий занепад Імперії після доби Антонінів анітрохи не дивує. Навпаки, було б дивно, якби Римська імперія розтягла своє існування надовше, бо ця імперія була приречена ще перед тим, як виникла¹. Вона була приречена тому, що утворення цієї світової держави означало тільки короточасний виплеск енергії, який міг тільки розтягти надовше, але не зупинити назавсім уже невимримну руйнацію еллінського суспільства.

Якби Гіббон поставив собі за мету розповісти цю довгу історію від самого початку, він би виявив, що «триумф варварства та релігії» був не її фабулою, а епілогом — не причиною занепаду, а неминучим супровідним елементом остаточного розпаду, яким мав завершитися тривалий процес дезинтеграції. Більше того, він би з'ясував, що триумфатори — церква та варвари — були в кінцевому підсумку не зовнішніми ворогами, а законними дітьми еллінського

¹ Унікальний випадок єгипетської держави, яка протрималася багато століть по тому, як за всіма ознаками мала вмерти, обговорено на с. 43—45.

дому, які духовно відійшли від панівної меншості протягом доби лихоліття, що зайняла історичний проміжок від занепаду, пов'язаного з правлінням Перікла, до тимчасового злету в часи Августа. Якби справді Гіббон розпочав своє дослідження десь від правдивого початку трагедії, йому довелося б ухвалити зовсім інший вирок. Він би з'ясував, що еллінське суспільство само наклало на себе руки і вже тоді, коли його життя годі було врятувати, спробувало відвернути фатальні наслідки акту власного самогубства, і кінець кінцем одержало *coup de grâse* від своїх власних недоглянутих і занедбаних дітей у часи, коли злет доби Августа поступився місцем рецидиву третього сторіччя, і хворий вочевидь конав від запізнілих наслідків рани, якої він завдав сам собі.

За таких обставин історик-слідчий не зосереджував би увагу на епілозі, а спробував би точно визначити, коли і як самогубець наклav на себе руки. Що стосується дати, то, мабуть, він насамперед піддав би доскіпливому аналізу початок Пелопоннеської війни, яка вибухнула в 431 р. до Р.Х.,— суспільної катастрофи, яку Фуکیدід устами одного з персонажів своєї трагічної драми з гіркотою і болем — адже він був сучасником тих подій — назвав «початком великого лиха для Еллади». Пишучи звіт про те, як члени еллінського суспільства скоїли свій самогубчий злочин, наш історик-слідчий, імовірно, порівну розподілив би причину на дві війни — війну між державами і війну між суспільними класами. Йдучи за Фуکیدідом, він, можливо, виділив би як особливо разючі приклади кожного з цих нещастя жахливу кару, якій піддали афіняни підкорених мелійців, і не менш моторошні сутички між ворожими партіями на Керкірі. В будь-якому випадку він би заявив, що смертельного удару було завдано на шістсот років раніше, ніж вважав Гіббон, і що рука, яка завдала того удару, була рукою самої жертви.

Якщо ми тепер розширимо наш пошук від цього випадку і розглянемо приклади з історії інших цивілізацій, які або вже давно мертві, або перебувають при смерті, ми виявимо, що вирок нашого історика-слідчого був би слухний і тут.

Наприклад, у історії занепаду й загибелі шумерського суспільства «Золота Доба Хаммурапі» (так її названо в «Кембріджській античній історії» — «Cambridge Ancient History») являє собою навіть пізнішу фазу «бабиного літа», ніж доба Антонінів у еллінській історії; бо Хаммурапі — це скорше Діоклетіан, аніж Траян шумерської історії. Так само ми не станемо ототожнювати убивць шумерської цивілізації із зовнішніми «варварськими» племенами, які насунули на «Царство Чотирьох Сторін Світу» у вісімнадцятому сторіччі до християнської ери. Ми зрозуміємо, що фатальних ударів цій державі було завдано під час подій, які сталися десь на дев'ястсот років раніше: у класовій війні, що спалахнула між Урукагіною з Лагаша і місцевими жерцями, та в мілітаризмі переможця Урукагіни Лугальзагісі; бо саме ці давноминулі катастрофи стали сигналом до початку шумерської доби лихоліття.

В занепаді й загибелі давньокитайського суспільства «тріумф

варварства та релігії» можна вбачати у виникненні заснованих євразійськими кочовиками держав — наступниць давньокитайської світової держави — в басейні Жовтої річки близько 300 року християнської ери і в одночасному вторгненні до давньокитайського світу махаянської форми буддизму, який став однією з релігій давньокитайського внутрішнього пролетаріату в північно-західних провінціях. Але ці тріумфи, як і тріумфи «варварства та релігії» в Римській імперії, були тільки перемогами зовнішнього та внутрішнього пролетаріату вмирующего суспільства, і вони складають не більше, ніж останній розділ усїєї історії. Давньокитайська світова держава ознаменувала своєю появою певний період суспільного відродження після часів лихоліття, коли давньокитайський суспільний організм був пошматований на клапті в братовбивчих війнах між кількома локальними державами, на які перед тим розкололася давньокитайське суспільство. Фатальною датою, яка в давньокитайській традиції відповідає еллінському 431 р. до Р.Х., є 479 р. до Р.Х., коли, як вважає традиційна хронологія, почався так званий «Період Суперечок між Державами». Проте вельми ймовірно, що ця узвичаєна дата зміщена майже на дві з половиною сотні років пізніше, аніж реальна подія, і її оголошено початком давньокитайських часів лихоліття лише тому, що вона збігається з традиційною датою смерті Конфуція.

Що ж до сирійського суспільства, яке пережило своє «бабине літо» в часи Багдадського халіфату Аббасидів і яке спостерігало «тріумф варварства та релігії» в наскоках кочових тюрків та в їхньому наверненні до місцевої релігії — ісламу, то ми не повинні залишати поза увагою встановлений нами раніше факт, а саме: що сирійський процес занепаду й загибелі був затриманий на тисячу років еллінською навалюю і що Багдадський халіфат Аббасидів просто підібрав нитку сирійської історії там, де Імперія Ахеменідів мусила впустити її в четвертому сторіччі до Різдва Христового¹. Тому нам доведеться відсунути свої пошуки назад у сирійські часи лихоліття, що передували Рах Achaemenia*, запровадженому Кіром.

Що спричинило занепад цивілізації, яка протягом досить короткого періоду свого розвитку проявила свій високий геній і підтвердила свою життєспроможність у трьох грандіозних відкриттях: єдинобожжя, абетки і Атлантичного океану? На перший погляд може видатися, що тут ми нарешті натрапили на автентичний приклад цивілізації, зруйнованої під натиском зовнішньої людської сили. Хіба сирійська цивілізація надломилася не під градом ударів, яких завдала їй ассирійська мілітарна потуга протягом дев'ятого, восьмого і сьомого сторіч до Різдва Христового? Так воно може здатися; але пильніший аналіз показує, що коли «ассирієць наскочив, ніби вовк на кошару», то сирійський світ уже не був однією кошарою, що належала одному вівчареві. Зроблена в десятому сторіччі спроба

¹ Див. с. 29—31.

* Мир Ахеменідів (латин.). За аналогією з Рах Romana.

політично об'єднати під ізраїльською гегемонією кілька єврейських, фінікійських, арамейських та хеттських округ, які лежали між вавілонським та єгипетським світами, зазнала невдачі і тільки призвела до спалаху сирійської братовбивчої війни, що й заохотила ассирійців до їхніх наскоків. Початок занепаду сирійської цивілізації слід датувати не від першого форсування Євфрату Ашшурназірпалом у 876 р. до Р.Х., а від розпаду імперії Соломона після смерті її засновника в 937 р. до Р.Х.

Знову ж таки: часто кажуть, ніби православно-християнська цивілізація в її візантійському політичному уособленні — йдеться про Східну Римську імперію, нескінченні знегоди якої довго й нудно описує Гіббон у своєму величезному епілозі, — була знищена оттоманськими турками. До цього часто додають, що турки-мусульмани лише завдали *coup de grâce* суспільству, вже смертельно покаліченому нашествям західних християн, що нечестиво прикривалося назвою Четвертого Хрестового походу, внаслідок якого Візантія більше ніж на півсотні років утратила свого імператора (1204—1261 рр. по Р.Х.). Але ця латинська навала, як і пізніша турецька, прийшла іззовні, вона була чужа суспільству, яке стало її жертвою; і якби ми зупинили свій аналіз тут, то мусили б уперше вписати в довгий список смертей, які досі ми незмінно кваліфікували як самогубства, вирок «убивство». Та, придивившись уважніше, ми переконуємося, що фатальним поворотним пунктом у історії православно-християнського світу було не турецьке нашествя в чотирнадцятому та п'ятнадцятому сторіччях, і навіть не латинський штурм у тринадцятому, і не завоювання центральної Анатолії давнішою хвилею тюркських загарбників (турків-сельджуків) у одинадцятому сторіччі, а чисто внутрішня подія, що передувала їм усім: велика візантійсько-болгарська війна 977—1019 рр. по Р.Х. Цей братовбивчий конфлікт між двома великими державами православно-християнського світу тривав доти, доки одна з них припинила існування як політична одиниця, а друга дістала рани, від яких — ми маємо всі підстави так думати — вже ніколи не одужала.

Коли оттоманський падишах Мехмед II здобув Константинополь у 1453 р. по Р.Х., православно-християнська цивілізація не перестала існувати. Стався дивний парадокс: чужоземний завойовник створив для підкореного ним суспільства його світову державу. Хоча християнський храм Святої Софії перетворили на мусульманську мечеть, православно-християнська цивілізація жила й далі, подібно до того, як спромоглася вижити індуїстська цивілізація під владою іншої світової держави тюркського походження, заснованої Моголом Акбаром на століття пізніше, і як живе вона й тепер під пануванням не менш чужої британської корони. Але в належний час на тих землях Оттоманської турецької імперії, які збігалися з територією православно-християнського суспільства, почалися процеси бродіння й розпаду, й можна було помітити відчутний рух племен. У кінці вісімнадцятого сторіччя заворушилися греки, серби й албанці. Але чому ж тоді ці заворушення не привели до «тріумфу варвар-

ства й релігії», як то сталося на прикінцевому етапі історії еллінського, давньокитайського та інших досліджених нами суспільств?

Відповідь полягає в тому, що слідом за цими недорозвиненими варварськими нащадками православно-християнського суспільства неблаганно й потужно насувалася західна цивілізація, чієї експансії не могла зупинити ніяка сила. В реальній дійсності процес занепаду Оттоманської імперії завершився «тріумфом варварства та релігії». Замість прибрати свою природну форму варварського князівства у стилі «Героїчної Доби» держави — наступниці Оттоманської імперії — як тільки вони виникали, формувалися під тиском західної цивілізації за подобою нових держав власне західного суспільства, яке саме в ті часи реорганізовувалося на засадах націоналізму. В одних випадках новоутворювані варварські держави-наступниці прямо й відразу запроваджували в себе суто західні порядки — наприклад, Сербія і Греція. З другого боку, варвари, мало зачеплені впливом Заходу, виявилися нездатними спрямувати свою активність у річище західного націоналізму й мусили платити штраф за те, що «спізналися на автобус». Албанцям у дев'ятнадцятому сторіччі довелося поступитися на користь греків, сербів та болгар значною частиною свого спадку, який у вісімнадцятому сторіччі видавався куди багатшим, ніж у їхніх сусідів, і вони насилу змогли пробитися в західну співдружність націй з мізерним набутком.

Таким чином у історії православно-християнського суспільства останнім розділом став не «тріумф варварства та релігії», а тріумф чужої цивілізації, яка майже цілком проковтнула вмируще суспільство і стала вплітати його суспільні ниті у свою власну соціальну тканину.

Ми тут натрапили на альтернативний спосіб, у який цивілізація може втратити свою ідентичність. «Тріумф варварства та релігії» означає, що вражене смертельною недугою суспільство було викинуте на смітник унаслідок іконоборчого бунту, піднятого власним зовнішнім та внутрішнім пролетаріатом, бунту, який закінчується тим, що одна або друга з повсталих сил розчищає собі місце для утворення нового суспільства. В цьому випадку старе суспільство помирає, але в якомусь розумінні воно ще існує життям молодшої цивілізації через спорідненість, яку ми були назвали «материнсько-дочірньою». В альтернативному випадку, коли стара цивілізація не викидається на звалище, аби дати дорогу своєму нащадку, а поглинається і асимілюється іншою, сучасною їй цивілізацією, втрата ідентичності буває значно більшою в одному розумінні, хоча меншою — в другому. Спільноти, на які розпадається вмируще суспільство, можуть уникнути страшної агонії соціального розпаду; вони можуть поміняти свій колишній суспільний організм на новий, не порушуючи повністю історичної безперервності — так, наприклад, сучасні греки швидко поміняли умови свого існування, ставши однією з націй вестернізованого світу, після того як протягом чотирьох сторіч були зернятком у оттоманському колоску. Проте

з іншого погляду втрата ідентичності в останньому випадку буде набагато повнішою й цілком необоротною; бо суспільство, яке сходить з історичної сцени через злиття з іншим суспільством, зберігає певну безперервність у існуванні своєї матеріальної тканини коштом того, що позбувається найменшого шансу створити дочірнє суспільство, яке могло б репрезентувати його в наступному поколінні цивілізацій, як, приміром, наше суспільство в дуже навіть очевидний і реальний спосіб представляє давно мертве еллінське суспільство, суспільство індієтське виступає представником індієтського, а далекосхідне — давньокитайського.

Приклад, завдяки якому ми звернули увагу на процес загибелі через асиміляцію, — це розчинення головного осередку православно-християнського суспільства в суспільному організмі нашої західної цивілізації. Але неважко переконатися, — що всі нинішні цивілізації вже звернули на той самий шлях. Це стосується і руського відгалуження православно-християнської цивілізації; і ісламського та індієтського суспільств; і обох гілок далекосхідного суспільства. Те саме можна сказати і про три загальмовані суспільства, які досі живуть, — ескімосів, кочовиків та полінезійців, бо всі вони уже втяглися в процес злиття з організмом західної цивілізації в усіх тих регіонах, де її потужне випромінювання не спопелило їх відразу. Очевидно також, що багато з уже померлих цивілізацій втратили свою ідентичність у цей самий спосіб. Процес вестернізації, який поширився на православно-християнський світ, починаючи з кінця сімнадцятого сторіччя, на два століття раніше був накинута мексиканському та андському суспільствам у Новому Світі, й у обох цих випадках процес, по суті, завершився. В останньому сторіччі перед пришествям Христа вавилонське суспільство розчинилося в сирійському, а на кілька сторіч раніше те саме сирійське суспільство засмоктало в себе суспільство давньоєгипетське. Це злиття давньоєгипетського суспільства — наймонолітнішої і найзгуртованішої з усіх відомих цивілізацій і до того ж найдовговічнішої — із суспільством сирійським можна вважати чи не найдивовижнішим прикладом серед усіх тих випадків соціальної асиміляції, про які ми досі знаємо.

Якщо тепер ми скинемо поглядом на ті кількоро з нині живих цивілізацій, які нині перебувають у процесі асиміляції з нашою західною цивілізацією, то з'ясуємо, що в різних планах процес відбувається з неоднаковою швидкістю.

Що стосується плану економічного, то кожне зі згаданих вище суспільств потрапило в тенета, які наш сучасний західний індустріалізм зумів накинута на весь населений людьми світ.

Електричну лампочку на Заході уздрівши,
Впали ницьма перед нею їхні мудреці¹.

Також і в політичному плані діти всіх цих на перший погляд

¹ Bridges R. The Testament of Beauty, Book I, ll. 594—595.

умирущих цивілізацій давно шукають, як проникнути в дім західної співдружності держав, зазираючи в усі двері.

Одначе в плані культури подібної однозначної тенденції ми не спостерігаємо. Православні християни, що донедавна складали га'їуєн (людське стадо) Оттоманської імперії — греки, серби, румуни, болгари, — видимо палко вітали перспективу культурної вестернізації, не менш палко, ніж перспективу вестернізації політичної та економічної; наслідували їхніх колишніх володарів та повелителів — турків. Але ці приклади є очевидним винятком. Араби, перси, індуси, китайці і навіть японці приймають нашу західну культуру з цілком усвідомленою ментальною та духовною стриманістю, якщо взагалі приймають. Що ж до росіян, то неоднозначний характер їхнього відгуку на західний виклик ми вже розглядали в одному з попередніх розділів цього дослідження, обговорюючи іншу тему (див. с. 242—243).

Тому не слід вважати незаперечно доведеним, що сучасна тенденція до об'єднання всього світу шляхом повсюдного запровадження західної системи в плані економіки, політики та культури досягла таких визначних і необоротних успіхів, як то може видатися на перший погляд. З другого боку, чотирьох випадків з мексиканською, андською, вавілонською та давньоєгипетською цивілізаціями цілком досить, аби довести, що втрата ідентичності через асиміляцію може бути не менш повною, аніж через альтернативний процес розпаду, в якому знайшли свій кінець еллінське, індське, давньокитайське, шумерське та мінойське суспільства. Тепер ми маємо перевести нашу увагу на те, що, в кінцевому підсумку, і становить мету пошуків, які ми проводимо в даному розділі, і з'ясувати, чи історична доля, що її пережили або нині переживають ці суспільства — цебто злиття й асиміляція із сусіднім суспільством, — є істинною причиною їхнього занепаду, чи — як то було нами встановлено у випадку з іншими, вже підданими такому дослідженню цивілізаціями, — занепад насправді почався ще до того, як став розвиватися процес злиття та асиміляції. Якщо ми дійдемо другого висновку, ми завершимо наше теперішнє дослідження і матимемо всі підстави заявити, що втрата контролю над середовищем — чи то йдеться про природне середовище, чи про людське — не є першопричиною занепаду цивілізацій, і нам доведеться продовжити наші пошуки.

Наприклад, ми вже з'ясували, що задовго перед тим, як головний стовбур православно-християнського світу втратив свою ідентичність, будучи засмоктаним у світ західний, його світова держава увійшла в період міжцарів'я і що реальний занепад почався з візантійсько-болгарської війни, яка вибухнула за вісімсот років до появи перших ознак вестернізації. Часовий проміжок між початком занепаду й асиміляцією давньоєгипетського суспільства набагато довший, бо ми вже були знайшли підстави помістити початок цього занепаду аж у ту праісторичну далеч, коли на зміну П'ятій Династії фараонів прийшла Шоста, а це сталося близько 2424 р. до Р.Х., коли гріхи Будівничих Пірамід довелося спокутувати їхнім наступ-

никам, і громіздка політична споруда «Стародавнього Царства» обвалилася. У випадку далекосхідного суспільства історичний проміжок між початком занепаду і початком процесу злиття не такий тривалий, як у єгипетській історії, але набагато триваліший, ніж у історії православно-християнського світу, бо занепад далекосхідного суспільства розпочався водночас із падінням могутності династії Тан наприкінці дев'ятого сторіччя християнської ери й приходом лихоліття, після чого там виникла і своя світова держава, представлена імперіями, що їх заснували варвари. Перша з них — такий собі Рах Mongolica, запроваджений ханом Хубілаєм, — мала менше історичного талану, ніж подібні варіанти кочівницького миру, якими Акбар забезпечив індустське суспільство, а Мехмед Завойовник — православно-християнське. Китайці, діючи за принципом *timeo Danaos et dona ferentes* («Я боюся греків, навіть коли вони приносять дари»), прогнали монголів, як колись єгиптяни прогнали гіксосів. І мали ще прийти маньчжури, перш ніж ця історична сцена звільнилася для постановки на ній завершального спектаклю вестернізації.

На Росію і Японію західна цивілізація стала тиснути на значно більш ранньому етапі занепаду цивілізацій, представлених цими, тепер уже вестернізованими, великими державами; але в обох випадках занепад на той час уже розпочався, бо й Царство Романових, і Сегунат Токугава, що їх Петро Великий та японські автори «Реставрації Мейдзі» відповідно заповзялися перетворити на національні держави, які увійшли б до Західної співдружності націй, були вже світовими державами, котрі існували понад двісті років у випадку Росії, й понад триста — у випадку Японії. В обох цих випадках немає особливих підстав припускати, що діяльність Петра Великого та подібних до нього японських реформаторів знаменувала собою процес занепаду. Радше навпаки, ці досягнення видавалися на перший погляд такими успішними, що чимало спостерігачів схильні розглядати їх як свідчення того, що суспільства, які самохіть розпочали настільки радикальні перетворення і в їхньому процесі — принаймні на той час — не нажили собі великого лиха, мали перебувати десь на найвищому етапі свого розвитку. В усякому разі, російський та японський відгук становлять різкий контраст із неефективними відгуками на той самий виклик турків-османів, індусів, китайців, ацтеків та інків. Замість піддатися насильницькому процесу вестернізації з боку своїх західних сусідів — поляків, шведів, німців або американців, росіяни та японці пройшли крізь свої суспільні метаморфози самостійно і в такий спосіб змогли увійти до Західної співдружності націй як великі держави, рівні в усьому з іншими, а не як поневолені колонії або «бідні родичі».

Тут варто нагадати, що на самому початку сімнадцятого сторіччя, десь за сотню років до появи Петра Великого і за двісті п'ятдесят років перед «Реставрацією Мейдзі», і Росія, і Японія пережили й відкинули спробу приєднати їх до західної цивілізації на загальних, прийнятих багатьма іншими націями умовах. У випадку Росії

натиск виразився в брутальній формі чужоземного вторгнення і тимчасового захоплення Москви армією західного сусіда Росії Об'єднаного Польсько-Литовського Королівства під приводом військової підтримки претендента на російський престол Лжедимитрія. У випадку Японії натиск прийняв набагато абстрактнішу форму, виразившись у наверненні до католицизму кількохсот тисяч японських душ зусиллями іспанських та португальських місіонерів, і не виключалося, що в належний час ця сповнена ентузіазму християнська меншина спробує захопити владу в Японії за допомогою іспанських армاد, які базувалися на Філіппінах. Але росіяни прогнали поляків, а японці позбулися «білої небезпеки», витуривши зі своєї країни всіх західних місіонерів та купців, заборонивши європейцям ступати ногою на японську землю, за винятком кількох голландських купців, яким було дозволено перебувати в Японії на крайці принизливих умовах, і викоренивши японську католицьку меншину за допомогою найнещадніших гонінь. Спекавшись у такий спосіб свого «західного питання», і росіяни, і японці уявили собі, що тепер їм залишається тільки сховатися у свої шкаралупи і «віднині жити собі та втішатися». Та коли з плином часу стало очевидно, що так бути не може, вони знайшли оригінальні й ефективні відгуки, суть яких ми вже описали.

І все ж таки існують непомильні ознаки того, що раніше ніж перший португальський корабель кинув якір у порту Нагасакі, а перше англійське судно пришвартувалося в Архангельську (а цей західний посланець прибув туди раніше, аніж польське військо в Москву), і далекосхідна цивілізація в Японії, і православно-християнська цивілізація в Росії вже стали хилитися до занепаду.

В російській історії «доба лихоліття» — в тому розумінні, в якому ми вживаємо тут цей термін, — почалася не з вибухом народних бунтів та заворушень на початку сімнадцятого сторіччя, хоча саме ті роки росіяни позначили дуже подібним терміном «смутное время». То був лише антракт між першою та другою фазами російської світової держави, що відповідав сплеску анархії, яка заповонила еллінський світ у третьому сторіччі християнської ери між добою Антонінів та появою на римському троні Діоклетіана. Період російської історії, що відповідає тому періоду історії еллінського суспільства, який лежить між Пелопоннеською війною та «Миром Августа» і який, отже, є російською «добою лихоліття» в нашому розумінні, — це період міжусобних воєн, котрі передували утворенню російської світової держави через об'єднання Москви з Новгородом у 1478 р. З цього ж таки погляду «доба лихоліття» в японській історії представлена періодами феодалних чвар, пов'язаними з іменами правителів Камакура та сегунів Асікага, періодами, що передували об'єднанню та вмиротворенню країни, які стали можливі внаслідок діяльності Нобунаги, Хідейосі та Ієясу; вважають, що ці два періоди загалом тривали від 1184 до 1597 р. по Р.Х.

Якщо ми правильно визначили хронологічні межі російської та

японської діб лихоліття, ми повинні в обох випадках спробувати з'ясувати, чи були вони прискорені яким-небудь самогубчим актом або нападом зовнішнього ворога.

У випадку Росії загальноприйняте пояснення того, чому там почався занепад, що збігся в часі з добою Середньовіччя на Заході, — це посилення на вторгнення кочовиків-монголів з Великого Євразійського степу. Але в інших випадках — наприклад, у випадку старшої гілки православно-християнської цивілізації — ми вже зустрічалися з твердженням, ніби євразійські кочовики зіграли роль лиходія в кількох п'єсах, у яких їм доводилося брати участь, і щоразу відкидали таке припущення. Тож чи не логічно буде припустити, що й у Росії так само православно-християнське суспільство було вже надломлене з чисто внутрішніх причин ще до того, як монголи переправилися через Волгу в 1238 р. по Р.Х.? Ствердна відповідь на це запитання криється в розпаді давньоруського Київського князівства на цілий рій держав-наступниць, що вели між собою безперервні війни в дванадцятomu сторіччі християнської ери.

У випадку з Японією справи стоять ще очевидніше. Тут спроба пов'язати причину занепаду з монгольським нападом виглядає вкрай непереконливою, адже японці успішно відбилися від монгольського нашествия в 1281 році; а коли ми станемо шукати, в чому причина цього Марафонського тріумфу, то з'ясуємо, що її слід бачити не тільки в острівному положенні японців, а й у вмінні воювати, яке вони розвинули в міжусобних війнах своєї доби лихоліття, що на той час випробовувала їхні сили вже понад сотню років.

В історіях індуїстського, вавилонського та андського суспільств процес злиття з чужою цивілізацією відбувся, як і у випадках Росії та Японії, коли вражені занепадом цивілізації були організовані у світові держави. Однак у названих трьох випадках процес набрав катастрофічнішого характеру, і ці занепали суспільства стали жертвами чужоземних завоювань. В історії індуїстського суспільства британське вторгнення було далеко не першим, а першими сюди вдерлися турки-мусульмани, і це сталося ще задовго до ери «Великих Моголів»; у 1191—1204 рр. по Р.Х., і це найперше чужоземне завоювання, як і два наступні, монгольське та британське, стало можливе внаслідок того сумновідомого факту, що індуїстське суспільство на той час уже перебувало в стані хронічної анархії.

Вавилонське суспільство влилося в сірійське після того, як перський цар Кір завоював його світову державу, імперію Навуходоносора. Починаючи від того часу, вавилонська культура дедалі більше поступалася місцем сірійській, для якої Імперія Ахеменідів стала першою світовою державою; але причину вавилонського занепаду слід шукати в попередніх надуживаннях ассірійського мілітаризму.

Щодо андського суспільства, то, звичайно, не викликає найменших сумнівів те, що імперія інків упала під натиском іспанських конкістадорів, і вельми ймовірно, що якби європейці ніколи не перетнули Атлантичного океану, то імперія інків проіснувала б на кілька століть довше. Але зруйнування імперії інків — це не одне

й те саме, що занепад андської цивілізації, і ми тепер досить знаємо про андську історію, аби зрозуміти, що занепад почався значно раніше і що посилення мілітарної та політичної могутності інків протягом століття, яке передувало появі іспанських завойовників, не тільки не збіглося в часі з культурним розвитком андської цивілізації, а було по суті останнім етапом її занепаду.

Мексиканська цивілізація впала під ударами конкістадорів на більш ранній стадії своєї історії, коли імперія ацтеків, хоч уже й стала очевидним претендентом на звання світової держави цього суспільства, проте ще не завершила своїх завоювань. Ми наочно виразимо цю різницю, коли скажемо, що андське суспільство було завойоване у свою добу Антонінів, а мексиканське — у свою добу Сціпіонів; але «доба Сціпіонів» — це вже часи лихоліття, а отже, за нашим визначенням, початок занепаду слід датувати раніше.

Якщо тепер ми звернемо свій погляд на світ ісламу, то побачимо, що вестернізація стала в ньому панівною тенденцією, перш ніж з'явилися хай там які ознаки утворення ісламської світової держави, й ті окремі держави, з яких він складається — Персія, Ірак, Саудівська Аравія, Єгипет, Сирія, Ліван та інші, — зі шкури пнуться, щоб пропхатися в перший ряд «бідних родичів» Західної співдружності націй. Панісламський рух, імовірно, згине ще в своєму зародку.

Можна було б розглянути й інші цивілізації — і такі, що досягли зрілості, і загальмовані, і навіть недорозвинені. Але деякі з дозрілих цивілізацій — скажімо, мінойська, хеттська і майянська — мають історії, настільки недосконало розшифровані сучасною наукою, що робити з них висновки було б необачно; загальмовані цивілізації не можуть дати матеріал для нашого теперішнього дослідження, оскільки, за визначенням, це цивілізації, які змогли утворитись, але не змогли розвиватися; ну а щодо цивілізацій недорозвинених, то вони не можуть пролити найменшого світла на нашу проблему й поготів.

§ 3. НЕГАТИВНИЙ ВЕРДИКТ

З проведеного дослідження ми з повним правом можемо зробити висновок, що причину занепаду цивілізацій не слід шукати у втраті контролю над людським середовищем, яка стає неминучою в разі насильницького тиску чужоземних сил на життя того чи того суспільства. В усіх розглянутих нами випадках найбільше, чого міг досягти чужоземний завойовник, — це завдати вмирущому самогубцеві благодійного смертельного удару. Там, де ворожий натиск прибирає форму навального вторгнення — на будь-якому етапі історії даної цивілізації, крім останнього, коли вона вже дихає на ладан, — така навала в переважній більшості випадків не руйнує суспільство, що стало жертвою нападу, а дає стимул до його подальшого бурхливого розвитку. Перське нашестя на початку п'ятого сторіччя до християнської ери стимулювало давньогрецьке суспіль-

ство до найвищих злетів еллінського генія. Західне суспільство було стимульоване навалюю вікінгів та мадярів у дев'ятому сторіччі по Р.Х. до здійснення великих подвигів та мудрої державотворчої діяльності, яка завершилася утворенням королівств Англії та Франції і відновленням Священної Римської імперії саксонцями. Середньовічні міста-держави в Північній Італії були стимульовані наскоками Гогенштауфенів; сучасні Англія та Голландія — іспанською навалою; а новонароджене індуїстське суспільство — нашествям диких арабів-мусульман у восьмому сторіччі християнської ери.

Наведені вище приклади — то все випадки, коли цивілізація, що стала жертвою нападу, перебувала в процесі розвитку; але ми знаємо не менше випадків, у яких чужоземна навала давала тимчасовий стимул суспільству вже після того, як це суспільство внутрішньо надломилася внаслідок своїх же таки необачних дій. Класичний приклад — повторювана реакція на такий стимул давньоєгипетського суспільства; бо ця єгипетська реакція то вщухала, то оживала на протязі двох тисячоліть; а розпочався цей тривалий епілог до єгипетської історії тоді, коли давньоєгипетське суспільство вже проминуло етап своєї світової держави і вступило в період міжцарів'я, який мав би стати прелюдією до швидкого розпаду. Але на цьому останньому етапі давньоєгипетське суспільство було стимульоване навалою завойовників-гіксосів, яких воно кінець кінцем прогнало, а потім унаслідок аналогічних сплесків енергії успішно відбивалося від морських збройних ватаг, від ассирійців та Ахеменідів, а наприкінці довго чинили впертий і успішний опір процесу еллінізації, насаджуваної в Єгипті Птолемеями.

Аналогічну низку реакцій проти зовнішніх ударів та тиску можна виявити в історії далекосхідної цивілізації в Китаї. Вигнання монголів зусиллями династії Мін нагадує про вигнання гіксосів засновниками Нового Царства зі столицею у Фівах, а опір єгипетського суспільства еллінізації знаходить свій відповідник у китайському антизахідному русі, який у 1900 р. по Р.Х. вилився в так зване «Повстання боксерів», а в 1925—1927 рр. зробив останню безнадійну спробу виграти вже програну битву за допомогою зброї, позиченої в російського комунізму.

Ці ілюстрації, до яких можна було б додати ще безліч, гадаю, переконливо підтверджують нашу тезу про те, що за нормальних обставин зовнішній тиск та удари не руйнують суспільство, а стимулюють його до подальшого більш активного розвитку; а якщо ми прийнемо цю тезу, то погодимось і з тим, що втрата контролю над людським середовищем не є причиною занепаду цивілізацій.

ПРИМІТКА РЕДАКТОРА

СКОРОЧЕНОГО АНГЛІЙСЬКОГО ВИДАННЯ

В процесі ознайомлення зі змістом попереднього розділу деяким читачам, мабуть, видалося, що в інтересах своєї аргументації автор не раз відсував дату початку своїх «занепадів» до аж надто ранніх періодів у історії тієї чи тієї цивілізації. Це відчуття, в тих випадках, коли воно виникає, певно, пояснюється двозначністю, прихованою в терміні «занепад». Коли ми кажемо, що людина «занепала на здоров'ї», то маємо на увазі, що, як вона не одужає від цієї хвороби, вона вже не житиме активним життям. У буденній мові ми надаємо слову «занепад» приблизно того самого значення, якого містер Тойнбі надає своєму терміну «розпад». Але «занепад» у цьому дослідженні означає трохи не те; він означає, що припинився період розвитку. Користуватися аналогіями з життя органічної матерії завжди небезпечно, коли йдеться про матерію соціальну, але ми все-таки хочемо нагадати читачеві, що в житті живого організму період розвитку закінчується порівняно рано. Різниця між живим організмом і організмом суспільним, як то намагався автор показати не в цьому розділі свого трактату, а в попередньому, полягає в тому, що протяжність життя для живого організму визначена самою природою — скажімо, життя людини триває в середньому приблизно сімдесят років,— тоді як історія не ставить жодних обмежень на життєвому шляху людського суспільства. Іншими словами, суспільство ніколи не помирає «природною смертю», а завжди гине внаслідок акту самогубства або вбивства, і майже завжди внаслідок першої причини, як було показано в цьому розділі. Так само й завершення періоду розвитку, що є цілком природною подією в історії живого організму, в історії суспільства неодмінно пов'язане зі злочином або з грубою помилкою. І саме з таким злочином чи з грубою помилкою пов'язує містер Тойнбі початок «занепаду» в тому розумінні, в якому він уживає цей термін з метою прояснення проблем, поставлених ним у своєму дослідженні. Ми ще побачимо, що коли вживати термін у такому розумінні, то чимало найплідніших, найочевидніших і найуспішніших досягнень та здобутків у історії тієї чи тієї цивілізації можуть прийти вже на етапі занепаду і навіть унаслідок нього.

Розділ шістнадцятий

ВТРАТА ЗДАТНОСТІ ДО САМОВИЗНАЧЕННЯ

§ 1. МЕХАНІЧНІСТЬ МІМЕЗИСУ

Наші пошуки причини занепаду цивілізацій поки що привели нас до низки негативних висновків. Ми з'ясували, що ці занепади не є діяннями Божими — принаймні в тому розумінні, якого надають цій фразі адвокати; не вдається пояснити їх також законами природи, чия дія нескінченно повторюється в просторі-часі. Ми довели, що не можна пов'язувати їх і з утратою контролю над середовищем,

природним чи людським; не залежать вони ні від погіршення техніки чи втрати навичок у ремеслах або в мистецтві, ні від руїницьких навал чужоземного ворожого війська. Відкидаючи одне за одним ці неадекватні пояснення, ми так і не досягли мети свого пошуку; але останнє із щойно названих невдалих припущень зрештою вивело нас на правильний шлях. Показуючи, що вражені процесом занепаду цивілізації загинули не від рук убивці, ми, одначе, не знайшли слушних підстав заперечувати, що все ж таки вони стали жертвою насильства, і майже в кожному з розглянутих випадків логічний процес відкидання неадекватних гіпотез приводив нас до ухвалення одного й того самого вердикту — «самогубство». Наша головна надія досягти позитивного результату в пошуках — це йти далі згаданим шляхом. Наша надія набуває ще реальніших обрисів, коли ми відзначимо одну очевидну характеристику ухваленого вердикту: в ньому немає нічого незвичайного чи оригінального.

Висновок, якого ми дійшли внаслідок доскіпливих і ретельних досліджень, один із сучасних поетів зробив не менш упевнено, ґрунтуючись лише на творчій інтуїції:

В трагедіях негідників не треба!
Тчуть лихо пристрасті. Й не воля Неба,
А в душах лжа до згуби нас веде.

Цей спалах прозріння (з Мередітової «Могили кохання») не був новим відкриттям. Ми знаходимо його й у давніших і визначніших авторитетів. Наприклад, у останніх рядках із Шекспірового «Король Джона»:

Ще не лежала Англія в ногах
Зухвалого загарбника ніколи
І не лежатиме, якщо лиш спершу
Сама себе не зранить. А тепер...
Хай вороги ідуть з усіх кінців,
Ми подолаєм їх у боротьбі,
Як вірна буде Англія собі*.

Знаходимо ми його і в словах Ісуса (Мт. 15. 17—20):

«Чи ж ви не розумієте, що все те, що входить крізь уста, опускається в черво та й назовні виходить? А що виходить із уст, те походить із серця¹ — і воно опоганює людину. Бо з серця виходять лихі думки, душоубства, перелюби, розпушта, крадіж, неправдиві свідчення, богозневаги. Оце те, що людину опоганює».

Що ж то за слабкість, яка наражає розвинуту цивілізацію на ризик спіткнутися і власти посеред дороги, втратити свій прометеївський порив? Слабкість має бути фундаментальною; бо хоча катастрофа занепаду — це тільки ризик, а не dokonаний факт, ризик вочевидь дуже високий. Адже ми стоїмо перед фактом, що з двадцяти однієї цивілізації, які успішно народилися і досягли

¹ «Серце» в біблійній мові — це часто центр розумового життя. (Прим. перекл. української Біблії).

* В укр. перекладі Дмитра Паламарчука.

високого рівня розвитку, тринадцять уже померли й поховані; що семеро з тих, які досі живуть, явно увійшли в стадію занепаду; і що восьма, наша власна цивілізація, імовірно, проминула свій зеніт, бо саме такий висновок логічно випливає з усіх наших досліджень і спостережень. Емпіричні досліди завжди свідчать, що дорога, по якій прямує розвинута цивілізація, завжди вимощена безліччю небезпек; і якщо ми звернемося до нашого аналізу процесу розвитку, то побачимо, що небезпека чаїться в самій природі тієї активності, яка нуртує в суспільстві, коли воно йде шляхом розвитку.

Розвиток — результат діяльності творчих індивідуальностей і творчих меншин; а вони не зможуть просуватися вперед, якщо не зуміють залучити до свого поступального руху своїх менш обдарованих співвітчизників; а нетворчий прошарок «рядових» людства, що завжди становить величезну більшість, не можна в усій його масі перетворити і підняти до рівня лідерів за короткий час. Здійснити це на практиці — неможливо; бо внутрішнє відчуття благодаті, через яке темна душа прилучається до духовного єднання зі святим, — явище не менш рідкісне, аніж те чудо, що привело у світ самого святого. Завдання лідера — зробити співвітчизників своїми прихильниками; а єдиний засіб, яким можна спрямувати людські маси до незбагненої для їхнього розуміння мети, — це пробудити в них примітивну й універсальну здатність до бездумного наслідування — мімезису. Мімезис — це, зрештою, різновид суспільної муштри; адже примітивне вухо, глухе до неземної музики Орфейової ліри, дуже чутливо сприймає командні окрики сержанта на учбовому плацу. Коли геніальний музикант припиняє грати на чарівній флейті й гарикає владним голосом прусського короля Фрідріха-Вільгельма, людська маса, яка до того стояла нерухомо, машинально починає рухатися, і в такий спосіб він примушує їх підкорятися його волі; але наздогнати його вони зможуть лише в тому разі, якщо сунуть навпростець, розгорнувши свої густі лави на широкій дорозі, яка веде до згуби. А коли в пошуках високого змісту життя людям доводиться топтати дорогу, яка веде до згуби, то такі пошуки рано чи пізно завершуються катастрофою.

Крім того, є небезпека в практичному застосуванні мімезису, зовсім не пов'язана з метою, з якою до нього вдаються. Бо оскільки мімезис — різновид муштри, він є також одним зі способів механізації людського життя та діяльності.

Коли ми говоримо про «винахідливий механізм» або про «майстерного механіка», ці слова породжують уявлення про тріумф життя над матерією, про тріумф людського вміння над природними перешкодами. Якщо звернемося до конкретних прикладів, від сучасних грамофонів та літаків до первісного колеса та первісного видовбаного човна, то знайдемо в них підтвердження цієї думки; адже подібні винаходи зміцнили владу людини над її середовищем, маніпулюючи неживими об'єктами в такий спосіб, що вони служать людям для здійснення їхніх цілей, — так само маніпулює механізованими людськими створіннями сержант-муштрувальник. Вимушт-

рувавши свою команду, такий сержант перетворюється на могутнього Бріарея, чії сотні рук та ніг підкоряються його волі не менш слухняно, ніж якби вони органічно належали йому самому. Так само телескоп багатократ підсилює людський зір, сурма — людський голос, диби подовжують людські ноги, а меч — людську руку.

Природа непрямо посприяла розвитку людської винахідливості, випередивши людину майже в усіх її досягненнях у сфері механіки. Вона широко застосовувала їх, створюючи свій шедевр — людське тіло. Скажімо, серце та легені — це дві чудові машини, обладнані досконалими механізмами саморегулювання. Налаштувавши ці та інші органи на автоматичний режим роботи, природа вивільнила чималу частку нашої енергії від монотонно повторюваних функцій, що їх здійснюють ці органи, а отже надала нам змогу гуляти й розмовляти — одне слово, породити двадцять одну цивілізацію! Вона влаштувала так, що десь, скажімо, дев'яносто відсотків функцій будь-якого організму здійснюються автоматично, а отже з мінімальною витратою енергії, з тим щоб концентрувати максимальну кількість енергії на тих десяти відсотках, якими природа намагає шлях до нового поступу. Адже природний організм, як і людське суспільство, також складається з творчої меншості і нетворчої більшості «членів»; і в здоровому організмі, який успішно розвивається, так само як і в здоровому суспільстві, більшість машинально іде слідом за провідною меншістю

Та після того як ми донесхочу намілуємося цими тріумфами механіки в природній та в людській сферах, ми з прикрістю пригадуємо, що існують фрази й іншого змісту — «машинне виробництво», «машинна поведінка», де слово «машинний» має протилежне значення, позначаючи не тріумф життя над матерією, а тріумф матерії над життям. Хоча машини створюють для того, щоб вони служили людині, можлива ситуація, коли людина перетворюється на раба власних машин. Живий організм, механізований на дев'яносто відсотків, матиме більше можливостей і більш придатний для творчої діяльності, ніж організм, механізований лише на п'ятдесят відсотків, — так Сократ мав би більше часу й можливостей розкрити таємницю світобудови, якби йому не доводилося власноруч готувати собі їжу. Але організм, механізований на всі сто відсотків, — це робот.

Таким чином ризик катастрофи первісно закладений у застосуванні мімезису як засобу механізації суспільних людських взаємин; й очевидно, що цей ризик буде більший, коли мімезис діє в суспільстві, яке перебуває в динамічному русі, а не в суспільстві, що перебуває в стані перепочинку. Слабкість мімезису полягає в тому, що це чисто механічний відгук на зовнішнє подразнення, а отже виконувана дія є такою, яка ніколи не могла би бути здійснена виконавцем за власною ініціативою. Таким чином дія-мімезис не самовизначається і найнадійнішою гарантією її реалізації є кристалізація цієї здатності у звичці або у звичаї — саме так воно насправді

й відбувається в примітивних суспільствах, які перебувають у стані Інь. Та коли «кора звичаю» розламується, мімезис, доти спрямований на старійшин або предків як тих, хто уособлює незмінну суспільну традицію, переорієнтовується на творчих особистостей, що ставлять собі на меті привести своїх одноплемінників за собою до землі обіцяної. Тому суспільство, яке перебуває в стадії розвитку, змушене жити небезпечним життям. До того ж небезпека чигає на нього постійно, оскільки умовою стабільного розвитку є гнучкість і спонтанність, тоді як умова ефективного функціонування мімезису, без якого стабільний розвиток неможливий, — це висока ступінь машиноподібного автоматизму. Саме цю другу умову мав на увазі Уолтер Беджет, коли з притаманною йому ексцентричною образністю запевнив своїх англійських читачів, що свої відносні успіхи як нації вони завдячують власній тупості. Вони мали добрих провідників — це так; але добрі провідники не змогли б набрати добрих послідовників, якби більшість із цих послідовників звикла обмірковувати всі проблеми самостійно. А проте, якщо вся нація «тупа», то звідки взятися провідникам?

По суті, творчі особистості, які йдуть у авангарді цивілізації і вдаються до механізму мімезису, наражаються на подвійний ризик невдачі — в негативному аспекті і в позитивному.

Можлива невдача в негативному аспекті — це те, що провідники самі можуть підпасти під вплив гіпнозу, яким вони діють на своїх послідовників. У цьому випадку слухняність «рядового складу» буде куплено за катастрофічно високу ціну втрати ініціативності командирами. Саме це сталося у випадку загальмованих цивілізацій, але періоди стагнації ми спостерігаємо в історії кожного суспільства. Проте в більшості випадків така невдача в негативному аспекті не означає кінець історії. Коли провідники перестають вести, їхнє перебування при владі перетворюється на зловживання нею. Рядові вдаються до бунту, командири намагаються відновити лад за допомогою крутих заходів. Орфей, що загубив свою ліру або розучився на ній грати, тепер шмагає всіх без розбору Ксерксовим нагаєм; і в результаті виникає жадливе стовпотворіння, військові шеренги перетворюються на анархічну юрбу. Це невдача в позитивному аспекті; і ми не раз уже розглядали її наслідки, вживаючи для неї іншу назву. Це той самий «розпад» ураженої занепадом цивілізації, який проявляється у «відокремленні пролетаріату» від групи провідників, що виродилися в «панівну меншість».

Це відокремлення тих, хто дозволяв себе вести, від провідників можна розглядати як утрату гармонії між частинами, які утворюють цілісну єдність суспільства. А будь-яка цілісна структура, що складається з окремих частин, мусить платити за втрату гармонії між складовими частинами втратою самовизначення. Така втрата самовизначення є найочевиднішим критерієм занепаду; і такий висновок аж ніяк не повинен нас дивувати, адже він являє собою зворотний бік іншого висновку, вже зробленого нами на попередніх сторінках цього дослідження, що поступ до самовизначення — це критерій

розвитку. Тепер ми перейдемо до розгляду форм, у яких проявляється ця втрата самовизначення через утрату гармонії.

§ 2. МОЛОДЕ ВИНО В СТАРИХ БУРДЮКАХ

Пристосування, революції і спотворення

Одне з джерел дисгармонії між інституціями, з яких складається суспільство, — це поява нових соціальних сил — нахилів, або почуттів, або ідей, що їх згадувані інституції не були пристосовані ані регулювати, ані стримувати. Руйнівний ефект такої невідповідності між новим і старим добре показано в одному зі знаменитих висловів, приписуваних Ісусові:

«До одежі старої ніхто не вставляє латки із сукна сирового — бо збіжиться воно, і дірка стане ще гірша. І не вливають вино молоде в старі бурдюки, а то бурдюки розірвуться — і вино розіллється, і бурдюки пропадуть; а вливають вино молоде до нових бурдюків — і те, й те збережено буде»¹.

В домашньому господарстві, з якого взято подане вище порівняння, відповідну рекомендацію можна виконати буквально; але в господарстві суспільного життя здатність людини за своїм бажанням раціонально впорядковувати власні справи досить обмежена, бо суспільство — на відміну від бурдюка або одежі — не належить тільки одному власникові, а є спільною територією, на якій живуть і діють безліч людей; і тому вищенаведена рекомендація, яка в домашньому господарстві є виявом тверезого глузду, а в діяльності розуму — виявом практичної мудрості, в суспільних справах є порадом корисною, проте рідко здійсненою.

Звичайно ж, у ідеальному випадку виникнення нових динамічних сил має супроводжуватися перебудовою всієї структури наявних інституцій, і в кожному суспільстві, яке перебуває в процесі реального розвитку, такі справді відбувається постійна реадптація найочевидніших анахронізмів. Але сила інерції завжди прагне зберігати переважну більшість елементів соціальної структури незмінними, попри їхню дедалі суперечливішу невідповідність новим соціальним силам, які безперервно виникають у процесі життєдіяльності суспільства. За такої ситуації нові сили мають тенденцію діяти водночас в двох діаметрально потилежних напрямках. По-перше, вони виконують свою творчу роботу або через нові інституції, що їх самі ж таки обладнують для власних цілей, або через інституції старі, пристосовуючи їх до свого функціонування; і, розтікаючись по цих гармонійних каналах, вони забезпечують добробут і благоустрій суспільства. Але в той самий час вони проникають у кожен інституцію, яка трапляється на їхньому шляху, не з'ясовуючи, годиться

¹ Матвій 9. 16—17.

вона для них чи ні, — так потужний струмінь гарячої пари, пущений у машинну залу, може привести в рух механізми якої завгодно старої машини, що там стоятиме.

В такому випадку може статися одне з двох нещасть. Або тиск нового струменю пари рознесе стару машину в друзки, або стара машина витримає і запрацює по-новому, що згодом може призвести до ще більшого лиха.

А ось як можна подати ці алегорії в термінах суспільного життя: вибухи старих машин, що не витримують тиску нової пари — як і розриви старих бурдюків унаслідок бродіння молодого вина, — це революції, що іноді змітають анахронічні інституції; а надривне функціонування старих машин, які не зламалися від перенапруги, працюючи в незвичному для себе режимі, — це соціальні спотворення, що їх іноді породжує «невмирущий» інституційний анахронізм.

Революції можна визначити як запізнілі — і тому насильницькі — акти мімезису. Міметичний елемент невід'ємний від їхньої суті: адже всяка революція має стосунок до чогось такого, що вже десь і колись відбулося, і завжди виявляється, коли ми вивчаємо революцію в її історичному контексті, що вона ніколи не вибухнула б, якби її не пробудила до життя попередня гра зовнішніх сил. Очевидний приклад — Французька революція 1789 р. по Р.Х., натхнена почасти подіями, що відбулися незадовго перед тим у Північній Америці, — подіями, в яких французький уряд *старого режиму* взяв активну й самовбивчу участь, — а почасти вже сторічними на той час здобутками Англії, популяризованими та прославленими у Франції двома генераціями філософів, починаючи від Монтеск'є.

Елемент запізнення теж належить до невід'ємної суті революцій, і саме він пояснює їхню найголовнішу властивість — жорстокий і насильницький характер. Революції нещадні тому, що вони виражають запізнілий тріумф нових потужних суспільних сил над чіпкими старими інституціями, які протягом певного часу пригнічували й душили ці нові вияви життя. І чим довше триває опір, тим більшим стає тиск придушеної сили; а чим більший тиск, тим навальніше і шаленіше виривається зрештою на волю ув'язнена сила.

Що ж до соціальних спотворень, то вони — альтернатива революцій, і їх можна визначити як кару, накладену на суспільство в тих випадках, коли акт мімезису, що мав би привести стару інституцію в гармонію з новою суспільною силою, не просто запізнюється, а взагалі зазнає краху.

Отже очевидно, що коли нова суспільна сила входить у суперечність із наявною інституційною структурою суспільства, можливі три альтернативні варіанти наслідків: або гармонійне пристосування згадуваної структури до згадуваної сили, або революція (що являє собою запізніле і негармонійне пристосування), або спотворення. Очевидно також, що кожна з цих альтернатив може реалізуватися в різних частинах одного суспільства — наприклад, у різних націо-

нальних державах, якщо розглядуване суспільство поділене на такі держави. Коли гармонійні пристосування переважають, суспільство успішно розвивається; якщо ж переважають революції, його розвиток таїть у собі дедалі більше ризику й небезпек; якщо спотворення — ми маємо всі підстави поставити діагноз: «занепад». Пролюструймо виведені нами формули на кількох прикладах.

Вплив індустріалізму на рабство

На протязі двох останніх сторіч виникли дві нові динамічні суспільні сили, індустріалізм і демократія, а однією з давніх інституцій, на які вони наштотхнулися, було рабство. Ця згубна інституція, що так сильно посприяла занепаду та загибелі еллінського суспільства, ніколи не стояла твердою ногою на землях нашого західного суспільства, але починаючи з шістнадцятого сторіччя, коли західне християнство розпочало заморську експансію, воно утвердилося в деяких його нових заморських володіннях. Проте тривалий час масштаби цього рецидиву плантаційного рабства не були надто великими. Коли наприкінці вісімнадцятого сторіччя нові сили демократії та індустріалізму почали швидко розповсюджуватися з Великобританії на решту західного світу, рабство ще було обмежене далекими територіями колоній, причому й там сфера його застосування постійно звужувалася. Державні діячі, що самі були робовласниками, такі як Вашингтон і Джефферсон, не тільки засуджували цю інституцію, а й досить оптимістично оцінювали перспективу її поступового й мирного відмирання в наступному сторіччі.

Така можливість, одначе, була перекреслена вибухом індустріальної революції у Великобританії, яка у величезних масштабах стимулювала попит на сировину, що її виробляли раби на плантаціях. Таким чином тиск індустріалізму вдихнув нове життя в захирілу й анахронічну інституцію рабства. І західне суспільство було поставлене перед вибором: або вжити активних заходів для негайного скасування рабства, або спокійно спостерігати, як нова потужна сила індустріалізму перетворить це стародавнє соціальне зло на смертельну загрозу для самого існування суспільства.

В цій ситуації рух за скасування рабства набрав широкого розвитку в багатьох національних державах західного світу й здобув чимало мирних успіхів; але був один важливий регіон, у якому рух проти застосування рабської праці не зміг успішно й мирно розвиватися, а саме: так званий «бавовняний пояс» у Південних Штатах Північно-Американського Союзу. Тут прихильники рабства залишилися при владі ще протягом цілого покоління, і за цей короткий проміжок у тридцять років — між 1833 роком, коли рабство було заборонене в Британській імперії, і 1863-м, коли його скасували у Сполучених Штатах, — «специфічна інституція» Південних Штатів, підштотхувана потужною силою індустріалізму, розвинулася тут у страхітливу й потворну гігантську пухлину. Кінець кінцем її було

ізолювано й видалено, але за цю затримку з викоріненням рабства у Сполучених Штатах Америки довелося заплатити дуже високу ціну — в країні вибухнула нищівна Громадянська війна, згубні наслідки якої відчуваються до сьогодні. Ось до чого призвів цей конкретний випадок запізненого мімесису.

І все ж таки наше західне суспільство може пишатися тим, що навіть такою ціною соціальне зло рабства було викорінене в його останній західній цитаделі; і за це велике благо ми маємо дякувати новій силі — демократії, яка прийшла в західний світ трохи раніше ніж індустріалізм, і то аж ніяк не випадковий збіг, що Лінкольна, який очолив знищення рабства в його останній західній цитаделі, знають у всьому світі й справедливо шанують як найславетнішого з демократичних державців. Оскільки демократія — це політичний вираз гуманізму, а гуманізм і рабство — смертельні і закляті вороги, новий демократичний дух вдихнув життя в суспільний рух за скасування рабства в той самий час, коли новий індустріалізм надав потужного поштовху розвитку рабства. Можна з цілковитою певністю твердити, що, якби в боротьбі з рабством тиск індустріалізму не був у значній мірі нейтралізований тиском демократії, західному світові не пощастило б так легко позбутися цього соціального зла.

Вплив демократії та індустріалізму на війну

Стало вже банальністю говорити, що вплив індустріалізму побільшив жахиття війни не меншою мірою, ніж він підсилив жахиття рабства. Війна — ще одна стародавня й анахронічна суспільна інституція, засуджувана з моральних міркувань не менш категорично, аніж колись засуджували рабство. Якщо ми перейдемо на ґрунт чисто інтелектуальних умовисновків, то натрапимо там на широко розповсюджений погляд, що війна, як і те ж таки рабство, не приносить користі навіть тим, хто переконаний, що вона їм вигідна. Скажімо, напередодні Громадянської війни в Північній Америці один південець, Г. Р. Гелпер, написав книжку під заголовком «Криза, яка нависла над Півднем», доводячи в ній, що рабство не вигідне рабовласникам, і внаслідок химерного, проте поясненого викривлення логіки був осуджений тим самим класом, про інтереси якого він щиро дбав, і так само напередодні Першої світової війни 1914—1918 років Норман Енджел написав книжку під назвою «Оптична ілюзія Європи», доводячи, що війна завдає переможцям не менш страшних збитків, аніж переможеним, й був осуджений багатьма людьми, не менш зацікавленими у збереженні миру, ніж сам автор еретичної книжки. Чому ж тоді наше суспільство досягло на сьогодні значно менших успіхів у своїх намаганнях спекатися війни, ніж у боротьбі з лихом рабства? Відповідь на це запитання очевидна. У цьому випадку, на відміну від попереднього, обидві рушійні сили — і демократія, і індустріалізм — водночас тиснули в одному напрямку.

Якщо подумки ми оглянемося назад і подивимося, в якому становищі перебував західний світ перед виникненням індустріалізму та демократії, ми з'ясуємо, що в ті часи, в середині вісімнадцятого сторіччя, війна мала ті самі умови існування, що й рабство; вона явно йшла на спад і зовсім не тому, що війни стали вибухати менш часто — хоча й цей факт, мабуть, можна статистично довести¹, — а передусім тому, що воювати стали більш помірковано. Наші мислителі-раціоналісти вісімнадцятого сторіччя з відразою дивилися на недавнє минуле, коли внаслідок розгулу релігійного фанатизму люди воювали запекло й люто. Проте під кінець сімнадцятого сторіччя цього демона вдалося приборкати, і першим наслідком стало те, що зло війни звели до мінімуму, якого не досягали в жодному іншому періоді нашої західної історії ні раніше, ні згодом. Ця епоха відносно «цивілізованих воєн» завершилася наприкінці вісімнадцятого сторіччя, коли війна дістала новий поштовх від демократії та індустріалізму. Якщо ми запитаємо себе, котра з цих двох сил зіграла більшу роль у посиленні воєн протягом останніх півтора століть, нашим першим імпульсом, мабуть, буде приписати важливішу роль індустріалізові. Але це не так. Першою із сучасних воєн у цьому сенсі був цикл, що розкрутився внаслідок перемоги Французької революції, і вплив на ці війни індустріалізму був незначним, а вплив демократії, французької революційної демократії, вирішальним. І не стільки воєнний геній Наполеона, скільки революційна пристрасть нових французьких армій сприяла тому, що вони пройшли крізь старомодну, організовану в стилі вісімнадцятого сторіччя оборону неревольюціонізованих континентальних держав, як ніж крізь масло, і пронесли французький герб по всій Європі. Якщо це твердження потребує доказів, їх можна знайти в тому факті, що необстріляні французькі новобранці здійснили подвиги, про які й не мріяли професійні вояки Людовіка XIV, ще до того, як Наполеон з'явився на історичній сцені. Пригадаймо також, що римляни, ассірійці та інші мілітаризовані потуги давноминулих віків знищили не одну цивілізацію без допомоги хай там якого індустріального обладнання, власне, зброєю, яка видалася б сміховиною мушкетерові шістнадцятого сторіччя.

Фундаментальна причина того, чому у вісімнадцятому сторіччі війна була менш жорстокою, ніж будь-коли раніше або пізніше, — це що вона перестала бути знаряддям релігійного фанатизму і ще не стала інструментом фанатизму націоналістичного. Протягом того короткого історичного проміжку вона була тільки «розвагою королів». У моральному плані застосування війни для такої фривольної мети може видатися фактом украй обурливим, але дарма заперечувати, що такий її характер значно пом'якшив неминуче пов'язані

¹ Хоча П. А. Сорокін наводить статистичні дані, які, на його думку, свідчать про те, що вплив війни на життя західного світу загалом був у дев'ятнадцятому сторіччі меншим, ніж у вісімнадцятому (Social and Cultural Dynamics, vol. III (New York 1937, American Book Co.), pp. 342 and 345—346).

з нею жахиття. Короновані гравці-спортсмени дуже добре знали міру сваволі, яку могли дозволити їм їхні піддані, й утримували свою діяльність у цих межах. Створюючи свої армії, вони не вдавалися до загального призову; вони не годувалися коштом підкореної армії в часи релігійних воєн, і не виключали мирного розв'язання конфлікту, як то стало звичним для супротивних армій у двадцятому сторіччі. Вони дотримувалися правил своїх мілітарних ігрищ, ставили перед собою скромні цілі і не нав'язували переможеному ворогові надто тяжкі умови. В тих рідких випадках, коли ці умови порушувалися — так Людовік XIV двічі піддав спустошенню Пфальц у 1674 і 1689 рр., — жорстокі військові заходи суворо осуджувалися, і не тільки жертвами, а й нейтральною громадською думкою.

Класичний опис такого стану речей знаходимо в Едуарда Гіббона:

«Воюючи між собою, європейські армії діють помірковано і не прагнуть цілковито знищити супротивника. Баланс Сил постійно міняється і добробут нашого чи сусіднього королівства може то побільшуватись, то занепадати; але ці окремі події не можуть істотно зашкодити нашому загальному процвітання, згубно вплинути на мистецтва, закони та звичаї, які так вигідно вирізняють європейців та їхніх колоністів над рештою людства»¹.

Автор цього уривка, де подано таку поблажливо-прихильну оцінку європейських військових сутичок, мав змогу прожити досить довго, аби стати свідком початку нового циклу воєн, які пригломшили його до глибини душі й перевели його вердикт до розряду історично-застарілих.

Як посилення рабства внаслідок впливу індустріалізму призвело до виникнення руху за його скасування, так і посилення нещадного характеру воєн через вплив демократії, а згодом і вплив індустріалізму також призвів до утворення антивоєнного руху. Вже по закінченні Першої світової війни 1914—1918 років він знайшов своє втілення в образі Ліги Націй, але це не врятувало світ від Другої світової війни 1939—1945 рр. Коштом цієї грандіозної трагедії ми дістали ще одну нагоду спробувати розв'язати неймовірно важку проблему викорінення війни з життя людства через створення об'єднаної системи світового врядування, замість чекати, поки цикл воєн завершиться сам собою і призведе — надто жорстко і надто пізно — до насильницького утворення світової держави на основі єдиної, яка зуміла вижити. Чи зможе наш світ досягти того, що не вдалося жодній з досі відомих цивілізацій, — це запитання, відповідь на яке можуть дати тільки Боги.

¹ Gibbon E. The History of the Decline and Fall of the Roman Empire, ch. XXXVIII, ad finem.

Вплив демократії та індустріалізму на місцевий суверенітет

Чому демократія, яку її шанувальники часто виводять від християнської релігії і яка показала себе гідною свого високого призначення у своєму ставленні до рабства, справила згубний вплив на не менш очевидне зло — війну? Відповідь слід шукати в тому факті, що перш ніж зіткнутися з інституцією війни, демократія зіткнулася з інституцією місцевого суверенітету; і коли дві рушійні сили демократії та індустріалізму були прикладені до старої машини місцевої держави, вони породили подвійне спотворення: політичний та економічний націоналізм. І саме в цій огрубленій похідній формі, якої ефірний дух демократії прибрав, пройшовши крізь чужорідне середовище, демократія стала розкручувати маховик війни замість гальмувати його оберти.

І в цьому відношенні наше західне суспільство перебувало у сприятливішому становищі в Донаціоналістичну Добу вісімнадцятого сторіччя. За одним чи двома помітними винятками місцеві суверенні держави західного світу являли собою в той час не інструменти спільної волі своїх громадян, а такі собі приватні маєтки правлячих династій. Монарші війни та монарші весілля були єдиними двома процедурами, через які відбувся перерозподіл власності та майна між такими державами-маєтками або між їхніми частинами, від династії до династії, і з двох названих методів останньому віддавали незаперечну перевагу. Звідси відома в історії висока оцінка зарубіжної політики Габсбурзького дому: *Bella gerant alii; tu, felix Austria, nube* («Нехай інші воюють; а ти, щаслива Австріє, єднайся в шлюбах»). Самі назви трьох найголовніших воєн першої половини вісімнадцятого сторіччя — «Війни за Іспанську, Польську та Австрійську спадщину» — свідчать про те, що війни відбувалися лише в тих випадках, коли матримоніальні взаємини заплутувалися так, що розплутати їх мирно було неможливо.

Звичайно ж, було щось гидке й дріб'язкове в цій матримоніальній дипломатії. Династична угода, за якою цілі провінції з усіма їхніми жителями передаються від одного власника до іншого, як ото ферми з худобою, справляє неприємне враження на почуття людей нашої демократичної доби. Але система вісімнадцятого сторіччя мала свої переваги. Вона позбавила патріотизм блиску; але разом з блиском вона забрала в нього й жало. В добре відомому уривку зі Стернової «Сентиментальної подорожі» розповідається, як автор вирушає до Франції, геть забувши про те, що Великобританія і Франція воюють між собою, — то була так звана Семилітня війна. Після невеличкого непорозуміння з французькою поліцією завдяки допомозі французького дворянина, якого він доти ніколи не зустрічав, він зміг продовжити свої мандри без подальших незручностей. Коли через сорок років після розриву Ам'єнського договору Наполеон віддав наказ інтернувати всіх британських цивільних осіб віком від вісімнадцяти до шістдесяти років, які на той час перебували

у Франції, цей його вчинок у всій Європі розцінили як вияв корсіканського дикунства і як підтвердження сказаних трохи згодом слів Веллінгтона: «Він — не джентльмен», і Наполеонові довелося виправдовуватися за свої дії; а тим часом то були дії, які сьогодні не вагаючись учинив би найгуманніший і найліберальніший уряд, спираючись лише на міркування здорового глузду. Війни тепер стали «тотальними», і причина цього в тому, що місцеві династичні держави перетворилися на націоналістичні демократії.

Під тотальною війною ми розуміємо таку війну, в якій за учасників бойових дій визнають не лише обрані «шахові фігури», що їх називають солдатами та матросами, а й усе населення втягнутих у неї країн. Де ми знайдемо початки цього нового погляду на війну? Можливо, в поведінці британсько-американських колоністів, які перемогли у війні за незалежність Американських Штатів. Як поставилися переможці до тих своїх співвітчизників, котрі були на боці своєї прабатьківщини? Цих прихильників Єдиної Імперії по закінченні війни безжалюно повикидали з їхніх домівок — з жінками, з дітьми, з усім майном. Їхня доля становила разючий контраст із долею французів-канадців, що за двадцять років до того зазнали поразки у війні з Великобританією і після цього не тільки зберегли свої домівки, а й дістали дозвіл зберегти свої правничі та релігійні інституції. Цей перший приклад тоталітаризму вельми показовий, бо переможні американські колоністи були першою демократизованою нацією нашого західного суспільства¹.

Економічний націоналізм, який перетворився на не менше лихо, ніж наш політичний націоналізм, виник унаслідок спотворення індустріалізму, що діяв у тих самих вузьких межах місцевої держави.

Економічні амбіції та суперництво були, звичайно, відомі в міжнародній політиці Доіндустріальної Доби. Адже економічний націоналізм дістав свій класичний вираз у «меркантилізмі» вісімнадцятого сторіччя, і трофеї військових кампаній вісімнадцятого сторіччя включали в себе ринки та монополії, як то можна проілюструвати знаменитим розділом Утрехтського договору, що надавав Великобританії монопольне право работоргівлі в іспано-американських колоніях. Але економічні конфлікти вісімнадцятого сторіччя зачіпали тільки вузькі класи та обмежені інтереси. В переважно сільсько-господарській вік, коли не тільки кожна країна, а й кожна сільська громада виробляла майже все необхідне для життя, англійські війни за ринки можна було назвати «спортом купців» з не меншим правом, аніж називали континентальні війни за провінції «спортом королів».

Цей загальний стан економічної рівноваги, що мав низьку напругу й дрібні масштаби, було гвалтовно порушено з пришествям індуст-

¹ Правда, можна навести й давніший приклад: вигнання британськими властями французів-акадіців з Нової Шотландії на початку Семилітньої війни; але то була подія невелика за своїми масштабами, хоча й жорстока за стандартами вісімнадцятого сторіччя, і для неї, мабуть, були — чи могли бути — стратегічні підстави.

ріалізму; бо індустріалізм, як і демократія, у своїх діях космополітичний за самою своєю суттю. Якщо в основі демократії, згідно з помилковим гаслом Французької революції, лежить дух братерства, то суттю індустріалізму — принаймні необхідною умовою для того, щоб він міг реалізувати всі свої потенційні можливості, — є співпраця у світових масштабах. Соціальні умови, необхідні для розвитку індустріалізму, були визначені першопрохідцями нового методу у вісімнадцятому сторіччі в їхньому знаменитому гаслі «Laissez faire! Laissez passer!» — свобода для виробництва, свобода для обміну. Прийшовши півтораєста років тому у світ, поділений на дрібні економічні утворення, індустріалізм заходився міняти його економічну структуру в два способи, які обидва вели до об'єднання у світових масштабах. По-перше, він домагався, щоби безліч економічних одиниць групувалися у відносно невелике число більших утворень, а по-друге, знищував бар'єри між ними.

Простеживши історію цих зусиль, ми з'ясуємо, що десь у шістдесятих—сімдесятих роках минулого сторіччя в ній був поворотний пункт. До тієї дати демократія допомагала індустріалізові в його зусиллях поменшити число економічних одиниць і понизити бар'єри між ними. Після неї і індустріалізм, і демократія поміняли курс своєї політики на протилежний і повернули назад.

Якщо ми оцінимо спочатку розміри економічних утворень, то виявимо, що наприкінці вісімнадцятого сторіччя Великобританія була найбільшою територією вільної торгівлі в західному світі, і цей факт більше ніж пояснює, чому саме у Великобританії, а не десьінде розпочалася індустріальна революція. Але в 1788 р. колишні британські колонії в Північній Америці, прийнявши Філадельфійську Конституцію, безповоротно скасували всі торговельні бар'єри між Штатами і в такий спосіб утворили те, що внаслідок природної експансії згодом стало найбільшою у світі територією вільної торгівлі, а отже, й наймогутнішою індустріальною спільнотою в сьогодинішньому світі. Через кілька років вибухнула Французька революція і змела всі провінційні тарифні кордони, які доти краяли на шматки економічну єдність Франції. В другій чверті дев'ятнадцятого сторіччя німці досягли економічного Zollverein *, що провістив і політичне об'єднання. В третій чверті того самого сторіччя досягли політичної, а водночас і економічної єдності італійці. Якщо ми розглянемо другу частину програми, зниження тарифів та інших локальних бар'єрів на шляху міжнародної торгівлі, то з'ясуємо, що Пітт, який проголосив себе учнем Адама Сміта, розпочав рух на користь вільного імпорту, доведений до логічного завершення Пілом, Кобденом та Гладстоном десь посередині дев'ятнадцятого сторіччя; а також, що Сполучені Штати, поекспериментувавши з високими тарифами, від 1832-го по 1860 рік неухильно посувалися в напрямку вільної торгівлі і що Франція Луї-Філіппа та Наполеона III і до-бісмарківська Німеччина обрали той самий курс.

* Митного союзу (нім.).

А потім почався відплив. Демократичний націоналізм, який у Німеччині та в Італії об'єднав велику кількість держав у одну державу, після цього став сприяти дезинтеграції багатонаціональних імперій — Габсбурзької, Оттоманської та Російської. По закінченні Першої світової війни 1914—1918 рр. колишня відкрита для вільної торгівлі територія Дунайської монархії розпалася на кілька держав-наступниць, кожна з яких розпачливо змагалася за економічну автаркію (самодостатність), і водночас на карті з'явилося ще одне сузір'я нових держав, а отже й нових економічних одиниць, затиснутих між обпатраною Німеччиною і обпатраною Росією. Водночас, десь на одне покоління раніше, рух у напрямку вільної торгівлі став завертати назад спочатку в одній країні, потім у іншій, аж поки зворотна хвиля відпливу «меркантилізму» через тривалий проміжок часу не досягла в 1931 р. самої Великобританії.

Причини такої відмови від вільної торгівлі простежуються легко. Вільна торгівля була вигідна Великобританії, коли вона перетворилася на «світову майстерню»; вона була вигідна Штатам — експортерам бавовни, які майже повністю контролювали уряд Сполучених Штатів між 1832 і 1860 рр. З різних причин вона здавалася в той самий час вигідною і для Франції та Німеччини. Але в міру того, як нації одна за одною індустріялізувалися, їм стало вигідно з погляду найближчих локальних інтересів провадити нещадну економічну війну з усіма сусідами-конкурентами, а за наявної системи суверенітету локальних держав хто міг стати їм на заваді?

Кобден та його послідовники припустилися грандіозного прорахунку. Вони мріяли привести всі народи та держави світу до соціальної єдності, накинувши на них нову й безпрецедентно густу павутину світових економічних взаємин, виткану в британському гнізді зусиллями молодого й завзятого індустріалізму. Було б несправедливістю до школи Кобдена охарактеризувати Вікторіанський британський рух за вільну торгівлю як геніальний прояв освіченого егоїстичного інтересу. Той рух був також виявом моральної ідеї і конструктивної міжнародної політики; його найдостойніші представники мали на меті щось більше, аніж зробити Великобританію хазяйкою на світовому ринку. Вони також сподівалися сприяти поступовій еволюції політичного світового порядку, в якому міг би процвітати економічний світовий порядок; створити політичну атмосферу, в якій би обмін товарами та послугами в масштабах усього світу міг би відбуватися в мирі й безпеці — причому безпека дедалі зміцнювалася б і на кожному послідовному етапі підвищувався б життєвий рівень усього людства.

Прорахунок Кобдена був у тому, що він не зміг належно оцінити потенційного впливу демократії та індустріалізму на суперництво локальних держав. Він припустив, що ці велети лежатимуть спокійно в дев'ятнадцятому сторіччі, як лежали вони у вісімнадцятому, аж поки люди-пауки, які вже заходилися ткати світову індустріальну павутину, міцно обплутають їх по руках і ногах. Він покладався на властивості демократії та індустріалізму об'єднувати й умиротворя-

ти, що притаманні їм у тих випадках, коли вони діють вільно і без обмежень, причому демократія сприяє утвердженню братерства, а індустріалізм — співробітництва. Він не врахував тієї можливості, що ці самі сили, пустивши свої «струмені гарячої пари» в старі машини локальних держав, спричинять розриви та світову анархію. Він забув, що євангелія братерства, проповідувана пророками Французької революції, призвела до першої з великих сучасних воєн, розпалених націоналізмом; а може, сподівався, що ця війна стане не тільки першою, а й останньою в своєму роді. Він не усвідомив, що коли навіть дрібні купецькі олігархії вісімнадцятого сторіччя були здатні роздмухувати війни на підтримку не таких уже важливих торговельних операцій предметами розкоші, що лежали за тих часів у основі міжнародного обміну товарами, то й *поготів* демократизовані нації втягнуться в запеклі війни за економічні переваги в добу, коли індустріальна революція перетворила міжнародну торгівлю з обміну предметами розкоші на обмін товарами першої життєвої необхідності.

Одне слово, Манчестерська школа побудувала свою теорію на хибних уявленнях про людську вдачу. Її представники не зрозуміли, що навіть економічний світовий лад не можна побудувати на суто економічних підвалинах. Усупереч своєму наївному ідеалізму, вони не усвідомили, що людина живе «не хлібом єдиним». Такої фатальної помилки не припустилися свого часу Григорій Великий та інші засновники західнохристиянської цивілізації, від яких у кінцевому підсумку запозичила свій ідеалізм вікторіанська Англія. Ці люди, щиро віддані своїй високій і небуденній справі, не ставили, проте, перед собою свідому мету заснувати новий світовий лад. Їхні земні завдання були обмежені більш скромними амбіціями матеріального порядку — допомогти вижити вцілілим від суспільної катастрофи. Економічна будівля, що її спорудили Григорій та його сподвижники, сприймаючи це завдання як обтяжливу і прикру необхідність, мислилася як відверто тимчасова; а проте, споруджуючи її, вони подбали про те, щоб вона опиралася на міцний підмурок релігії, а не на пісок економіки; і завдяки їхнім трудам споруда західного суспільства від самого початку стояла міцно і менше ніж за чотирнадцять століть розбудувалася з маленької хатини, поставленої обіч шляху, у наше сьогоднішнє грандіозне суспільство, величну будівлю, що відкидає свою тінь на весь світ. І якщо навіть для скромної економічної споруди, зведеної папою Григорієм, був потрібен міцний релігійний підмурок, то видається вкрай сумнівним — про це свідчать і всі розглянуті нами факти, — що всеосяжна структура світового ладу, яку ми маємо побудувати сьогодні, може надійно опертися на хиткі підвалини суто економічних інтересів.

Вплив індустріалізму на приватну власність

Приватна власність — це інституція, що звичайно утверджується в тих суспільствах, де нормальним осередком економічної активності є окрема родина або господарство, і в такому суспільстві на ній будується найзадовільніша система управління розподілом матеріального багатства. Але сьогодні вже не окрема родина, не окреме село і навіть не окрема національна держава виступає в ролі осередка економічної діяльності, а все нинішнє покоління людей. З пришествям індустріалізму наша сучасна західна економіка переступила через родинний осередок *de facto* і таким чином переступила й через родинну інституцію приватної власності. Однак на практиці давня інституція залишилася при силі; і за цих обставин зі страшною силою тисне на механізм приватної власності, наділяючи людину-власника великою соціальною силою і водночас поменшуючи його соціальну відповідальність, і внаслідок цих процесів інституція, яка була благодійною в Доіндустріальну Добу, тепер приборала ознак соціального лиха.

За таких обставин наше сьогоднішнє суспільство зіткнулося із завданням пристосувати давню інституцію приватної власності до гармонійних взаємин із новою силою індустріалізму. Метод мирного пристосування полягає в тому, щоб протидіяти несправедливому розподілу приватної власності, якому неминуче сприяє індустріалізм, запровадивши обміркований, раціональний і справедливий контроль та перерозподіл приватної власності через державне управління. Контролюючи ключові галузі виробництва, держава може ставити перепону надмірній владі над життям своїх громадян, яка концентрується в руках тих, хто володіє такими галузями, і пом'якшувати прикрі наслідки зубожіння, надаючи людям соціальну допомогу, що фінансується коштом високого оподаткування багатих. Такий метод має і ту незаперечну соціальну перевагу, що сприяє перетворенню держави з інструменту війни — а саме такою була її головна функція в минулі часи — на установу з розподілу суспільного добра.

Якщо така мирна політика виявиться неадекватною, ми можемо бути певні, що нас спостигне революційна альтернатива у формі якого-небудь комунізму, і приватну власність буде взагалі придушено. Такий вихід уявляється єдиною практичною альтернативою до мирного пристосування, бо несправедливий розподіл приватної власності під тиском індустріалізму стане нестерпним спотворенням, якщо його ефективно не пом'якшити соціальним забезпеченням та високим оподаткуванням. Але, як свідчить російський експеримент, революційні ліки у вигляді комунізму можуть виявитися не менш смертельними, ніж сама хвороба; адже інституція приватної власності так тісно пов'язана з усім, що є найкращого в доіндустріальній суспільній спадщині, що скасування її неминуче призведе до утворення згубного розриву в соціальній традиції нашого західного суспільства.

Вплив демократії на освіту

Однією з найбільших суспільних перемін, пов'язаних із приходом демократії, стало розповсюдження освіти. В прогресивних країнах система обов'язкового загального безкоштовного навчання зробила освіту природженим правом кожної дитини — на відміну від тієї ролі, яку відігравала освіта в Додемократичну Добу, коли вона була монополією привілейованої меншості. Ця нова система освіти стала одним з головних соціальних ідеалів для кожної держави, яка прагне посісти почесне місце в сучасній світовій співдружності націй.

Коли вперше було запроваджено загальну освіту, тодішня ліберальна думка вітала цю подію як триумф справедливості та просвітництва, з якого мала розпочатися нова ера щастя та добробуту для всього людства. Але нині ми бачимо, що ці сподівання не взяли до уваги наявності кількох каменів спотикання на цій широкій дорозі до Золотого Віку, і, як то часто буває, тут виникло кілька непередбачених факторів, що виявилися дуже важливими.

Перший камінь спотикання — неминуче погіршення якості результатів освітнього процесу, коли він стає доступним для «мас» коштом відриву від традиційного культурного підґрунтя. Добрі наміри демократії не мають такої чародійної сили, щоб нагодувати великий натовп однією хлібиною чи рибиною. Нашій інтелектуальній поживі, яка виробляється в масовій кількості, бракує приправ і вітамінів. Другий камінь спотикання — це утилітарний дух, у якому споживаються плоди освіти, коли вони стають доступні кожному. За суспільного режиму, в якому освіту мають змогу одержати лише ті, хто або успадкував право на неї як соціальний привілей, або довів його завдяки своєму винятковому обдаруванню та працелюбності, освіта — це або перла, кинуті свиням, або надзвичайно коштовна перлина, яку охочий придбати її купує коштом усього, що має. Але в жодному з цих випадків вона не є засобом досягнення тієї чи тієї мети, інструментом світських амбіцій чи легковажної втіхи. Можливість використати освіту як засіб розваги для мас — і як засіб добування вигоди для заповзятливих осіб, що беруться постачати розваги, — виникла лише по запровадженні загального початкового навчання; і ця нова можливість призвела до появи третього каменя спотикання, найбільшого. Хліб загальної освіти ще й не долітає до води, як із глибин виринає зграя акул і пожирає дитячий хліб на очах у вихователя. В історії англійської освіти дати говорять самі за себе. Будівля початкової загальної освіти була приблизно вивершена Законом Форстера в 1870 р.; а жовту пресу було винайдено десь років через двадцять по тому — тобто як тільки перша генерація випускників національних шкіл набула достатньої купівельної спроможності — зусиллями безвідповідального генія, який збагнув, що натхнена любов'ю філантропічна освітня праця може приносити воістину царські прибутки володарям газетних імперій.

Ці прикри наслідки впливу демократії на освіту привернули увагу правителів сучасних тоталітарних держав і тих, які розвиваються в напрямку тоталітаризму. Якщо володарі преси можуть добувати мільйони, постачаючи пустими розвагами напівосвічену юрбу, то поважні державні діячі теж можуть черпати з того самого джерела — якщо не гроші, то владу над масами. Сучасні диктатори прибрали газетних магнатів і замість преси, покликаної розважати приватних осіб, впливаючи на їхні найпримітивніші інстинкти, запровадили не менш брутальну й аморальну систему державної пропаганди. Винахідлива й досконала машинерія, створена для масового поневолення напівосвічених умів, що служила для добування приватної вигоди в умовах британського та американського ліберальних режимів, у готовому вигляді потрапила до рук правителів зовсім інших держав, які використали ці ментальні пристосування, підкріплені кінематографом та радіо, для своїх зловісних цілей. Після Норткліфа — Гітлер, хоча Гітлер був не перший у цьому ряду.

Отже в країнах, де було запроваджено демократичну освіту, люди перебувають у постійній небезпеці підпасти під інтелектуальну тиранію або приватних експлуататорів, або державної влади. Якщо ми хочемо врятувати людські душі, єдиний вихід полягає в тому, щоб підняти стандарти масової освіти на рівень, на якому б ті, хто її здобув, стали б невразливі для хай там яких брутальних форм інтелектуальної експлуатації та пропаганди; і навряд чи варто говорити, що це нелегке завдання. На щастя, в нашому сьогодишньому західному світі існують певні незацікавлені й діяльні освітні установи, що взялися за розв'язання цієї проблеми, — такі, як Асоціація робітничої освіти і Британська радіомовна корпорація (Бі-бі-сі) у Великобританії та позауніверситетські осередки діяльності університетів у багатьох країнах.

Вплив італійської ефективності на заальпійські уряди

Досі всі наші приклади ми брали з останніх розділів західної історії. А зараз ми обмежимося тільки тим, що нагадаємо читачеві про вже розглянуту в одному з попередніх розділів цієї історії — й проаналізовану в зв'язку з іншими питаннями — проблему, що виникла внаслідок тиску нової сили на давню інституцію. Ішлося тоді про пошуки шляхів гармонійного пристосування заальпійських феодальних монархій до впливу політичної ефективності, якої на той час досягли міста-держави ренесансної Італії. Найлегшим і найпримітивнішим способом такого пристосування було б перетворити згадувані монархії на тиранії або деспотичні режими, що утвердилися тоді в більшості італійських держав. Значно складніший, але ліпший метод полягав у тому, щоб перетворити станові середньовічні асамблеї в заальпійських королівствах на органи представницько-

го врядування, що стали б не менш ефективними, ніж тодішні деспотичні режими Італії, і водночас забезпечили б у національному масштабі не нижчий ступінь самоуправління, ніж той, який існував, у політичному розумінні принаймні, в італійських містах-державх у їхні найкращі дні.

З уже описаних у іншому контексті причин саме в Англії досягнуто найліпших результатів у такому пристосуванні, а отже Англія стала першопрохідцем або творчою меншиною в наступному періоді західної історії, тобто зіграла ту саму роль, яку Італія виконала значно раніше. За спритних і національно мислячих Тюдорів монархія стала розвиватися в напрямку деспотизму, але за безталанних Стюартів парламент зрівнявся в силі з короною, а потім і вийшов уперед. Навіть за цих умов процес пристосування не обійшовся без двох революцій, які, правда, порівняно з іншими революціями були проведені стримано й помірковано. У Франції деспотична тенденція тривала набагато довше й зайшла значно далі, й у результаті там вибухнула набагато бурхливіша революція, що відкрила період політичної нестабільності, якому досі кінця не видно. В Іспанії та в Німеччині дрейф у напрямку деспотизму тривав до сьогодні, й демократичні супротивні рухи, забарні і маловпорядковані, мусили долати всі ускладнення, розглянуті раніше в цьому розділі.

Вплив Солонової революції на еллінські міста-держави

Італійська політична ефективність, що у вирішальний спосіб вплинула на заальпійські держави західного світу при переході від другого до третього розділу західної історії, мала свій аналог у давньогрецькій історії, коли в сьомому і шостому сторіччях до Р.Х. під тиском мальтузіанської проблеми в деяких містах-державх еллінського світу було досягнуто високого рівня економічної ефективності. Бо ця нова економічна ефективність не обмежилася кордонами Афінської та інших держав, які її породили, а, розповсюджуючись далі, справила великий вплив як на внутрішню, так і на міжнародну політику всього давньогрецького космосу міст-держав.

Ми вже описували цей процес утворення нової економіки, який можна назвати Солоновою революцією. За своєю суттю то був перехід від натурального сільського господарства до виробництва сільськогосподарських продуктів на продаж, супроводжуваний розвитком торгівлі та ремесел. Таке розв'язання економічної проблеми, породженої тиском надміру населення на територію, призвело до виникнення двох нових проблем чисто політичного характеру. По-перше, внаслідок економічної революції виникли нові суспільні класи, міські працівники у сфері торгівлі та промислового виробництва, ремісники та моряки, для яких треба було знайти місце на політичній сцені. По-друге, колишня окремішність міст-держав по-

ступилася економічній взаємозалежності, а коли певна кількість міст-держав стали взаємозалежні економічно, то вони вже ніяк не могли залишитися, без катастрофічних для себе наслідків, у своєму первісному стані політичної ізоляції. Перша з цих проблем нагадує ту, яку вікторіанська Англія розв'язала за допомогою серії реформаторських парламентських законопроектів; друга — ту, яку вона намагалася розв'язати через запровадження вільної торгівлі. Ми розглянемо ці дві проблеми окремо і в тому порядку, в якому їх подали.

У внутрішньому політичному житті еллінських міст-держав визнання нових класів мало своїм наслідком радикальну зміну в базисі політичних союзів. Традиційний базис кровної спорідненості мав поступитися привілеям, заснованим на засадах власності. В Афінах цю зміну запровадили ефективно і досить гладко, через низку конституційних реформ, здійснених між добою Солона і добою Перікла. Відносна гладкість і ефективність цього переходу підтверджується тією незначною роллю, яку зіграли в афінській історії *тирани*; бо в політичній історії цих міст-держав було загальним правилом, що коли котресь починало надто відставати від спільноти-першопрохідця, то виникав *στάτος* (стан революційної класової війни), який долався лише з появою «тирана» або, висловлюючись нашим сучасним жаргоном, запозиченим від Риму, диктатора. В Афінах, як і всюди, диктаторство стало неодмінним етапом у процесі пристосування, але тут тиранія Пісістрата та його синів була не більше як короткою інтерлюдією між реформами Солона та Клісфена.

Інші міста-держави Стародавньої Греції пристосовувалися до нових умов куди менш гармонійно. Корінф пережив період тривалого диктаторства, а в Сіракузах такі періоди повторювалися кілька разів. Фукидід описав на сторінках своєї безсмертної «Історії», які звірства творилися під час *стазису* на Керкірі.

І нарешті розглянемо випадок Риму, не-грецької спільноти, що увійшла до еллінського світу внаслідок географічної експансії еллінської цивілізації протягом 725—525 рр. до Р.Х. Лише після цієї культурної конверсії Рим увійшов у потік економічного та політичного розвитку, типового для еллінського або еллінізованого міста-держави, і потім Рим пройшов крізь усі його етапи з відставанням у часі від відповідних дат у історії Афін приблизно на півтора століття. За це відставання Римові довелося платити високу й гірку ціну, коли настав його *стазис* — період нещадної боротьби між патриціями, які монополізували владу за правом народження, і плебеями, що претендували на неї за правом багатства та своєї численності. Цей римський *стазис*, що тривав від п'ятого до третього сторіччя до Р.Х., доходив до таких крайнощів, що плебс у кількох випадках відокремлювався від *популуса* в прямому географічному розумінні і створив у лоні законної республіки свою плебейську антидержаву — цілком завершену структуру управління зі своїми власними установами, асамблеями та службовцями.

І тільки завдяки зовнішньому тиску римські державні діячі спромоглися в 287 р. до Р.Х. зладнати з цим конституційним безладом, об'єднавши державу й антидержаву у працездатний орган політичного управління; але через півтораєста років тріумфального розвитку римського імперіалізму раптово відкрилося, що розв'язання 287 р. до Р.Х. носило характер нестійкий і тимчасовий. Сира амальгама патриціанських та плебейських інституцій, що лежала в основі римського державного устрою, виявилася таким негодящим інструментом для пристосування до нових політичних та суспільних реальностей, що настала нова фаза *стазису* (131—31 рр. до Р.Х.), гірша за попередню, початок якої ми пов'язуємо з бурхливим і трагічним життєвим шляхом братів Гракхів. Цього разу після ста років самокатування Рим назавжди запхав шию в ярмо диктаторства; а що на той час римська зброя завершила завоювання еллінського світу, то римська *тиранія* в образі режиму Августа та його наступників виконала ще одну важливу функцію — дала еллінському суспільству його світову державу.

Хронічне невміння римлян дати раду своїм внутрішнім проблемам становить разючий контраст із їхнім незрівнянним хистом завоювати чужі землі, утримувати їх та організовувати управління ними; і тут слід відзначити, що афіняни, які не знали собі рівних у вмінні уникати *стазису* у своїй домашній політиці, не менш успішно провалилися у своїх спробах запровадити в п'ятому сторіччі до християнської ери міжнародний порядок, у якому світ уже тоді відчував нагальну потребу, що певною мірою вдалося римлянам на чотириста років пізніше.

Це завдання міжнародного плану, якого Афіни не змогли здійснити, було другою з двох проблем пристосування, висунутих Солоновою революцією. Перешкодою на шляху створення системи міжнародної політичної безпеки, необхідної для успішного розвитку еллінської міжнародної торгівлі, була успадкована політична інституція суверенітету міст-держав. Від початку п'ятого сторіччя до Р.Х. і до самого кінця еллінської політичної історії її можна сформулювати як постійну спробу подолати суверенітет міст-держав, які завжди чинили цій спробі упертий опір. Ще до того як закінчилося п'яте сторіччя, затягість такого опору спричинила кризу еллінської цивілізації, що стала початком її занепаду, і хоча Рим'почасти розв'язав цю проблему, вже було пізно, щоб уберегти еллінське суспільство від неминучого розпаду, що мав закінчитися остаточним і повним крахом. Ідеальним розв'язанням проблеми стало б постійне обмеження суверенітету міст-держав шляхом укладення добровільної угоди між ними. На жаль, найвідоміша з таких спроб, організація Делоського союзу, здійснена Афінами та її егейськими спільниками в процесі переможного контрнаступу проти Персії, була підірвана втручанням традиційної для еллінів *гегемонії*, тобто використання об'єднаних у могутню спілку сил її провідним учасником для власної вигоди. Делоський союз перетворився на Афінську імперію, а Афінська імперія спровокувала Пелопоннеську війну.

Через чотири сторіччя Рим досяг успіху там, де Афіни зазнали невдачі; але лихо, яке накликав афінський імперіалізм на свій маленький світ, годі рівняти з тими катаклізмами, до яких римський імперіалізм привів набагато розширене еллінське та еллінізоване суспільство протягом двох сторіч, які настали після війни з Ганнібалом і передували встановленню миру Августа.

Тиск місцевої роз'єднаності на західну християнську церкву

Якщо еллінське суспільство покотилося до занепаду через невміння вчасно подолати свою традиційну місцеву роз'єднаність, то наше західне суспільство не зуміло — наслідки стануть очевидні лише в майбутньому — зберегти суспільну згуртованість, яка, можливо, була найвартіснішою часткою її первісного набутку. В часи переходу із середньовічного в сучасний період нашої західної історії одним з найпомітніших проявів поточних суспільних перемін було посилення місцевої роз'єднаності. Для людей нашої генерації важко сприймати цю перемену неупереджено з огляду на велике лихо, яке накликала вона на нас уже в нинішній час, коли перетворилася на анахронічний пережиток. Проте ми бачимо, що можна багато чого сказати на користь нашої відмови від середньовічного екуменізму п'ять сторіч тому. Попри всю свою духовну велич, то був привид з минулого, спадщина світової держави еллінського суспільства, і завжди існувала до непристойності разюча суперечність між теоретичною величиною екуменічної ідеї і реальною анархією середньовічною дійсності. Нинішня система місцевої роз'єднаності в усякому разі набагато успішніше здійснює свої менш амбіційні претензії. Та хай там як, а ця нова сила міцно утвердилася на авансцені історії. В політичному плані вона виразила себе в утворенні багатьох суверенних держав; в царині письменства — у виникненні літератур на місцевих говірках; а на ниві релігії вона увійшла в конфлікт із середньовічною західною церквою.

Масштаби цього останнього конфлікту пояснювалися тим фактом, що Церква, досконало організована під папською ієрархією, була головною інституцією, що творила закон. Власне, проблему можна було владнати, і папство, перебуваючи на вершині своєї могутності, здійснило певні кроки в цьому напрямку. Так, зіткнувшись із бажанням парафіян правити службу Богу рідною мовою, а не латиною, римо-католицька церква надала хорватам дозвіл перекласти літургію на свою мову, мабуть, із тієї причини, що в тому прикордонному регіоні Рим змагався за вплив на душі зі своїм суперником — східною православною церквою, яка й на думці не мала вимагати від своїх новонавернених не-грецького походження, щоб вони правили службу Богу грецькою мовою, і виявляла велику політичну великодушність, переклавши свою літургію на багато мов. І знову ж таки у своїх взаєминах із середньовічними попередниками

сучасних суверенних урядів римські папи, хоч і воювали не на життя, а на смерть проти екуменічних зазіхань світських володарів Священної Римської імперії, виявляли набагато більше терпимості до локальних претензій королів Англії, Франції, Кастилії та інших подібних держав на контроль над діяльністю церковних установ у межах своїх кордонів.

Таким чином папський престол аж ніяк не заперечував проти того, щоб віддавати кесарю кесарево в ті часи, коли почали утверджувати свою владу новоявлені локальні кесарі, і за століття перед так званою Реформацією папи йшли на значні поступки світським суверенам, укладаючи з ними угоди про поділ влади над церковною ієрархією, що діяла в межах тієї чи тієї локальної держави. Ця система угод-конкордатів стала непередбаченим наслідком вселенських соборів, що відбулися в першій половині п'ятнадцятого сторіччя в Констанці (1414—1418 рр. по Р.Х.) і в Базелі (1431—1449 рр. по Р.Х.) і своєї головної мети так і не досягли.

Соборний рух був конструктивною спробою нейтралізувати надто велику владу самозваного наступника Христа, якою він до того ж часто безвідповідально зловживав, запровадженням у вселенських масштабах системи церковного парламентаризму, такого самого, який у феодальну добу вже довів свою корисність у локальному масштабі, ставши засобом контролю за діяльністю середньовічних королів. Але папи вороже поставилися до соборного руху, і їхня непримиренність призвела до непоправних наслідків. Вони домоглися успіху в своїх намаганнях придушити соборний рух і, відкинувши таким чином останню нагоду для поступового мирного пристосування, прирекли західне християнство на незавидну долю — бути роздертим бурхливими внутрішніми суперечностями, що утворилися між його давньою екуменічною спадщиною та новими локальними вподобаннями.

В результаті було зібрано трагічний урожай революцій та суспільних спотворень. Серед перших згадаймо лише про насильницький розкол Церкви на кілька ворожих одна одній церков, кожна з яких таврувала іншу як зраду Антихриста, внаслідок чого вибухнув щільний цикл воєн та релігійних гонінь. Серед других можна назвати узурпацію світськими суверенами «священного права», яке спочатку визнавали тільки за папами, «священного права», котре й досі завдає великого лиха західному світові в бридкій формі поганського обожнювання суверенних національних держав. Патріотизм, що його доктор Джонсон досить своєрідно схарактеризував як «останній притулок негідника», а Нерс Кавелл більш стримано проголосив «недостатнім», став у західному світі набагато могутнішою релігією, ніж християнство. В усякому разі годі уявити собі щось суперечніше суті християнського вчення — та й суті всіх інших світових релігій, які знає історія, — ніж доктрина, втілена в цьому страховищі, народженому під тиском місцевої роз'єднаності на західну християнську церкву.

Вплив почуття єдності на релігію

«Вищі релігії», що несуть свою місію всьому людству, з'явилися відносно недавно на сцені людської історії. Звичайно ж, їх не знали в примітивних суспільствах, але більше того: навіть у суспільствах, захоплених процесом цивілізації, вони виникли лише тоді, як кілька цивілізацій уже занепали і подолали чималу відстань на шляху до цілковитого розпаду. У відповідь на виклик, кинутий розпадом цивілізацій, і виникли згадувані релігії вищого порядку. Релігійні інституції цивілізацій, які не мають предків, як і аналогічні інституції примітивних суспільств, міцно поєднані із секулярними установами цих суспільств і не прагнуть від них відірватися. З погляду високої духовності такі релігії явно неадекватні, але вони мають одну важливу негативну перевагу: вони плекають дух «живи й дай жити іншим» між однією релігією та іншою. За таких умов численність богів та релігій у світі вважається очевидним фактом, такою собі супровідною обставиною численності держав та цивілізацій.

В таких соціумах людські душі сліпі до всеосяжності та всемогутності Бога, проте вони вбезпечені від спокуси впасти у гріх нетерпимості у взаєминах із іншими людськими створіннями, які поклоняються Богові, уявляючи його собі в іншій подобі й називаючи іншим ім'ям. Можна вважати однією з іроній людської історії те, що осяяння, яке принесло в релігію поняття єдиного Бога та вселюдського братерства, водночас сприяло нетерпимості та гонінням. Пояснення полягає, звичайно, в тому, що ідея єдності в її застосуванні до релігії надто сильно вражає духовних першопрохідців, уявляючись їм настільки важливою і трансцендентною, що вони готові звернути на будь-який шлях, що обіцяє їм прискорити здійснення їхньої ідеї в життя. І потворні явища нетерпимості та гонінь виставляли свої брудкі пики майже всюди і майже завжди, коли починала проповідуватися релігія вищого порядку. Цей фанатичний гнів спалахнув, коли фараон Ехнатон здійснив свою невдалу спробу нав'язати єгипетському світові своє бачення монотеїзму в чотирнадцятому сторіччі до Різдва Христового. Не менш палкий фанатизм відкидає зловісний відсвіт на виникнення та розвиток юдаїзму. Дикунський осуд будь-якої участі в культових церемоніях споріднених сірійських спільнот є зворотним боком того одухотворення локального культу Єгови в монотеїстичну релігію, яке стало позитивним і високим духовним досягненням єврейських пророків. Та й у історії християнства, як у його внутрішніх розколах, так і в його сутичках із чужими віруваннями, ми бачимо, як цей дух непримиренності опановує маси знову і знову.

Як то впливає з наведених вище фактів, під впливом почуття єдності на релігію можуть виникати духовні спотворення, і пристосувати суспільство до такого впливу можна тільки одним способом — усіляко розвиваючи в людях чесноту терпимості. Очевидним виправдальним мотивом для такої терпимості є визнання того, що

всі релігії здійснюють пошук єдиної духовної істини, і навіть якщо одні з них просунулися на шляху цього пошуку значно далі, ніж інші, і застосовують для цього більш ефективні методи, переслідування «хибної» релігії з боку самозванно «істинної» релігії за самою своєю суттю призводить до суперечності в термінах, оскільки, взявши на себе роль душителя, «істинна» релігія чинить несправедно і порушує власні ж такі моральні засади.

Нам відомий принаймні один випадок з історії, коли пророк однієї з «вищих» релігій заповідав своїм послідовникам плекати терпимість до чужих вірувань. Мухаммед закликав терпимо ставитися до євреїв та християн, які підкорилися секулярній владі ісламу, і він дав цю заповідь, посилаючись на те, що ці дві релігійні громади немусульман, як і самі ж такі мусульмани, були «Людьми Книги». Вельми показово для того духу терпимості, який сповідував первісний іслам, що без прямого розпорядження від самого Пророка таке саме терпиме ставлення було на практиці здійснено і стосовно зороастрійців, які потрапили під владу мусульман.

Період релігійної терпимості, в який увійшло в другій половині сімнадцятого сторіччя західне християнство, мав своїм джерелом набагато цинічніші аргументи. Цю терпимість можна назвати «релігійною» тільки в тому плані, що це була терпимість до релігій; якщо ми ближче придивимося до її мотивів, то з'ясуємо, що ця терпимість була нерелігійного походження. В тому півсторіччі католики і протестанти несподівано перестали воювати між собою, але не тому, що раптом збагнули, який це гріх — нетерпимість, а тому, що зрозуміли: жодна зі сторін не зможе в близькому майбутньому досягти помітної переваги над іншою. Водночас вони, либонь, усвідомили, що їм стало досить байдуже до фундаментальних теологічних засад, які й спричинили колись розкол, аби тішитися, йдучи заради них на жертви. Вони відкинули традиційну чесноту «ентузіазму» (яка етимологічно означає «наповненість духом Божим») і відтоді стали розглядати її як гріх. Саме з такої духовної позиції один англійський єпископ охарактеризував одного англійського місіонера (обидва жили у вісімнадцятому сторіччі) як «жалюгідного ентузіаста».

І все ж терпимість, хай там які мотиви її породжують, — це найефективніші ліки проти фанатизму, що так часто виникає внаслідок впливу почуття єдності на релігію. За її відсутність суспільству доводиться гірко розплачуватися, обираючи між потворними явищами релігійних утисків і революційної ненависті до самої релігії. Таку ненависть виражено в найславетнішому рядку з Лукреція: *Tantum religio potuit suadere malorum* («Стільки лиха змогла накоїти релігія»); у заклик Вольтера *«Ecrasez l'infâme»* («Розчавіть гидоту»); і в словах Гамбетти *«Le cléricalisme, voilà l'ennemi»* («Клерикалізм — ось наш ворог»).

Вплив релігії на кастовий поділ

Переконаність Лукреція та Вольтера в тому, що релігія за самою своєю суттю — зло (і, можливо, найфундаментальніше зло в людському житті), може бути підтверджена фактами з анналів індської та індістської історії, що свідчать про згубний вплив, який, поза всяким сумнівом, справила релігія в житті згаданих цивілізацій, породивши інституцію кастового поділу.

Ця інституція, що являє собою суспільну сегрегацію двох або кількох перемішаних у географічному плані груп людських істот, має тенденцію виникати там і тоді, де одна спільнота поневолює іншу спільноту, не можучи або не бажаючи чи то винищити підкорене плем'я, чи асимілювати його у свій суспільний організм. Наприклад, кастовий поділ було запроваджено в Сполучених Штатах між панівною білою більшістю і чорношкірою меншістю, і в Південній Африці між панівною білою меншістю і негритянською більшістю. На індійському субконтиненті інституція кастового поділу, мабуть, виникла після вторгнення євразійських кочовиків-аріїв у колишні володіння так званої давньоіндійської культури десь у першій половині другого тисячоліття до християнської ери.

Неважно переконатися, що інституція кастового поділу не має істотного зв'язку з релігією. У Сполучених Штатах і в Південній Африці, де негри зреклися своїх предківських релігій і перекинулися у віру своїх поневолювачів-європейців, лінії поділу між різними церквами перетинаються з лініями поділу між расами, хоча чорні та білі члени кожної церкви сегреговані одні від одних у відправах свого релігійного культу так само, як в інших сферах суспільного життя та діяльності. Але у випадку з Індією є підстави вважати, що спочатку каста були розділені на основі приналежності до різних релігій. Проте очевидно, що ця релігійна диференціація значно посилилася, коли індська цивілізація розвинула нахил до релігії, який передала в спадок і своєму нащадкові. Не викликає сумніву також, що вплив релігійності на кастовий поділ надав цій інституції особливо згубного характеру. Кастовий поділ завжди виглядає соціальним спотворенням, та коли його підсилити релігійним тлумаченням і релігійною осятєю, його потворність зростає до страхітливих масштабів.

Якщо ми звернемося до конкретної ситуації в Індії, то там вплив релігії на кастовий поділ сприяв виникненню такого огидного соціального зла, як «недоторканість», і не було жодної ефективної спроби заборонити або навіть трохи пом'якшити «недоторканість» із боку брамінів, священної каста, яка стала церемоніймейстером усієї системи. Потворне явище «недоторканості» існує досі, і навіть революція не змогла завдати йому відчутного удару.

Найдавнішими з відомих нам виступів проти кастового поділу були вчення Махавіри, засновника джайнізму, і Будди — обидва вони проповідували близько 500 р. до Р.Х. І якби або буддизм, або джайнізм зуміли здобути панівне становище в індському світі,

кастовий поділ, мабуть, було б скасовано. Проте події розвивалися інакше, і роль вселенської церкви в останньому періоді індського занепаду та загибелі зіграв індуїзм, вульгарне архаїзоване віровчення, недоладно стулене з дуже давніх і зовсім нових доктрин; і однією з таких найдавніших доктрин-забобонів, якій індуїзм дав нове життя, був кастовий поділ. Не задовольнившись простим запозиченням цього стародавнього лиха, він ще й удосконалив його, й індуїстська цивілізація від самого свого початку була придавлена набагато важчим тягарем кастовості, аніж той, який будь-коли гнітив її предка.

В історії індуїстської цивілізації протести проти кастового поділу призводили до відходу від індуїзму й навірненні до різних чужих релігійних систем. Деякі з цих розколів стали можливі внаслідок діяльності індуїстських реформаторів, що заснували нові церкви, які поєднували в собі очищені версії індуїзму з чужорідними елементами. Наприклад, Нанак (1469—1538 рр. по Р.Х.), засновник сикхізму, запозичив елементи ісламу, а Раммохан Рай (1772—1833 рр. по Р.Х.) створив учення Брахмо самадж із комбінації індуїзму та християнства. Обидві ці системи відкидають поділ на касты. В інших випадках розкольніки повністю струшували порошок індуїзму зі своїх ніг і приєднувалися до ісламу або християнства; і в найбільших масштабах такі навернення відбувалися в регіонах із високим процентом населення, яке належало до нижчих каст або гноблених класів.

Такою була революційна відповідь на потворне явище «недоторканих каст», що виникли внаслідок впливу релігії на інституцію кастового поділу; і мірою того, як народні маси Індії все більше шумують на економічних, інтелектуальних та духовних дріжджах вестернізації, струмочок новонавернених серед людей, що належать до упосліджених каст, поступово перетворюється на бурхливий потік, який спаде лише тоді, коли, всупереч протидії брамінів, ті члени індуїстського суспільства, котрі шанують релігійні та політичні ідеали Махатми Ганді, зуміють пристосувати свою релігійно-політичну систему до сучасних потреб.

Вплив цивілізації на розподіл праці

Ми вже відзначали, що в примітивних суспільствах існує певний розподіл праці, що підтверджується наявністю в них таких спеціалізацій, як ковалі, барди, жерці, знахарі та інші. Але вплив цивілізації на розподіл праці загалом має тенденцію доводити розподіл праці до такого високого ступеня, на якому він не лише поменшує свою соціальну віддачу, а й перетворюється на згубний суспільний фактор; причому він однаковою мірою завдає шкоди і творчій меншості, і нетворчій більшості. Творців він штовхає до езотеризму, а «рядових» до однобічного розвитку.

Езотеризм — це симптом невдачі в діяльності творчих індивідів,

і його можна описати як акцентуацію першого руху в ритмі відхід-і-повернення, що призводить до неможливості завершити процес. Греки з осудом ставилися до тих, хто зазнавав подібної невдачі, називаючи їх словом ἰδιώτης. ἰδιώτης в грецькій мові п'ятого сторіччя до Р.Х. означало людину високих здібностей, яка вчинила злочин проти суспільства, живучи лише собою і для себе, замість застосувати свої таланти на служіння загальному добру; і те, як ставилися до подібної поведінки в Періклових Афінах, добре ілюструється пізнішим розвитком значення згаданого вище слова, адже в сучасних європейських мовах похідне від нього «ідіот» стало означати «недоумок». Але справжніх ἰδιώται у нашому сучасному західному суспільстві треба шукати не в божевільнях. Одна група таких людей, куди входять представники homo sapiens, що деградував у homo esopoticus, постачає суспільству Товкмачів та Горлодербі, так блискуче описаних сатиричним пером Діккенса. Представники другої групи відносять себе до протилежного полюсу, — мовляв, ми діти просвіти, — але по суті підпадають під те саме зневажливе означення; ідеться про інтелектуальних та естетичних снобів та чваньків, які вважають, що їхнє мистецтво існує «лише задля мистецтва», — це такі собі Бантхорни з Джілбертової сатири. Діккенс і Джілберт жили в трохи різний час, і не дивно, що перший змалював людей, які найдужче впадали у вічі в ранній вікторіанській Англії, а другий тих, чий пік активності припав на Пізню Вікторіанську Добу. Вони перебувають на протилежних полюсах, але ж давно помічено, що хоча Північний і Південний полюси нашої планети лежать далеко один від одного, обидва вони терплять від лютих морозів і полярної негоди, тобто мають однакові кліматичні вади.

Залишається розглянути те, що ми назвали однобічністю розвитку, тобто вплив цивілізації на розподіл праці в житті нетворчої більшості.

Соціальна проблема, яка чатує на творця, коли він повертається зі свого «відходу» й поновлює спілкування з масами своїх співвітчизників, — це проблема, як підняти середній рівень безлічі пересічних людських душ до вищого рівня, якого пощастило досягти самому творцеві; і як тільки він береться до цього завдання, то постає перед фактом, що більшість рядових членів суспільства неспроможні жити на цьому вищому рівні всім своїм серцем, і волею, і душею, і силою. В цій ситуації він може відчуті спокусу спробувати пошукати простого виходу, що полягає в підтягуванні якогось одного хисту на вищий рівень, не турбуючись про особистість у цілому. Це означає, виходячи із самого принципу, присилувати людину до однобічного розвитку. Найлегше досягти таких результатів у плані механічної техніки, оскільки з усіх елементів культури найпростіше виокремити і передати її механічні складові. Неважко вивчити на майстерного механіка людину, чия душа в усіх інших її куточках залишається примітивною і варварською. Але інші спроможності можна також спеціалізувати й довести до гіпертро-

фічної досконалості в цей самий спосіб. Критикуючи у своїй «Культурі та Анархії» («Culture and Anarchy», 1860) побожного англійського обивателя неконформістських поглядів, який належить до середнього класу і бабрається у своїй «євреїзованій калюжі», Метью Арнольд твердив, що той спеціалізується в тому, щоб помилково вважає за християнську релігію, водночас нехтуючи інші — «еллінські» — чесноти, втративши які, він уже ніколи не стане гармонійною особистістю.

Ми вже розглядали це явище однобічного розвитку, коли досліджували відгук на виклик гноблення у випадку із соціально скривдженими меншинами. Ми відзначали, що тиранічне позбавлення цих меншин багатьох громадянських прав стимулювало їх процвітати та досягати великих успіхів у тих галузях діяльності, що лишаються для них доступні; і ми чудувалися та захоплювалися, описуючи цілу низку «надпотужних ривків», у яких ці меншини проявили всю незнищенність та могутню життєву снагу людської природи. Водночас не помічати того факту, що декотрі з цих меншин — левантіїці, фанаріоти, вірмени, євреї — мають репутацію певної особистості, себто «вони не такі, як інші люди», будучи у чомусь гірші від загалу, а в чомусь кращі. У нещасливих взаєминах між євреями і не-євреями, що являють собою класичний приклад, не-євреї, гнівно тавруючи поведінку тих своїх братів по расі, яких називають антисемітами, водночас із розгубленістю і збентеженням вимушені погодитися, що існує елемент правдивості в тій карикатурі, яку малює юдофоб на виправдання своїх дикунських поглядів. Серцевина цієї трагедії схована в тому факті, що утиски, які стимулюють гноблену меншину на героїчну відповідь, мають також тенденцію деформувати його людську природу. І те, що має місце у випадку соціально гноблених меншин, вочевидь має місце також у випадку технологічно спеціалізованих більшостей, які ми зараз розглядаємо. Про це не слід забувати, коли ми спостерігаємо, як технологічні науки дедалі більше вторгаються в наші учбові програми, ще недавно такі ліберальні, хай і мало практичні.

Греки п'ятого сторіччя до християнської ери мали окреме слово для позначення цієї однобічності: βαναυσία. Βαναυσία називали людину, чия діяльність була спеціалізована внаслідок концентрації у певній галузі техніки коштом її загального розвитку як суспільної істоти. Галуззю техніки, яку звичайно мали на увазі, вживаючи згаданий вище термін, було якесь ручне або механізоване ремесло, здійснюване задля особистого прибутку. Але еллінська зневага до βαναυσία зайшла дуже далеко і прищепила еллінським умам презирливе ставлення до всіх видів професіоналізму. Уособленням βαναυσία була, скажімо, зосередженість спартанців на військовому ремеслі. Навіть великий державний діяч і рятівник своєї країни не міг уникнути докорів, якщо він не повною мірою знав мистецтво життя.

«У витонченому й культурному товаристві з Фемістокла часто глузували люди так званої гуманітарної освіти [за відсутність зовнішнього блиску], змушуючи його

вдаватися до досить дешевого аргументу, що він, звичайно, не дав би ради музичному інструментові, але якби йому дали в руки малу й занедбану країну, то він знав би, як привести її до могутності й слави»¹.

У протилежність цьому — можна сказати, досить-таки м'якому — прикладові βαλαυσία ми можемо подати картину Відня в золоту еру Гайдна, Моцарта та Бетховена, коли, за свідченням сучасників, і імператор Габсбурзької династії, і його канцлер, обидва мали звичай у години перепочинку брати участь у виступах струнних квартетів.

Ця еллінська чутливість до небезпек βαλαυσία виражена також у інституціях, запроваджених іншими суспільствами. Наприклад, суспільна функція єврейської суботи та християнської неділі полягає в тому, щоб надати людині, змученій і засмиканій професійною спеціалізацією, за допомогою якої вона заробляла собі на прожиток протягом шістьох днів поспіль, змогу згадати на сьомий день про свого Творця і пожити життям досконалої людської душі. І не випадково, що в Англії всілякі організовані ігри та інші види спорту надзвичайно зросли в популярності з бурхливим розвитком індустріалізму; бо спорт — це свідомо спроба врівноважити руйнівну для духовного життя спеціалізацію, яку приніс із собою неминучий за індустріалізму розподіл праці.

На жаль, ця спроба пристосувати життя до індустріалізму через спорт почасти зазнала невдачі, бо дух і ритм індустріалізму заповнив та заразив і сам спорт. У сьогоднішньому західному світі професійні атлети, значно вужче спеціалізовані і значно вище оплачувані, ніж хай там які інженерно-технічні працівники промисловості, являють собою страхітливі приклади βαλαυσία в її апогеї. Автор цього дослідження пригадує два футбольні стадіони в університетських містечках Сполучених Штатів, які він бачив, коли відвідував там своїх колег. Один із них був весь затоплений яскравим світлом, щоб на ньому можна було виготовляти футболістів і вдень і вночі, зміну за зміною. Над другим нависав величезний дах, щоб гра могла відбуватися там за будь-якої погоди. Мені сказали, що то найбільший дах у всьому світі, і його спорудження обійшлося в нечувану суму. Навколо поля стояли ліжка, де могли перепочити виснажені або поранені воїни. В обох тих американських містечках я з'ясував, що футболісти склали мізерну частку від усієї кількості студентів; і мені також сказали, що ці хлопці готуються до тяжких випробувань у тому чи тому матчі з не меншим страхом і напругою, ніж їхні старші брати готувалися в 1918 році відбивати атаку ворога. Правду кажучи, той англосаксонський футбол анітрохи не нагадував спортивну гру.

Аналогічно розвивалися події і в історії еллінського світу, коли аристократів-аматорів, чії атлетичні перемоги оспівано в Піндаро-

¹ Plutarch. Life of Themistocles, ch. II.

вих одах, замінили командами професіоналів. Так само й театральні вистави, які готувала в посталександрову добу від Парфії до Іспанії Διονύσου Τεχνίται (компанія «Об'єднані Митці»), відрізнялися від вистав у театрі Діоніса в Афінах не менше, ніж відрізняються реву в мюзик-холі від середньовічної містерії.

Не дивно, що філософи, бачачи, який упертий опір чинять потворні соціальні явища всіляким спробам пристосувати їх до вимог гармонійного суспільного розвитку, плекали і плекають революційні плани, покликані змести ці спотворення з історичної сцени. Платон що писав свої твори в першому поколінні еллінського занепаду, намагається викоринити βαυαρσία, помістивши свою Утопію у внутрішньому материковому регіоні, недоступному для морської торгівлі, а тому мало придатному для хай там якої економічної активності, крім сільськогосподарського виробництва для власних потреб. Томас Джефферсон, батько американського ідеалізму, який, на жаль, збився на манівці, плекає цю саму мрію вже на початку дев'ятнадцятого сторіччя. «Якби я міг провести свої задуми в життя, — пише він, — я рекомендував би Сполученим Штатам не займатися ні торгівлею, ні морським судноплавством, а у своєму ставленні до Європи брати приклад з Китаю»¹. (Китай закритий свої порти для європейської торгівлі, аж поки британці силою зброї примусили його відчинити їх у 1840 р.). І Семюел Батлер уявляє собі, як його єдинці умисне й систематично руйнують свої машини, переконані, що тільки так вони зможуть уникнути поневолення ними.

Вплив цивілізації на мімезис

Переорієнтація мімезису від старійшин на першопрохідців є, як ми вже переконалися, тією зміною в його напрямку, яка супроводжує процес перетворення примітивного суспільства на цивілізацію; мета такої переорієнтації — підняти нетворчу масу на вищий рівень, якого досягли першопрохідці. Та оскільки таке звернення до мімезису є спрощеним варіантом, «дешевим сурогатом» реального суспільного розвитку, досягнута мета часто виявляється ілюзорною. Насправді маси не дістають змоги увійти до «спілки святих». Надто часто природна примітивна людина, homo integer antiquae virtutis*, перетворюється на нікчемну й низькопробну «людину з вулиці», homo vulgaris Northcliffii** або homo demoticus Cleonis***. Під впливом цивілізації на мімезис у цьому випадку утворюється псевдоосвічена міська юрба, що в багатьох відношеннях поступається

¹ Процитовано Вудвордом В. Е.: A New American History, p. 260.

* Цілісна людина — уособлення стародавніх чеснот (латин.).

** Простолюдина Норткліффа (латин.). Норткліфф (1865—1922) — відомий англійський газетний магат.

*** Людина з народу Клеоноподібна (латин.). Клеон — афінський демагог, часто висміюваний Арістофаном.

своїм первісним предкам. Арістофан побив Клеона зброєю глузувань на античній сцені, але поза сценою переміг Клеон. Клеоноподібна «вулична людина», чия поява на сцені еллінської історії перед кінцем п'ятого сторіччя до християнської ери стала одним з непомільних симптомів суспільного занепаду, кінець кінцем спасла свою душу, рішуче відкинувши культуру, яка не погамувала її духовного голоду, оскільки ця людина змогла лише натоптати собі черево лушпинням з її плодів. Як духовно пробуджена дитина відколеного пролетаріату вона зрештою знайшла своє спасіння, відкривши для себе релігію вищого порядку.

Можливо, цих прикладів достатньо для ілюстрації ролі, яку відіграє в занепаді цивілізації невіддатливість давніх інституцій до дії нових соціальних сил — або, висловлюючись мовою Біблії, непридатність старих бурдюків для зберігання молодого вина.

§ 3. ПОМСТА ТВОРЧОГО ДАРУ: ОБОЖНЕННЯ ЕФЕМЕРНОГО «Я»

Переміна ролей

Ми вже трохи дослідили два аспекти того браку самовизначення, що є, як нам здається, безпосередньою причиною занепаду цивілізації. Ми розглянули механічність мімезису і невіддатливість інституцій. Мабуть, доцільно буде завершити цю частину наших студій аналізом досить очевидного явища, яке ми назвемо «помстою творчого дару».

Коли йдеться про творчі відгуки на два або більше послідовні виклики, то легко зауважити, що, як правило, вони ніколи не надходять від однієї і тієї самої меншини. Найчастіше та частина суспільства, яка найбільше відзначилася в разі одного виклику, зазнає очевидної невдачі у спробах дати раду наступному. Ця прикра, але, безперечно, природна мінливість людської фортуни є одним з домінантних *мотивів* аттичної драми, й Арістотель піддає її науковому аналізу в своїй «Поетиці», користуючись для цього терміном *περιπέτεια*, або «переміна ролей». Це також одна з головних тем Нового Заповіту. В драмі Нового Заповіту Христос, чие богоявлення на Землі є здійсненням месіанської надії єврейства, проте, не був визнаний школою книжників та фарисеїв, які лише кілька поколінь тому йшли на чолі свого народу в його героїчній боротьбі проти триумфального поступу еллінізації. Проникливість і висока порядність, які поставили книжників і фарисеїв на чолі свого народу під час тієї першої кризи, покинули їх у кризі куди важливішій, і ті євреї, котрі відповіли на заклик Спасителя, були «митарі та блудниці». Сам Месія прийшов з «Галілеї поганської», і найславетнішим з його апостолів став єврей із Тарса, ідоловірського еллінізованого міста, що стояло за традиційним обрієм Краю Обіцяного. Якщо на драму подивитися під трохи іншим кутом зору і перенести її на

значно більшу сцену, роль фарисеїв — як про те сказано в Четвертій Євангелії — можна приписати євреям як народові, а роль митарів та блудниць — язичникам, що сприйняли вчення святого Павла, відкинуте євреями.

Цей самий *мотив* «переміни ролей» є темою багатьох притч та побічних пригод у євангельській історії. Він лежить у основі притч про багатого й Лазаря, про фарисея і митаря, про милосердного самарянина, протиставленого священникові й левиту, і про блудного сина, протиставленого його респектабельному старшому братові; ці самі теми зринають у розповідях про зустрічі Ісуса з римським сотником та з сірофінікіянкою. Якщо ми розглянемо Старий і Новий Заповіти у одному контексті, ми виявимо, що описана в Старому Заповіті драма Ісава, який продав своє перворідство Якову, повторюється з «переміною ролей» у Новому Заповіті, де нащадки Якова у свою чергу зрікаються свого перворідства, відмовившись від Христа. Згадуваний *мотив* постійно зринає у висловлюваннях Христа: «Хто-бо підноситься, буде понижений»; «І багато хто з перших останніми стануть, а останні — першими»; «Коли не навернетесь і не станете, як ті діти, — не ввійдете в Царство Небесне». І, розтлумачуючи мету своєї місії, він промовляє вірш, узятий із сто вісімнадцятого псалма: «Камінь, що його будівничі відкинули, — той наріжним став каменем».

Ця сама ідея проходить крізь усі великі твори давньогрецької літератури і в загальному вигляді виражається у ф'ормулі ὑβρις — ἄτη («гордість віщує падіння»). Геродот підкреслює, що цю тезу особливо яскраво ілюструють життєві долі Ксеркса, Креза і Полікрата. Власне, тема всіх його «Історій» — це гордий злет і падіння імперії Ахеменідів. А Фулідід, що писав на одну генерацію пізніше й дотримувався набагато об'єктивнішого й «науковішого» методу, зображує куди переконливіше, бо йому була чужа відверта тенденційність «батька історії», гордий злет і падіння Афін. Думаю, немає потреби нагадувати читачеві про улюблені теми аттичної трагедії, відбиті в образах Есхілового Агамемнона, Софоклових Едіпа і Аякса або Евріпідового Пенфея. Один поет, що жив у часи занепаду й загибелі давньокитайської цивілізації, виражає цю саму ідею:

Хто спинається навшпиньки, той стоїть нетвердо;

Не той іде найшвидше, у кого найширші кроки...

Хто любить хвалитися, той ні в чому не знатиме успіху;

Хто пишається своєю працею, той не зробить нічого тривкого¹.

Така помста творчого дару; і якщо сюжет цієї трагедії справді дуже поширений у реальному житті — тобто якщо успіх на одному історичному етапі обертається проти свого творця на етапі наступному, перешкоджаючи йому знову зіграти творчу роль, а отже шанси завжди будуть проти фаворита і на користь «темної конячки», — тоді очевидно, що ми відкрили дуже могутню силу, яка спричиняє занепад цивілізацій. Неважко переконатися, що ця «помста за

¹ Tao-te King, Ch. 24 (translation by Waley A. in «The Way and its Power»).

творчий дар» може призводити до суспільного занепаду двома різними способами. З одного боку, вона поменшує число можливих кандидатів на роль творця перед лицем того чи того можливого виклику, бо відсікає тих, хто успішно відповів на останній виклик. З другого боку, подібна дискваліфікація тих, хто зіграв роль творця в попередньому поколінні, приведе цих колишніх творців у перші лави опозиції до тих людей, які зуміють дати успішний відгук на новий виклик; а ці колишні творці, з огляду на свою давнішу творчу діяльність, посідатимуть тепер ключові позиції зодо сили і впливу на суспільство, до якого вони належать разом із новими творцями. За таких обставин вони вже не допомагатимуть суспільству посуватися вперед; навпаки, вони «сушитимуть весла».

Звичайно, «сушіння весел» можна описати як пасивну поступку помсті творчого дару, однак негативний характер цього ментального стану не свідчить про відсутність моральної вини. Непояснена пасивність у сучасному походить від цілком поясненої закоханості в минуле, і ця закоханість є гріхом ідолопоклоніння. Бо ідолопоклоніння можна визначити як сліпе в інтелектуальному і моральному плані вшанування створеного замість ушанування Творця. Воно може прийняти форму поклоніння власній персоні або суспільству в певній скороминушій фазі безперервного руху від виклику до відгуку й до наступного виклику, в чому полягає суть процесу життя; може воно проявитися і в обмеженій формі обоження певної інституції або техніки, які колись стали суб'єктові в добрій пригоді. Нам буде зручно розглянути ці різні форми ідолопоклоніння окремо, і ми почнемо з поклоніння собі самому, оскільки саме цей випадок надасть нам найяскравіші ілюстрації гріха, який ми хочемо дослідити. Якщо й справді

Люди здатні по сходах мертвого «я»
До високого змісту піднятися¹,—

тоді ідолопоклонник, який робить ту помилку, що дивиться на власне мертве «я» не як на сходи, а як на п'єдестал, сховається від життя не менш надійно, ніж чернець-пустельник, що усамітнюється від суспільства, оселяючись на вершині стовпа.

Сподіваюся, ми достатньо підготували ґрунт для кількох історичних ілюстрацій на розглядувану тему.

Єврейство

Найгорезвіснішим історичним прикладом такого обоження ефемерного «я» можна вважати помилку євреїв, описану в Новому Заповіті. В один з періодів своєї історії, що почався в часи дитинства сирійської цивілізації і досяг найвищого розквіту в Добу Пророків,

¹ Теннісон. In memoriam*.

* В пам'ять (латин.).

народ Ізраїлю та Юдеї вивищувався на голову й плечі над своїми сусідами — іншими народами сирійського світу — завдяки тому, що зміг піднятися до монотеїстичного уявлення про Бога. Чудово усвідомлюючи свою неоціненну духовну перевагу і слушно пишаючись нею, євреї несвідомо скотилися до обожнення цього славного, але скороминущого етапу в своєму духовному розвитку. Вони справді були обдаровані незвичайним духовним прозрінням; але, відкривши істину, яка була абсолютна й вічна, вони дозволили полонити себе відносній і тимчасовій напівістині. Вони переконали себе, нібито, відкривши Єдиного Правдивого Бога, Ізраїль тим самим відкрив себе як богообраний народ; і ця напівістина спокусила їх учинити фатальну помилку й сприйняти моментальне духовне осяяння, якого вони досягли напруженою працею, як привілей, дарований їм Богом у його вічному заповіті. Самозамилувані своїм талантом, який вони позбавили творчої снаги, ховаючи його від життя, вони відкинули ще дорожчий скарб, який запропонував їм Бог із пришестям Ісуса Назарянина.

Афіни

Якщо Ізраїль став жертвою помсти творчого дару, обожнивши себе як «обраний народ», то Афіни стали жертвою тієї самої помсти, обожнивши себе як «школу для Еллади». Ми вже бачили, як Афіни здобули скороминуще право на цей славний титул своїми досягненнями в період між добою Солона і добою Перікла; але недосконалість афінських досягнень була або мала бути підкреслена вже тим фактом, за якої нагоди назвав своє рідне місто цими високими словами його знаменитий син. Перікл пустив славетну фразу в житті, виступаючи з надгробною промовою, яку, згідно з Фуکیدідом, він виголосив на честь афінян, загиблих протягом першого року війни, що стала зовнішнім і очевидним проявом внутрішнього та духовного занепаду в житті елліністичного суспільства в цілому й у житті Афін зокрема. Та фатальна війна вибухнула тому, що одна з проблем, поставлених економічною революцією Солоні, — проблема створення еллінського політичного світового порядку — виявилася не до снаги Афінам п'ятого сторіччя з їхніми хисткими моральними підвалинами. Восний розгром Афін, у 404 р. до Р.Х. і ще серйозніша моральна поразка, якої відновлена афінська демократія завдала самій собі через п'ять років юридично оформленим убивством Сократа, спонукали Платона в наступному поколінні піддати категоричному осудові й Періклові Афіни, й усі їхні здобутки. Але Платонів почасти роздратований, а почасти афектований жест не справив враження на його співвітчизників; і епігони афінських першовідкривачів, які перетворили своє місто на «школу для Еллади», спробували утвердити своє право на втрачений титул за допомогою негодящого методу: вони не захотіли нічого навчитися, і тому їхня політика була непослідовною й нікчемною як у добу маке-

донського панування, так і далі, аж до прикрого фіналу афінської історії, коли Афіни перетворилися на глухе й застійне провінційне містечко Римської імперії.

Тому, коли над колишніми містами-державами еллінського світу засяяв світанок нової культури, то сім'я впало на родючий ґрунт не в Афінах. Розповідь про зустріч апостола Павла з афінянами, наведена в «Діяннях святих апостолів», показує, що посланець, покликаний нести Христову істину поганам, добре відчував «академічний характер» атмосфери цього міста, що на той час було своєрідним Оксфордом еллінського світу, і, звертаючись до «професорів» у ареопазі, він зробив усе можливе, щоб подати свій предмет під кутом зору, звичним для цієї своєрідної публіки. Проте Святе Письмо дає зрозуміти, що його проповідь у Афінах не мала успіху, і хоча згодом Павло визнав за потрібне направити свої «Послання» багатьом церквам, що їх він заснував у грецьких містах, він ніколи, наскільки нам відомо, не намагався повернути письмово цих афінян, які лишилися глухі до його усної проповіді.

Італія

Якщо Афіни п'ятого сторіччя до Р.Х. навряд чи мали слушні підстави претендувати на роль «школи для Еллади», то таким титулом сучасний західний світ міг би з повним правом нагородити міста-держави Північної Італії за їхні здобутки в епоху Відродження. Оглядаючи історію нашого західного суспільства за чотириста років, від кінця п'ятнадцятого сторіччя до кінця дев'ятнадцятого, ми легко переконаємося, що його сучасна економічна та політична ефективність, як і його естетична та інтелектуальна культура, явно італійського походження. Всі сучасні процеси в історії західного світу були запущені в рух у Італії і дійшли до нас із промінням італійської культури попередньої доби. Власне, цей період західної історії можна було б назвати «італістичною добою» по аналогії з так званою «елліністичною добою» еллінської історії, протягом якої культура Афін п'ятого сторіччя поширилася, йдучи слідами Александрових армій від берегів Середземного моря до найдаальших сухопутних кордонів підкореної Імперії Ахеменідів¹. Проте й тут ми маємо справу з тим самим парадоксом: бо, як і Афіни, що з плином часу грали все нікчемнішу роль у історії елліністичного світу, так

¹ Було б значно точніше застосувати термін «аттістичний», а не традиційне означення «елліністичний» до історичного періоду завдовжки в три сторіччя, які лежать між знищенням Імперії Ахеменідів Александром Великим і запровадженням Рах Ротана (Римського Миру) Августом. Як показав Едвін Бівен, епітет «елліністичний» більше пасує не до якогось розділу в історії еллінської цивілізації, а до загального характеру двох цивілізацій, що виступають як дочірні у відношенні до еллінського суспільства і в термінології даного дослідження мають назви західної та православно-християнської.

і Італія в сучасну добу зробила значно менший внесок у досягнення західного суспільства, ніж її заальпійські учні.

Відносна стерильність Італії в сучасну добу проявилася в усіх середньовічних вогнищах та домівках італійської культури — у Флоренції, у Венеції, в Мілані, в Сієні, в Болоньї, в Падуї; а дальший розвиток подій у кінці цього сучасного періоду, можливо, ще показовіший. Перед завершенням цього розділу заальпійські нації набули такого досвіду й знань, що стали спроможні повернути те, що вони заборгували середньовічній Італії. На зламі вісімнадцятого й дев'ятнадцятого сторіч відбулася нова культурна інтервенція через Альпи, цього разу у зворотному напрямку; і цей вплив заальпійської культури в Італію став головною причиною італійського руху Рисорджименто.

Першим потужним політичним стимулом, який Італія дістала з протилежного боку Альп, було її тимчасове приєднання до Наполеонівської імперії. Першим відчутним економічним стимулом стало поновлення торговельного шляху через Середземне море в Індію, що передувало побудові Суецького каналу і відбулося непрямо внаслідок Наполеонового походу в Єгипет. Ці заальпійські стимули, звичайно, справили повний ефект лише після того, як увійшли в безпосередній контакт із творчими силами Італії; але італійські творчі сили, завдяки яким було зібрано багатий урожай Рисорджименто, не виникли на жодному з тих ґрунтів, які вже колись давали врожай у часи бурхливого розвитку середньовічної італійської культури.

В економічній галузі, наприклад, першим італійським портом, що увійшов до паю в сучасній західній морській торгівлі, не стали ні Венеція, ні Генуя, ні Піза, а Ліворно — післяренесансне утворення Великих герцогів Тоскани, що оселили там таємних євреїв — утікачів з Іспанії та Португалії. Хоча Ліворно було розташоване лише за кілька миль від Пізи, його процвітання було створене невгамовними переселенцями з протилежного середземноморського берега, а не ледачими нащадками середньовічних пізанських мореплавців.

У політичній сфері об'єднання Італії слід приписати зусиллям князівства, створеного спочатку на заальпійських землях, яке до одинадцятого сторіччя не мало жодного клаптика території з італійського боку Альп, окрім франкомовного регіону Валле-д'Аоста. Центр ваги володінь Савойського дому був перенесений на італійську територію, по другий бік Альп, лише після того, як воля італійських міст-держав і геній італійського Відродження відійшли в минуле, і жодне італійське місто, яке мало першорядне значення у велику добу, не увійшло до володінь короля Сардинії, як стали називати тепер правителів територій, підлеглих Савойській династії, аж до здобуття Генуї по завершенні наполеонівських війн. Савойярський етос у ті часи був ще настільки чужий традиціям міст-держав, що генуезці насилу терпіли владу над собою Його Сардинської Величності до самого 1848 року, коли династія здобула собі прихильників у всіх частинах Апеннінського півострова, після того як очолила рух за національну незалежність Італії.

В 1848 році австрійському режимові в Ломбардії та Венеції загрозували водночас інвазія П'ємонту та повстання у Венеції, в Мілані та інших італійських містах, що входили до складу австрійських провінцій; і цікаво буде поміркувати над різницею в історичній значущості цих двох антиавстрійських рухів, що відбувалися водночас і офіційно вважаються силами, які діяли на користь справі італійського визволення. Немає жодних підстав сумніватися, що повстання у Венеції та Мілані справді мали на меті здобути для Італії свободу; але видіння свободи, що їх надихало, було пробуджене спогадом про середньовічне минуле. По суті, ті міста просто поновили свою середньовічну боротьбу проти Гогенштауфенів. Порівняно до їхніх невдач, що були, безсумнівно, героїчними, воєнні дії п'ємонтців у 1848—1849 рр. виглядали вкрай непривабливо, і безвідповідальне порушення розважливого замирення було покаране ганебною поразкою біля Новари. Але ця п'ємонтська ганьба принесла Італії набагато більше користі, ніж героїчна оборона Венеції та Мілана; бо п'ємонтське військо вижило, щоб здобути переконливий реванш (спираючись на солідну допомогу французів) через десять років під Маджентою, і новомодна, скроєна на англійський зразок парламентська конституція, дарована своїм підданам королем Карлом Альбертом у 1848 році, в 1860 році стала конституцією об'єднаної Італії. З другого боку, героїчні подвиги, здійснені Міланом та Венецією 1848 року, не повторилися; надалі ці стародавні міста не ремствуючи терпіли поновлене австрійське ярмо і чекали, поки надійде остаточне визволення внаслідок успіхів п'ємонтської зброї та дипломатії.

Пояснити такий контраст, мабуть, можна тим, що венеційський та міланський подвиги 1848 року були приречені на поразку, бо рудийною духовною силою, яка стояла за ними, був не сучасний націоналізм, а обожнення їхніх власних мертвих «я» як середньовічних міст-держав. Венеціанці дев'ятнадцятого сторіччя, які відповіли на заклик Маніна в 1848 році, воювали лише за Венецію; вони прагнули відновити давно мертву Венеціанську республіку, а не зробити внесок у створення об'єднаної Італії. П'ємонтці, з другого боку, не прагнули обожнити своє давно мертве ефемерне «я», бо в їхньому минулому не знайшлося такого «я», яке можна було б обожнити.

Ця різниця особливо яскраво відбивається в контрасті між Маніном і Кавуром. Манін був непомільним венеціанцем, і він почував би себе як дома у чотирнадцятому сторіччі. Кавур з його рідною французькою мовою та вікторіанською зовнішністю почував би себе в італійському місті-державі чотирнадцятого сторіччя не менш чужим, ніж почували б себе там його заальпійські сучасники Піл і Тьер, тоді як він цілком міг би застосувати свої таланти в парламентській політиці та демократії, а свої капітали — в поставленому на наукові підвалини сільському господарстві або в будівництві залізниць, якби долі заманулося зробити його землевласником у Англії або у Франції дев'ятнадцятого сторіччя, а не в Італії дев'ятнадцятого сторіччя.

Вищенаведені факти незаперечно свідчать, що роль, яку зіграло в італійському Рісорджименто повстання 1848—1849 рр., була істотно негативною, а його поразка стала важливим і, по суті, необхідним вступом до успіхів 1859—1870 рр. У 1848 р. давні кумири середньовічного Мілана та середньовічної Венеції були вже такі обшарпані та спотворені, що нарешті втратили фатальну владу над душами своїх шанувальників; і це запізніле прощання з чіпким минулим розчистило ґрунт для конструктивного лідерства однієї італійської держави, над якою не тяжіло жодних спогадів про середньовічну славу.

Південна Кароліна

Якщо ми розширимо обрії нашого дослідження й від Старого Світу перекинемося в Новий, то знайдемо там яскраву ілюстрацію того, як проявила себе помста творчого дару в історії Сполучених Штатів. Провівши порівняльне дослідження післявоєнної історії кількох штатів Старого Півдня, що входили до Конфедерації в Громадянській війні 1861—1865 рр. і разом з військом Конфедерації зазнали поразки, ми зауважимо помітну різницю в тому, наскільки їм пощастило оговтатися після цієї спільної для всіх катастрофи; і ми відзначимо, що ця різниця обернено пропорційна не менш помітній різниці між тими самими штатами, яку можна було спостерігати в період до Громадянської війни.

Чужоземний спостерігач, який відвідував Старий Південь у п'ятій декаді двадцятого сторіччя, безперечно, вказав би на Вірджинію та Південну Кароліну як на такі, де годі було помітити найменші ознаки відродження чи бодай надії на подальший успішний розвиток; і він би вкрай здивувався, побачивши, що наслідки катастрофи, хай там якої грандіозної, зберігаються протягом такого тривалого періоду. В цих двох штатах спогад про той суспільний катаклізм настільки свіжий у нашому поколінні, ніби трагедія сталася тільки вчора; і слово «війна» досі означає Громадянську війну в устах багатьох жителів Вірджинії та Південної Кароліни, хоча відтоді відбулося ще дві страхітливі війни. В нашому двадцятому сторіччі американські штати Вірджинія і Південна Кароліна справляють гнітюче враження країни, що живе під чарами, які зупинили для неї час. Це враження тільки посилиться внаслідок різючого контрасту, після того як ми відвідаємо сусідній штат, що лежить між ними. В Північній Кароліні подорожній знайде найсучаснішу промисловість, університети, що повиростали тут як гриби після дощу, і той дух ділової завповзятливості та енергії, що його ми звикли отожнювати з північними «янкі». Він також виявить, що, крім своїх діяльних та щасних промисловців, Північна Кароліна подарувала Сполученим Штатам видатних державців масштабу Уолтера Пейджа.

Де шукати пояснення тому факту, що в Північній Кароліні життя

бує весняним квітом, тоді як життя її сусідів досі скніє, пригнічене нескінченною « зимою їхніх тривог » та розчарувань? Якщо в пошуках відповіді ми звернемося до минулого, наше збентеження тільки посиляться, адже там ми виявимо, що Північна Кароліна до самої Громадянської війни в соціальному плані була вкрай відсталою, на відміну від тих же таки Південної Кароліни та Вірджинії. Адже на протязі перших сорока років існування Американського Союзу Вірджинія була, безперечно, провідним штатом, давши своїй країні чотирьох із п'яти перших президентів, а також Джона Маршалла, який, більше, ніж хай там хто, зумів пристосувати двозначності, що ними ряснів « клапоть паперу », затверджений Філадельфійським конвентом, до реалій американського життя. І якщо після 1825 року Вірджинія відстала, то Південна Кароліна, під проводом Келхауна, повела за собою Південні Штати тим курсом, на якому вони зазнали катастрофи під час Громадянської війни. В ті часи про Північну Кароліну мало хто чув. Вона мала вбогі ґрунти і жодного порту. Її зубожілих дрібних фермерів, які походили здебільшого від іммігрантів-скватерів, що не змогли досягти нічого путнього ані у Вірджинії, ані у Південній Кароліні, годі було рівняти з вірджинськими сквайрами або південнокаролінськими бавовняними плантаторами.

Давні невдачі Північної Кароліни порівняно з сусідами пояснити легко. Але чому потім вони занепали, а вона домоглася успіху? Пояснення в тому, що Північна Кароліна, як і П'ємонт, не була пригнічена обожненням свого минулого, яке ніколи не було славетним; вона мало втратила внаслідок поразки у Громадянській війні, бо що було їй втрачати? Й оскільки вона впала з незначної височини, їй було легше очуняти після удару.

Нове світло на давні проблеми

Ці приклади помсти творчого дару показують у новому світлі явище, яке привернуло нашу увагу в одній з попередніх частин цього дослідження і яке ми назвали « стимулом нової землі »; бо це явище знову виринуло на поверхню в щойно наведених нами прикладах: галілеяни та язичники супроти юдеїв, П'ємонт супроти Мілана та Венеції і Північна Кароліна супроти своїх двох сусідів — північного і південного; а якби ми продовжили цей самий пошук у випадку Афін, ми могли б показати, що не в Аттиці, а в Ахеї греки третього та другого сторіч до християнської ери найближче підійшли до розв'язання своєї нерозв'язної проблеми об'єднання міст-держав у федерацію в марній спробі вибороти свою незалежність супроти велетенських супердержав, які утворилися на околицях еллінського світу. Тепер ми бачимо, що надзвичайно сприятливий вплив нової землі не завжди й не цілком можна пояснити стимулом випробувань, пов'язаних із обробіткою цілини. Існує не лише позитивна, а й негативна причина того, чому нова земля виявляється такою сприятливою, а саме: вона вільна від прокляття незнищених і давно некорисних традицій та спогадів.

Ми можемо тепер зрозуміти також, у чому причина іншого соціального явища, — тенденції, за якою творча меншість вироджується в панівну меншість, — що його ми виділили раніше в цьому дослідженні як дуже важливий симптом соціального занепаду та розпаду. Хоча творча меншість, звичайно ж, не приречена заздалегідь відбути цю зміну на гірше, творець тяжіє до такого варіанту за самою суттю свого творчого дару. Талант, який спочатку допомагає успішно відгукнутися на той чи той виклик, у свою чергу перетворюється на новий і грізний виклик, спрямований на ту саму особу, яка ним володіє й одного разу вже знайшла йому успішне застосування.

§ 4. ПОМСТА ТВОРЧОГО ДАРУ: ОБОЖНЕННЯ ЕФЕМЕРНОЇ ІНСТИТУЦІЇ

Еллінське місто-держава

Розглядаючи роль, яку зіграло в занепаді та в розпаді еллінського суспільства обожнення цієї інституції — також дивовижно ефективною в своїх межах, але, як і всі людські утворення, ефемерної, — ми повинні розрізнити дві неоднакові ситуації, в яких цей ідол ставав каменем спотикання на шляху розв'язок тієї чи тієї соціальної проблеми.

Проблема давніша й серйозніша — це та, яку ми вже проаналізували в іншому контексті, а тому не станемо багато говорити про неї тут. Подія, яку ми назвали економічною революцією Солона, вимагала для свого успішного завершення певного федеративного об'єднання еллінського світу. Афіньська спроба здійснити цю задачу не призвела до успіху і спричинила процес, що, згідно з нашим діагнозом, започаткував занепад еллінського суспільства. Очевидно, що причиною цієї невдачі стала неспроможність усіх зацікавлених сторін переступити через камінь спотикання суверенності міст-держав. Отже, ця неунікна і центральна проблема так і залишилася нерозв'язаною, а тим часом уже насувалася друга проблема, що виникла внаслідок діяльності еллінської панівної меншості, коли еллінська історія переходила зі свого другого періоду в третій на зламі третього та четвертого сторіч до християнської ери.

Головною зовнішньою ознакою цього переходу було раптове побільшення масштабів еллінського життя. Раніше суто приморський світ, обмежений берегами Середземного моря, тепер розширив свої володіння від Дарданелл до Індії і від Олімпу та Апеннін до Дунаю та Рейну. В суспільстві, яке роздулося до таких велетенських розмірів, не розв'язавши духовної проблеми створення закону та порядку між державами, на які воно було поділене, суверенне місто-держава зменшилося настільки, стало таким карликовим, що припинило бути практичним осередком політичного життя. Само по собі це аж ніяк не було лихом; навпаки, природне відмирання цієї

еллінської форми локального суверенітету можна було б сприйняти як послану самим небом нагоду позбутися нарешті цієї гемонської системи суверенітету крихітних політичних утворень. Якби Александр прожив довше, він міг би укласти духовну спілку із Зеноном та Епікуром, і тоді, ймовірно, грекам удалося б перейти зі своїх ліліпутських державок відразу в *Космополіс*; і в цьому випадку еллінське суспільство дістало б змогу розпочати новий виток творчого життя. Але передчасна смерть Александра залишила світ на ласку його наступників, і добре збалансовані чвари македонських воєначальників посприяли тому, що інституція локального суверенітету вижила й у нову еру, започатковану переможними походами Александра. Але в нових масштабах еллінського життя локальний суверенітет міг вижити лише за однієї умови. Незалежне місто-держава мало поступитися новим державам більшого калібру.

Ці нові держави виникли й досить успішно розвивалися, але внаслідок цілої серії нищівних ударів, завданих Римом між 220 і 168 рр. до Р.Х. усім своїм суперникам, кількість цих держав різко скоротилася від багатьох до однієї-однісінької. Еллінське суспільство, яке змарнувало нагоду вільно об'єднатися у федерацію, тепер було силоміць стулене до купи й облутане міцними путами світової держави. Але нас цікавить у першу чергу той факт, що й римський відгук на виклик, якого не змогли прийняти Періклові Афіни, і всі попередні внески у цю спільну справу стали справою рук тих членів еллінського суспільства, які не були цілком зачаровані ідолом локального суверенітету міст-держав.

Структурний принцип, за яким була організована Римська держава, радикально суперечив такому обоженню; ідеться про «подвійне громадянство», що робило індивіда водночас залежним і від локального міста-держави, де він народився, і від ширшого політичного об'єднання, створеного Римом. Такий творчий компроміс був психологічно можливий лише в спільнотах, де уми та душі громадян не поклонялися ідолові незалежності крихітних міст-держав.

Навряд чи варто довго розводитися на тему аналогії між проблемою локальних суверенітетів у еллінському світі й відповідною проблемою, притаманною нашій добі. Але дещо варто сказати. Після уважного вивчення еллінської історії ми маємо всі підстави сподіватися, що наша західна проблема знайде своє розв'язання — якщо взагалі його знайде — десь у тих краях, де інституція національної незалежності не стала об'єктом ідолопоклоніння. Навряд щоб порятунок прийшов від зроду-віку національних держав Західної Європи, де кожна політична думка та почуття пов'язані з локальним суверенітетом, що виступає як символ славетної минувшини. І не в цьому Епіметейовому психологічному середовищі зможе наше суспільство відкрити якусь нову форму міжнародного співробітництва, яке накинє локальним суверенітетам дисципліну вищого порядку, і в такий спосіб запобігти інакше неминучій катастрофі бути зметеним з лиця землі внаслідок невідворотного жажливого катаклізму. Якщо таке відкриття буде коли-небудь зроблено, лабо-

раторією політичного експерименту, де ми можемо сподіватися на його матеріалізацію, стане якийсь політичний організм на зразок Британської Співдружності Націй, де поєднано досвід однієї давньої європейської національної держави з пластичністю кількох нових заморських країн; або нею стане таке політичне утворення, як Радянський Союз, який намагається об'єднати кілька незахідних народів у спільноту цілком нового типу, засновану на західній революційній ідеї. В Радянському Союзі ми вбачаємо аналогію з імперією Селевкідів, а в Британській імперії — з Римською світовою державою. Чи зможуть подібні політичні організми, що утворилися на околицях нашого сучасного західного космосу, коли-небудь створити якусь форму політичної структури, що допоможе нам надати більше змісту, перш ніж буде запізно, нашій рудиментарній міжнародній організації, яку ми нині намагаємося відтворити вдруге на місці міжвоєнної Ліги націй? Цього ми сказати не можемо; але ми знаємо майже з певністю, що коли ці першопрохідці зазнають невдачі, викопні шанувальники ідола національного суверенітету ніколи не досягнуть сподіваної мети.

Східна Римська імперія

Класичним прикладом обоження давньої інституції, що принесло суспільству велике лихо, можна вважати фатальне зачарування православно-християнського світу привидом Римської імперії, стародавньої інституції, яка виконала своє історичне призначення і завершила даний їй природою термін життя, зігравши роль світової держави для еллінського суспільства.

В зовнішньому плані Східна Римська імперія видається безперервним політичним утворенням, що проіснувало як одна й та сама інституція від заснування Константинополя Константином до завоювання імперського міста турками-османами в 1453 р. по Р.Х., майже через одинадцять сторіч по тому — або принаймні до тимчасового усунення східноримського імперського уряду латинськими хрестоносцями, які захопили Константинополь у 1204 р. по Р.Х. Але буде набагато ближчим до дійсності розрізнити дві відмінні інституції, розділені між собою досить тривалим часовим проміжком міжцарів'я. Первісна Римська імперія, яка зіграла роль еллінської світової держави, поза всяким сумнівом припинила своє існування на Заході в Темні Віки: *de facto* на зламі четвертого і п'ятого сторіч, а офіційно 476 р. по Р.Х., коли останній маріонетковий імператор у Італії був зміщений варварським воєначальником, який надалі правив у Римі як намісник візантійського імператора. Але, здається, мало хто визнає той факт, що така сама доля спіткала Римську імперію на Сході ще до того, як закінчилися Темні Віки. Її розпад можна співвіднести із завершенням бурхливого і згубного царювання Юстиніана в 565 р. по Р.Х. Після цього десь на півтора десятиліття років на Сході настав період міжцарів'я; вживаючи цей тер-

мін, ми аж ніяк не хочемо сказати, що в той період не було персон, які носили титул римських імператорів і правили або намагалися правити державою з Константинополя, але то була доба розпаду-інкубації, коли рештки мертвого суспільства було зметено і закладено підвалини суспільства наступного. Проте після цього, у першій чверті восьмого сторіччя, генієм Лева Ісаврійця привид Римської імперії було розбуджено до життя. Якщо дивитися на перший розділ історії православного християнства під цим кутом зору, Лев Ісаврієць уявляється Карлом Великим, що домігся катастрофічного успіху; або навпаки, Карла Великого можна сприймати, як Лева Ісаврійця, якого провидіння вберегло від успіху. Невдача Карла Великого надала змогу західній християнській церкві й цілому сузір'ю західних локальних держав розвинути в Середні Віки в тому напрямку, який привів їх до сьогоднішнього стану. Успіх Лева Ісаврійця накинув гамівну сорочку воскреслої світової держави на тіло православно-християнського суспільства, перше ніж ця дитина навчилася ходити. Але цей контраст у наслідках аж ніяк не відбиває різниці в меті, бо й Карл Великий, і Лев однаково були такими собі Епіметеями — шанувальниками однієї й тієї самої ефемерної і давно застарілої інституції.

Як пояснити фатально ранню перевагу православно-християнського суспільства над західнохристиянським у політичній конструктивності? Важливим фактором, безперечно, була різниця в ступені тиску, який здійснювали одночасно на обидва християнські світи агресивні армії арабів-мусульман. Наступаючи на далекий Захід, араби завдали головного удару по Північній Африці та Іспанії, де вони відвоювали для сирійського суспільства втрачені ним колоніальні володіння. На той час, коли вони перейшли через Піреней і націлилися в саме серце новонародженого західного суспільства, сила їхнього наступу була вже погашена; і коли у своєму навальному марші уздовж південних та західних берегів Середземного моря вони вийшли до Тура, там їх уже чекала стіна, стулена з австралійських щитів, і, вдарившись об неї, вони відлетіли назад, нікому не завдавши шкоди, — так відлітає від твердої поверхні м'яч. Проте навіть ця пасивна перемога над стомленим нападником забезпечила успіх Австралійської династії. Саме престиж, здобутий біля Тура в 732 р. по Р.Х., позначив Австразію як провідну силу серед зачаткових держав західнохристиянського світу. Якщо навіть відносно легкого доторк арабської крици зміг викресати іскру з Каролінгських обладунків, то не дивно, що в православно-християнському світі виникла міцна структура Східної Римської імперії, адже східним християнам довелося боронитися проти набагато потужнішого і тривалішого наступу того самого ворога.

З цієї причини та з інших¹ Лев Ісаврієць і його наступники

¹ В оригінальній праці містера Тойнбі розгляду історичних процесів у Східній Римській імперії приділено набагато більше уваги і місця, аніж будь-яким попереднім історичним ілюстраціям. Див. том IV, стор. 320—408. (Прим. ред. скор. англ. видання).

успішно досягли мети, до якої на Заході навіть не наблизились ані Карл Великий, ані Оттон I, ані Генріх III навіть за всілякого сприяння папського престолу, і тим більше не пощастило зробити це наступним імператорам, яким ще й довелося долати папський опір. Східні імператори у своїх володіннях перетворили Церкву на державний департамент, а вселенського патріарха на своєрідного помічника міністра з церковних справ, у такий спосіб поновивши тісні взаємини між церквою та державою, встановлені ще Константином і підтримувані його наступниками аж до Юстиніана. Це досягнення дало ефект, що виявився в двох напрямках — загальному і специфічному.

Загальний ефект виявився в тому, що було зупинено й викорінено тенденції до розмаїття та гнучкості, експериментальних та творчих пошуків у житті православного християнства; і ми можемо виміряти заподіяну шкоду, назвавши деякі очевидні досягнення сестринської цивілізації на Заході, які не мають відповідників у житті православно-християнського світу. В історії православного християнства ми не тільки не знаходимо нічого подібного до Гільдебрандового стилю папського правління; ми не спостерігаємо там також утворення та розвитку університетів і міст-держав, побудованих на принципі самоуправління.

Специфічним ефектом стало вперте небажання з боку перертілого імперського уряду терпіти існування незалежних «варварських» держав на територіях, де поширилася цивілізація, яку він представляв. Ця політична нетерпимість призвела до візантійсько-болгарських воєн десятого сторіччя, в яких Східна Римська імперія хоч нібито й перемогла, проте зазнала непоправної шкоди. І, як ми вже відзначали в іншому місці, ці війни спричинили занепад православно-християнського суспільства.

Королі, парламенти та бюрократичні системи

Держави того чи того типу, міста-держави або імперії не були єдиними різновидами політичних інституцій, що ставали предметом ідолопоклоніння. Подібні почесті віддавали — і з тими самими наслідками — представникам державної влади: «божественному» монархові, або «всемогутньому» парламентові, або якійсь одній касті, класові чи професійному цехові, від чийого вміння або вправності нібито залежало існування держави.

Класичним прикладом обоження політичного суверенітету, втіленого в людську істоту, можна вважати єгипетське суспільство в час «Стародавнього Царства». В іншому контексті ми вже відзначали, що прийняття чи радше вимагання божественних почестей правителями об'єднаного Єгипетського царства було одним із симптомів «великої відмови» від вищого покликання, фатальним невмінням відгукнутися на другий виклик у єгипетській історії і що це

невміння привело давньоєгипетську цивілізацію до раннього занепаду, що урвав її передчасну юність. Страхітливий тягар, що придушив життя Стародавнього Єгипту внаслідок діяльності цілої низки живих людських ідолів, знайшов свій досконалий символ у пірамідах, що були споруджені підневільною працею їхніх підданих з метою зробити будівничих пірамід магічно безсмертними. Фахові таланти, матеріальні ресурси та праця, які слід було б застосувати для посилення контролю над природним середовищем у інтересах усього суспільства,— все було спрямоване на потреби цього грандіозного ідолопоклоніння.

Таке обоження політичного суверенітету, втіленого в людську істоту,— це досить поширене відхилення, яке можна проілюструвати й іншими прикладами. Якщо ми пошукаємо аналогій у нашій сучасній західній історії, ми легко знайдемо вульгарну версію царственного сина Ра у французькому *roi soleil* * Людовікові XIV. Палац цього західного сонячного короля у Версалі пригнітив французьку землю не менш тяжко, ніж царські піраміди в Гізі пригнітили землю Єгипту. «*L'État, c'est moi*» («Держава — це я») міг би сказати й Хеопс, а «*Après moi le déluge*» («По мені хоч потоп») Пепі II. Та, можливо, найцікавішим прикладом обоження суверенної влади, що його дає нам сучасний західний світ, є один випадок, про який ще не можна винести остаточного історичного присуду.

В апофеозі Матері Парламентів, що засідає у Вестмінстерському палаці, об'єктом ідолопоклоніння виступає не людина, а комітет. Невиліковна занудність будь-яких комітетів у поєднанні з упертою діловитістю сучасної англійської суспільної традиції допомогли утримати це обоження парламенту в розумних межах; і дивлячись на світ у 1938 році, англієць мав усі підстави твердити, що його поміркована відданість своєму політичному божеству була щедро винагороджена. Хіба країна, що зберегла відданість «Матері Парламентів», не перебувала на той час у куди ліпшому становищі, ніж її сусіди, що били ниці поклони іншим богам? Хіба Десять Утрачених Племен континенту знайшли процвітання чи бодай спокій у своєму хворобливому ідолопоклонінні всіляким чужоземним дуче, фюрерам та комісарам? І водночас він мусив би визнати, що зовсім молодий континентальний паросток старовинної острівної інституції парламентарного врядування виявився хворобливим і неспроможним принести політичний порятунок не-британській більшості нинішньої генерації людства й прищепити їй імунітет проти породженої війнами чуми диктаторських режимів.

Скидається на те, що ті самі властивості Вестмінстерського парламенту, які забезпечують йому пошану й любов англієців, є справжнім каменем спотикання на шляху до перетворення цієї шанованої англійської інституції в політичну панацею для всього світу. Можливо, тут діє уже встановлений нами закон (що ті, хто вже успішно відповів на один виклик, мають менше шансів успішно відгукнутися

* Королі-сонці (фр.).

на другий) і єдиний поки що успіх Вестмінстерського парламенту, коли він зумів пережити Середні Віки й пристосуватися до вимог Нової (тобто нової на той час) Доби, яка вже завершилася, робить для нього малоімовірною ще одну творчу метаморфозу й навряд чи йому вдасться гідно зустріти виклик Найновішої Доби, в якій ми нині живемо.

Якщо ми подивимося на структуру парламенту, то виявимо, що вона являє собою зібрання представників локальних виборчих округ. Цього й слід було сподіватися, враховуючи дату та місце його утворення; адже королівства середньовічного західного світу були скупченнями сільських громад з рідкими вкрапленнями невеличких міст. У такому політичному утворенні найзначущішим об'єднанням, де відбувалася суспільна та економічна діяльність, була група, побудована на сусідських відносинах; і в суспільстві, побудованому на таких засадах, географічна спільнота була також природним осередком політичної організації. Але ці середньовічні підвалини парламентського представництва були розхитані натиском індустріалізму. Сьогодні локальні зв'язки втратили своє значення як з політичного, так і з інших поглядів; і якщо ми запитаємо англійського виборця з нашої генерації, хто його сусід, він найімовірніше відповість: «Мій колега-залізничник...» або: «Мій колега-шахтар...» — тоді як житиме той «сусід» хоч на краю світа. По-справжньому представницькі групи перестали бути локальними й утворюються тепер на основі спільної трудової діяльності. Але принцип представництва, заснований на спільній діяльності, — це політична terra incognita, яку наша «Мати Парламентів», ледача в своїй безтурботній старості, не має найменшого бажання досліджувати.

На всі ці закиди сучасний, сформований у двадцятому сторіччі англійський шанувальник парламенту може цілком слушно відповісти, що всі проблеми розв'язуються в процесі практики. Абстрактно він, мабуть, визнає, що утворена в тринадцятому сторіччі система представництва не годиться для двадцятого сторіччя, але зверне нашу увагу на те, що теоретична недоречність працює достатньо добре. «Ми, англійці, — пояснить він, — настільки звикли до своїх традиційних інституцій, що в своїй країні і в своєму колі ми вміємо примусити їх працювати за будь-яких умов. Що ж до чужоземців...» — і він тільки здвигне плечима.

Цілком можливо, що його віра у свою політичну спадщину дістане дальше підтвердження, на превеликий подив «відсталіших племен, які не мають закону» і які колись так жадібно проковтнули харч, що видався їм політичною ганацією, а потім з відразкою відригнули його, переживши напад гострого розладу шлунка. З тих-таки міркувань видається малоімовірним, щоб Англія перевершила свій подвиг, здійснений у сімнадцятому сторіччі, ставши вдруге творцем нових політичних інституцій, яких вимагає нова доба. Коли виникає потреба в чомусь новому, існує лише два способи добути його — творчість і мімесис; а мімесис можливий лише в тому випадку, коли хтось здійснює творчий акт, аби його колегам було що наслідувати.

Хто стане новим політичним творцем у четвертому періоді нашої західної історії, який почався зовсім недавно? Поки що ми не бачимо жодного кандидата на цей почесний приз; але ми можемо досить упевнено провістити, що цей новий політичний творець не буде шанувальником «Матері Парламентів».

Ми завершимо цей огляд інституційних ідолів, скинувши побіжним поглядом на язичницьке обожнення окремих каст, класів та професій; і в цьому плані ми вже маємо від чого відштовхнутися. Вивчаючи загальмовані цивілізації, ми натрапили на два суспільства такого типу — йдеться про спартанців і турків-османів,— у якому замком склепіння була каста, що являла собою, по суті, втіленого ідола або обожненого Левіафана. Якщо неприродне обожнення каста може зупинити розвиток цивілізації, воно може й спричинити її занепад; і якщо ми знову проаналізуємо занепад давньоєгипетського суспільства з цим ключем у руках, ми з'ясуємо, що «божественність» правителів, яка страшним тягарем давила на плечі єгипетського селянства в Стародавньому Царстві, була для нього не єдиним лихом. Вони мусли також терпіти гніт освіченої бюрократії.

Річ у тому, що обожнювана персона монарха завжди має навкруг себе письменний секретаріат. Без такої підтримки їй навряд чи пощастило б вистояти на п'єдесталі. Таким чином єгипетські грамотії були тією силою, яка підпирала трон, а часом вони виступали й наперед трону. Вони були незамінні й знали про це; і вони користалися зі свого привілейованого становища, «ув'язуючи тяжкі тюки і завдаючи їх на плечі вбогим бідолахам, які переносили ті тягарі», тоді як самі єгипетські писарі і «пальцем не ворушили», щоби зрушити їх із місця. Звільнення привілейованої каста письменних від тяжкої праці, що була спільною долею всіх інших синів Стародавнього Єгипту,— це тема всіх славослів'їв, проголошуваних на честь єгипетської бюрократії нею ж таки самою на всіх етапах давньоєгипетської історії. Ця нота голосно звучить у «Повчанні Дюофа» — трактаті, складеному в єгипетську добу лихоліття, що дійшов до нас у копіях, виготовлених через тисячу років школярами Нового Царства, які практикувалися в письмі. В цьому «повчанні, яке такий собі Дюоф, син Хеті, склав для свого сина Пепі, коли їздив до столиці, щоб прилаштувати його в Книжну школу, де навчалися діти державних чиновників», суть виголошеного амбітним батьком напучення своєму шанолюбному синовчю передано ось у таких фразах:

«Я бачив тих, кого б'ють, тих, кого б'ють: навчайся читання, навчайся письма. Я дивився на тих, хто звільнений від примусової праці: май на увазі, нема нічого достойнішого, ніж уміння писати... Ремісник, що працює долотом, стомлюється дужче, ніж той, хто пише... Муляр мусить обтесувати твердий камінь. Після роботи руки в нього болять, і він геть виснажений... Хлібороб надривається все життя... він завжди змучений і стомлений... Ткач у своїй майстерні мучиться більше, ніж будь-яка жінка. Його стегна притиснуті до черева, й він не має чим дихати... Скажу тобі,

як воно ведеться рибалці. Хіба працює він не на річці, що кишить крокодилами?... Знай, нема роботи без управителя, крім роботи писаря, бо він сам собі управитель...»

В далекосхідному світі ми знаходимо знайомий аналог єгипетської «грамотократії» в непривабливому образі мандарина, який далекосхідне суспільство успадкувало від свого попередника. Конфуціанський «писар», безсердечно відмовляючись поворухнути бодай пальцем, щоб узяти участь у тяжкій праці мільйонів трударів, ще й хизувався цим, відрощуючи такі довжелезні нігті, які виключали можливість застосувати його руку на щось інше, крім маніпуляцій писарським пензликом, і крізь усі переміни та знегоди далекосхідної історії він не поступався своєму давньоєгипетському товаришеві по фаху в упертому небажанні покинути своє зручне місце. З того місця його не зрушив навіть натиск західноєвропейської культури. Хоча від нього вже не вимагається здавати іспити з конфуціанської класики, книжник-грамотій утверджує свою перевагу над селянином не менш ефективно, аніж колись, тицяючи йому під ніс диплом Чикагського університету або Лондонської школи економічних та політичних наук.

Полегкість, що її кінець кінцем дістали в процесі єгипетської історії прості люди, які так довго страждали,— правда, надто пізно, завдяки поступовій гуманізації верховної влади,— була зведена нанівець послідовним додаванням нових елементів класового гніту. Так ніби вони не досить гнули спину під нестерпним тягарем бюрократії, і в добу Нового Царства їх осідлала ще й каста жерців, об'єднана фараоном Тутмосом III (близько 1480—1450 рр. до Р.Х.) в могутню панєгипетську корпорацію під орудою головного жерця Амона-Ра у Фівах. Відтоді єгипетський мандарин здобув товариша в образі єгипетського браміна, що гарцював із ним у одному сідлі; і надірвана єгипетська циркова конячка мусила спотикаючись плентати і плентати по своєму одвічному колу, аж поки до двох верхівців додався третій, і на крупі позад писаря та фарисея примостився miles gloriosus*.

Єгипетське суспільство, що було так само вільне від мілітаризму протягом природного терміну свого існування, як було від нього вільне православно-християнське суспільство в період свого розвитку, спокусилося після своєї сутички з гіксосами — як спокусилася Східна Римська імперія після сутички з Болгарією — на мілітарні перегони. Прогнавши гіксосів за межі єгипетського світу, фараони Вісімнадцятої династії не вдовольнилися цим успіхом і піддалися спокусі перейти від оборони до нападу, приєднавши до Єгипетської імперії чималий клопоть Азії. В цю безглузду авантюру було легше вплутатися, аніж виплутатися з неї; і коли почався відплив, і хвиля покотилася на фараонів Дев'ятнадцятої династії, їм довелося мобілізувати всі сили єгипетського суспільного організму, які швидко

* Славний воїн (латин.).

виснажувалися, щоб зберегти цілісність уже самого Єгипту. За фараонів Двадцятої династії це старе й змучене тіло розбив параліч — такою була ціна за останній *надпотужний ривок*, здійснений, щоб відбити об'єднані орди європейських, африканських та азійських варварів, підхоплених могутнім потоком постмінойського руху племен. І коли тіло уже впало й лежало розпростерте на землі, до тубільного писаря та жерця, що й досі міцно сиділи в сідлі, не зламавши при падінні жодної кістки, приєднався онук лівійського завойовника, що повернувся тепер до єгипетського світу як солдат фортуни, оселившись у тій самій країні, від кордонів якої його діда прогнали геть, коли національне єгипетське військо здійснило свій останній подвиг. Військова каста, що утворилася з цих лівійських найманців у одинадцятому сторіччі до християнської ери і потім сиділа на шії в єгипетського суспільства ще тисячу років, можливо, й не була такою грізною силою на полях битв, як яничари або спартанці, але на селян своєї країни давила не меншим тягарем.

§ 5. ПОМСТА ТВОРЧОГО ДАРУ: ОБОЖНЕННЯ ЕФЕМЕРНОЇ ТЕХНІКИ

Риби, плазуни і ссавці

Переходячи тепер до розгляду обожнення технічних засобів, ми можемо знову згадати приклади, коли за таке обожнення доводилося платити особливо велику ціну. Так у оттоманському та спартанському суспільствах головні технічні прийоми, на яких вони трималися, — тобто випасання людської худоби або полювання на людську дичину, — були обожнені разом з інституціями, що через них вони здійснювалися. А перейшовши від загальмованих цивілізацій, покликаних до життя викликами людської природи, до тих самих цивілізацій, появу яких спричинили виклики фізичного середовища, ми виявимо, що їхня трагедія цілком може бути пояснена обожненням певної техніки. Так, і кочовики, й ескімоси зупинилися в своєму розвитку внаслідок надмірної концентрації всіх своїх здібностей та зусиль на своїй пастушій та мисливській техніці. Їхнє життя, що котилося по одній прямій колії, приречено їм на регрес до анімалізму, що є запереченням людської різнобічності; і якщо ми заглянемо в долюдські розділи історії життя на цій планеті, то натрапимо на інші приклади, що ілюструють помічений нами закон.

Один сучасний західний учений, який провів порівняльні дослідження цього закону в не-людському і людському середовищі, описує його так:

«Життя виникло в морі. Там воно досягло надзвичайних успіхів у своєму розвитку. Скажімо, виникли настільки довершені види риб (акули, наприклад), що від

доісторичних часів вони дожили, практично не змінившись, до наших днів. Проте магістральна дорога еволюційного розвитку лежала не в цьому напрямку. В питанні еволюції, мабуть, як ніде, справджується афоризм доктора Інджі: «Ніщо так певно не призводить до невдачі, як успіх». Створіння, яке чудово пристосувалося до свого середовища, тварина, чиї здібності й життєва снага зосереджуються й втрачаються на те, щоб досягти успіху тут і тепер, не мають нічого в резерві для відгуку на радикальні й непередбачені зміни. З віком таке створіння стає дедалі економічнішим у тому плані, що всі його ресурси спрямовуються на пристосування до буденних і звичних ситуацій. Кінець кінцем воно навчається робити все необхідне для виживання, не маючи жодного усвідомленого прагнення, не будучи здатним на жодний непристосовницький рух. У певному, чітко окресленому середовищі таке створіння здолає всіх суперників; але, з другого боку, якщо середовище зміниться, такі досконалі в усіх відношеннях живі організми приречені на вимирання. Саме успішне й досконале пристосування до наявних природних умов, мабуть, і є причиною зникнення з лиця землі безлічі видів. Кліматичні умови змінилися. А вони вже використали всі свої ресурси життєвої енергії на пристосування до тих умов, які існували. Як ото в нерозумних дів, у них не залишилося мастила, щоб витримати нові випробування. Вони не змогли перебудуватися і тому згинули»¹.

Про фатальну досконалість технічного успіху риб у пристосуванні до життя в природному середовищі під час морської увертюри до земної історії згаданий вище вчений докладно розповідає в тому ж таки контексті:

«В той період, коли життя існувало тільки в морі й почали розвиватися риби, в деяких видів риб сформувався хребет, і саме вони згодом утворили найдосконаліший тип хребетних. По обидва боки хребта біля самої голови розрослося віяло щупалець-вусиків, поступово перетворившись на передні плавці. В акул — і майже в усіх риб — ці щупальця-вусики спеціалізувалися і згодом стали виконувати функцію лопатей, а не щупалець; то були напрочуд ефективні пристрої, призначені обертати створіння головою до її жертви. Швидка реакція означала все, терпляче переслідування — нічого; отже, вусики перестали бути щупами, зондами і таким іншим; зате вони робилися дедалі ефективнішими засобами для пересування у воді — і цим тепер обмежувалася їхня роль. Скидається на те, що до-рибне, до-хребетне життя розвивалося лише в теплих мілких водоймах і, мабуть, зберігало постійний контакт із дном, як-от сьогодні морський півень неодмінно доторкається своїми щупальцями до чогось твердого. Та коли риби опанували швидкий, навальний рух, ця спеціалізація спонукала їх вийти в широкі й глибокі водні простори, де вони втратили контакт і з дном, і з будь-якою твердою... Вода... стала їхньою єдиною стихією. Це означало, що їхня здатність до стимуляції новими обставинами стала дуже обмежена...

Отже, видом риб, які започаткували наступний вищий порядок живих створінь, мали стати ті з них, що не розвинули такої вузької спеціалізації плавців.

¹ Heard Gerald. The Source of Civilization, pp. 66—67.

По-перше, ці створіння мали зберегти контакт із дном, бо це давало змогу відповідати на більше розмаїття стимулів, ніж тим рибама, що втратили всякий зв'язок із твердим середовищем. І, по-друге, з тих-таки міркувань вони мали віддавати перевагу мілкій воді, де їм мимоволі доводилось би плавати біля самого дна, постійно торкаючись до нього передніми плавцями, бо в такому разі плавці не могли повністю перетворитися на загребні лопати і мали більш загальні властивості не досить «ефективного» засобу, який можна було застосовувати і для обмацування та обстеження дна. Кістяк подібного створіння було знайдено — і справді, його передні плавці більше скидалися — якщо мислити образно — на такі собі незграбні руки, ніж на справжні плавці, і виглядає так, що завдяки цим членам було здійснено перехід з мілководдя на періодично затоплюваний берег, а отже морська глибину залишилася позаду, суходіл було заселено, і з'явилися амфібії¹!

В цьому тріумфі неповоротких амфібій над спритними і грізними рибами ми спостерігаємо дуже ранню виставу драми, яку відтоді грали безліч разів і з участю найрозмаїтіших акторів. У наступній виставі, яка привертає нашу увагу, ми побачимо, що роль риб перебрали на себе страхітливі нащадки амфібій рептильного племені, тоді як роль колишніх амфібій випала предкам тих самих ссавців, у яких зовсім недавно вселився дух людський. Первісні ссавці були слабкими і жалюгідними істотами, які цілком несподівано успадкували землю, бо розкішні плазуни — попередні володарі творіння — залишили цю спадщину напризволяще; адже мезозойські плазуни — як ото ескімоси та кочовики — були переможцями, що позбулися своїх перемог, звернувши на дорогу наддосконалої спеціалізації, яка завела їх у глухий кут.

«Раптова загибель рептилій — це, поза всяким сумнівом, найграндіозніша катастрофа в історії земного життя перед появою людини. Вона, мабуть, пов'язана із закінченням тривалого періоду м'якого теплого клімату і початком нової суворішої доби, коли зими стали холодніші, а літо — коротшим, але спекотнішим. Мезозойське життя — як тваринне, так і рослинне — було пристосоване до теплих умов і нездатне опиратися холоду. Зате нові форми життя були передусім добре пристосовані до великих температурних змін...

Чи змагалися ссавці з менш пристосованими до нових умов рептиліями і чи перемогли вони в цій боротьбі?.. Ми не маємо жодних доказів про таке безпосереднє змагання... В пізніших нашаруваннях мезозойської ери знайдено чимало щелеп, що вочевидь належали ссавцям. Проте не виявлено жодного сліду, жодної кістки, які дали б підстави твердити, що існував мезозойський ссавець, котрий міг би подивитись динозаврові у вічі... Всі вони, як видається, були малими непримітними звірятами розміру миші або пацюка»².

¹ Heard Gerald. The Source of Civilization, pp. 67—69.

² Wells H. G. The Outline of History, pp. 22—24.

Аргументи, які висуває містер Уеллс у питанні, що нас цікавить, начебто поділяють усі дослідники. Ссавці замінили рептилій тому, що ті громіздкі незграбні страховиська втратили здатність пристосовуватися до умов, які швидко мінялися. Але яка саме властивість ссавців допомогла їм витримати випробування, яке звело в могилу рептилій? У цьому надзвичайно цікавому питанні два автори, на яких ми досі посилалися, мають різні думки. Згідно з поглядами містера Уеллса, первісні ссавці вижили тому, що були покриті шерстю, яка захищала їх від холоду. Якщо все тільки цим і пояснюється, то єдиний висновок, який тут можна зробити, це те, що за певних обставин хутро має певні переваги над лускою. Проте містер Герд висуває припущення, що ссавці вижили завдяки своїм психічним, а не фізичним якостям і що сила цього психічного захисту походила від духовної незахищеності; тобто що ми маємо тут узятий з до-людської ери приклад того принципу розвитку, який ми назвали «ефірізацією».

«Велетенські рептилії виявилися безнадійно відсталими, коли з'явилися перші ссавці... Починали вони як маленькі, рухливі і жваві створіння. Але потім повиростали до таких величезних розмірів, що ці броньовані потвори ледь могли рухатися... Їхні мізки залишилися крихітними... Їхні голови були тільки перископами, дихальними трубами і пристроями для функціонування щелеп.

І тоді, як вони все більше розбухали і твердули, наближуючись до своєї погибелі..., уже було сформоване створіння, якому судилося вийти за межі, в яких розвивалося тоді життя, і розпочати новий етап енергії та свідомості. Саме вони особливо яскраво проілюстрували той принцип, що життя вдосконалюється завдяки чутливості та обізнаності; ліпше бути вразливим, аніж добре захищеним; ліпше бути малим, ніж великим. Пращурами ссавців... були крихітні створіння, схожі на пацюків. У світі, населеному страховищами, майбутнє належить істотам, які пильно стежать за всіма іншими і всім поступаються. Вони слабко захищені, бо замість луски вкриті хутром. Вони не мають вузької спеціалізації, зате їхні передні кінцівки вельми чутливі, й вони наділені ще чутливішими вусиками — довгими волосинками на голові й морді, що постійно передають їм подразливі стимули. Слух і зір досягає в них високого рівня розвитку. Вони стають теплокровними і за будь-якого холоду не втрачають свідомості, тоді як рептилії западають у стан глибокої коми... Таким чином їхня свідомість завжди активна й постійно вдосконалюється. На різні подразники це створіння дає різні відповіді, бо, на відміну від своїх попередників, воно наділене здатністю реагувати на зовнішні стимули неоднаково, причому жодна з його реакцій сама по собі не розв'язує всіх проблем»¹.

Якщо це точний портрет нашого предка, то напрошуються два очевидні висновки: ми можемо ним пишатися, і ми не завжди показуємо себе гідними його.

¹ Heard Gerald. The Source of Civilization, pp. 71—72.

Помста творчого дару в індустрії

Сто років тому Великобританія не лише претендувала на роль «світової майстерні», а й справді нею була. Сьогодні вона лише одна з багатьох майстерень, що ведуть між собою конкурентну боротьбу, і її частка у світовому бізнесі вже давно має тенденцію постійно зменшуватися. Тезу «Чи наближається Британія до свого кінця» вже обговорювали безліч людей пера і давали на поставлене запитання найрозмаїтіші відповіді. Можливо, якщо врахувати всі фактори, ми в цілому діяли куди успішніше протягом останніх сімдесяти років, ніж можна було сподіватися, хоча, звичайно, ця тема дає чимало підстав для появи звинуватливих і песимістичних пророків того типу, про яких говориться в одному з найблискучіших парадоксальних афоризмів Семюела Батлера¹. Але той, хто поставив би собі на меті з'ясувати, в чому ми припустилися найбільшої помилки, напевне вказав би на консерватизм капітанів нашої індустрії, які обожнили застарілу техніку, що збагатила їхніх дідів.

Мабуть, ще повчальніший, бо менш загальний, приклад ми знаходимо в історії Сполучених Штатів. Навряд чи хто стане заперечувати, що в середині дев'ятнадцятого сторіччя американці випередили всі інші народи в розмаїтті та в ефективності своїх промислових винаходів і в майстерному застосуванні таких винаходів для практичних потреб. Швацька машинка, друкарська машинка, механічні пристосування для пошиття чобіт і Мак-Кормікова жниварка — ось найперші з хитромудрих «пристосувань янки», які спадають на думку. Та був один винахід, у застосуванні якого американці виявилися далеко позаду британців, і їхня відсталість у цьому особливо вражає, бо ж ідеться про вдосконалення машини, яку самі ж такі американці й винайшли на самому початку сторіччя: я маю на увазі пароплав. Американський пароплав з колісними лопатями зіграв надзвичайно важливу роль у розвитку транспортних перевезень республіки, яка швидко збільшувала свою територію, адже Північна Америка вся покрита густою мережею судноплавних водних шляхів, що тягнуться на тисячі й тисячі миль. Немає сумніву, що саме завдяки цьому успіхові американці значно пізніше, ніж британці, запровадили у вжиток винайдений згодом гребний гвинт — набагато ефективніший пристрій для океанської навігації. В цьому випадку вони не змогли опертися спокусі обоження ефемерної техніки.

Помста творчого дару у військовій справі

В історії воєн аналогом біологічного змагання між крихтним покритим шерстю ссавцем і масивною броньованою рептилією є легенда про двобій між Давидом і Голіафом.

¹ «Найбільше вводять країну в неславу її власні пророки».

До того фатального дня, коли він виступив проти війська Ізраїля, Голіаф здобув безліч блискучих перемог своїм списом, держак якого був як ткацький вал, а залізне вістря важило шістсот шеклів, і він почував себе у цілковитій безпеці від ворожої зброї, маючи на собі мідяний шолом, лускатий панцер у п'ять тисяч шеклів міді та мідяні наголінники; тож йому й на думку не спадало, що можна озброїтися якимось інакше, і з таким оружжям він почував себе непереможним. Він був певний, що кожен ізраїльтянин, який мав би зухвальство прийняти його виклик, теж буде списником, закутим у мідяний панцер від ніг до голови, і не мав сумніву, що над таким суперником, озброєним точнісінько як він, він завжди візьме гору. І ця переконаність настільки засіла в Голіафовій голові, що, побачивши, як Давид біжить йому назустріч без обладунку на тілі, а в руці у нього лише палиця, філістимлянин розлютився замість стривожитись і вигукнув: «Чи я пес, що ти вийшов на мене з києм?» Голіаф і не підозрював, що зухвальство цього юнака було добре розрахованим маневром; він не знав, що Давид, усвідомивши не менш ясно, ніж сам Голіаф, що в Голіафовому спорядженні він не мав би жодної надії здолати його, через те відмовився від обладунку, який звелів надягти на нього Саул. А праці Голіаф то й зовсім не помітив, йому й на думку не могло спасти, що його смерть ховається в пастуховій торбині. Й отак отой бундючний динозавр філістимлянської породи самовпевнено посунув назустріч своїй фатальній долі.

Але історична істина засвідчує, що індивідуальний гопліт постмінойського руху племен — Голіаф із Гафа чи Гектор із Трої — поступилися не Давидовій праці чи Філокетовому луку, вони зазнали поразки, зустрівшись із фалангою мірмідонян, Левіафаном, утвореним із безлічі гоплітів, що йшли у бій пліч-о-пліч, зімкнувши щити¹. І хоча кожен такий фалангіст являв собою точну копію Гектора чи Голіафа в їхньому бойовому спорядженні, він був антитезою гопліта в Гомеровому розумінні; бо суть фаланги — у військовій дисципліні, яка перетворювала натовп окремих воїнів у військовий стрій, що своїми скоординованими діями міг досягти вдсятеро більше, аніж розрізнені зусилля того самого числа не гірш озброєних воїнів-індивідів.

Ця нова мілітарна техніка, про яку ми подибуємо рідкі згадки уже в «Іліаді», упевнено вступила на історичну сцену у вигляді спартанської фаланги, що пройшла тріумфальним маршем у ритмі віршів Тіртея до своєї перемоги в Другій спарто-мессенській війні, що призвела до катастрофічних соціальних наслідків. Але цей тріумф фаланги не став кінцем її історії. Перемігши всіх своїх супротивників на полях битви, спартанська фаланга стала «сушити весла» і на протязі четвертого сторіччя до християнської ери зазнала кількох ганебних поразок: спершу від афінського рою пелтастів — з'юрмиська давидів, з якими фаланга спартанських голіафів нічого не

¹ Гомер. Іліада. Пісня XVI, рядки 211—217.

могла вдіяти,— а потім від перебудованої за останнім словом військової тактики фіванської колонії. Проте й афінська та фіванська мілітарна техніка у свою чергу застаріла й вийшла з моди, зазнавши цілковитого краху в 338 р. до Р.Х. у битві з македонськими військовими порядками, де високоспеціалізована легка піхота та фалангісти були майстерно об'єднані з важкою кавалерією в одну бойову силу.

Завоювання Александром імперії Ахеменідів підтвердило високу ефективність македонських бойових порядків, і македонський варіант фаланги залишався останнім словом мілітарної техніки протягом ста сімдесяти років — від битви біля Херонеї, яка покінчила з громадянськими ополченнями грецьких міст-держав, до битви під Підною, коли македонська фаланга у свою чергу зазнала поразки від римського легіону. Причиною цієї сенсаційної катастрофи, яка спіткала найефективнішу ще недавно військову потугу, стала стареча переоцінка македонцями ефемерної техніки. Тоді як вони «сушили весла», почувачи себе незаперечними володарями чи не всього еллінського світу, крім його західних околиць, римляни революціонізували мистецтво війни у світлі тяжкого досвіду, здобутого через грядіозні випробування у нещадній війні з Ганнібалом.

Римський легіон здобув тріумф над македонською фалангою, бо набагато далі просував інтеграцію легкої піхоти з важкоозброєною фалангою. По суті римляни винайшли новий тип військового строю і новий тип озброєння, що зробили можливим для кожного воїна і кожної військової одиниці за бажанням діяти то як легка піхота, то як гопліти і моментально міняти тактику на полі бою залежно від маневрів противника.

Ця ефективна римська тактика мала віку не більше, як одне покоління в часи битви під Підною, бо в ті італійські сутінки еллінського світу ще зовсім недавно, під час битви під Каннами (214 р. до Р.Х.), можна було бачити фалангу домакедонського типу, коли Ганнібалова іспанська та галльська важка кавалерія відрізала з тилу важку римську піхоту, вишикувану в стилі спартанської фаланги, після чого важка африканська піхота, зайшовши з флангів, влаштувала їй страхітливе побойовисько. Та катастрофа стала цілковитою несподіванкою для римського верховного командування, яке — внаслідок шоку від попередньої розгромної поразки біля озера Тразімена — вирішило було відмовитися від експериментів і діяти напевно (тобто уникаючи, як йому здавалося, всякого ризику). Та після гіркої науки жакливого розгрому під Каннами римляни нарешті перестали вагатися й провели радикальне поліпшення техніки піхотного бою, яке враз перетворило римську армію на найефективнішу мілітарну силу в еллінському світі. Вона здобула тріумфальні перемоги під Замою, Кіноскефалами і Підною, а далі відбулися численні війни римлян проти варварів і римлян проти римлян, у яких під орудою великих воєначальників, від Марія до Цезаря, легіон досяг найвищої ефективності, що була можлива для піхоти до винайдення вогнепальної зброї. Однак саме в ту пору,

коли легіон перетворився на досконалу у своєму роді військову одиницю, він зазнав перших у довгому ряду поразок від важкоозброєної кінноти, що застосовувала зовсім іншу техніку й тактику бою і в кінцевому підсумку витіснила легіонерів з полів битви. Перемога верхівця-лучника над легіонером під Каррами в 53 р. до Р.Х. сталася на п'ять років раніше від класичної битви легіонерів проти легіонерів під Фарсалою, битви, в якій техніка й тактика римського піхотного бою досягли, мабуть, свого zenіту. Лиха призовістка під Каррами знайшла своє логічне завершення біля Адріанополя більше ніж через чотири століття, коли в 378 р. по Р.Х. катафракта — закуті в панцери й кольчуги вершники, озброєні довгими списами, — добила легіонера ударом милосердя (*coup de grâce*). Тогочасний римський історик, що був також військовим офіцером, Амміан Марцелін запевняє, що римляни втратили в тій битві майже дві третини свого війська, і висловлює думку, що військової катастрофи таких масштабів римська армія не знала від часів битви під Каннами.

Бо протягом останніх чотирьох століть із шести, які розділили ці дві події, римляни «сушили весла», на зваживши навіть на серйозну пересторогу, яку вони дістали під Каррами, згодом двічі повторену, коли Валеріан у 260 р. по Р.Х. і Юліан у 363 р. по Р.Х. зазнали поразок у битвах із перськими аналогами готської катафракти, яка принесла загибель Валентові та його легіонерам у 378 р. по Р.Х.

Після Адріанопольської катастрофи імператор Феодосій винагородив варварських кіннотників за цілковите знищення ними римської піхоти, найнявши їх на службу, щоб вони ж таки заповнили провалину, яку утворили в римських шеренгах. І хоча імператорам довелося заплатити неминучу ціну за цю короткозору політику, беспорядно спостерігаючи, як наймані вояки-варвари ділять між собою західні провінції імперії, де поутворювалися варварські «держави-наступниці», нову національну армію, яка в останню мить урятувала східні провінції від тієї самої долі, озброїли і посадили на коней на варварський взірєць. Перевага цього важкоозброєного верхівця-списника тривала понад тисячу років, а його широке розповсюдження у всьому світі викликає ще більший подив. Отожнити його дуже легко, чи то ми бачимо його на фресці, датованій першим сторіччям християнської ери в одній із кримських гробниць; чи на барельєфах четвертого, п'ятого і шостого сторіч, вирізьблених на скелях у Фарсі за велінням царів Сасанідської династії; чи в глиняних статуєтках, які зображують тих далекосхідних важкоозброєних вершників, що становили головну ударну силу у військах династії Тан (618—907 рр. по Р.Х.); чи на гобеленах, витканих у одинадцятому сторіччі в Байо, де зображено розгром тогочасних старомодних англійських піхотинців норманськими рикарями Вільгельма Завойовника.

Якщо тривалий період існування та широке розповсюдження катафракти викликають подив, то варто також відзначити, що бойове спорядження важкоозброєного кіннотника не скрізь було однаково досконалим.

А ось як розповідає очевидець про одну з перших його поразок:

«Я був у війську великого візира, коли воно вийшло назустріч татарам на захід від Міста миру (Багдада) в часи великого лиха, що спіткало нас 656 року Хіджри (1258 р. по Р.Х.). Ми зустріли супротивника біля Нар-Башіра в провінції Дуджал; і там виїхав наперед з наших лав, пропонуючи двобій, рицар у повному спорядженні верхи на арабському скакуні, й здавалося, що й огир, і вершник злиті в одне ціле, мов гранітна гора. І тоді виїхав йому назустріч із монгольського війська верхівець на коні, більше схожому на віслюка, а в руці він тримав списа, не довшого за веретено, і не було на ньому ані плаща, ані обладунку, так що, побачивши його, важко було втриматися від сміху. Та перше ніж той день добіг кінця, наші вороги здобули перемогу, а ми зазнали страшної поразки, звідки й почалися всі наші бідування, а потім з нами сталося все те, що сталося»¹.

Ось так легендарна сутичка між Давидом і Голіафом, що відбулася на світанку сірійського суспільства, повторилася перед самим настанням ночі, десь через двадцять три століття; і хоча цього разу велетень і пігмей були верхи на конях, результат поєдинку виявився однаковим.

Непереможний татарський *казак*, що здолав іракську катафракту, і пограбував Багдад, і заморив халіфа з династії Аббасидів голодом, був легкоозброєним верхівцем-лучником традиційного кочівницького типу, який уперше з'явився і примусив себе боятися в Південно-Західній Азії під час вторгнення скіфів та кіммерійців на зламі сьомого і восьмого сторіч до християнської ери. Але якщо Давид-на-коні цілком закономірно здолав Голіафа-на-коні на початку татарської навали з Великого Євразійського степу, то дальші події в цій повторній історії теж розвивалися згідно з оригіналом. Ми вже бачили, що закутий у панцер піший богатир, збитий з ніг каменем з Давидової праці, згодом зазнав поразки не від самого Давида, а від дисциплінованої фаланги голіафів. Легка кіннота монгольського хана Хулагу, що здолала рицарів Аббасидського халіфату під мурами Багдада, зазнала не однієї поразки від мамелюків, які правили Єгиптом. Щодо свого озброєння, то мамелюки були споряджені не краще й не гірше, ніж ті мусульманські рицарі, яких було розбито під Багдадом, але у своїй тактиці вони підкорялися дисципліні, завдяки чому мали відчутну перевагу і над монгольськими стрільцями з лука, і над франками-хрестоносцями. Рицарі Людовіка Святого зазнали поразки біля Мансури за десять років до того, як монголи дістали свою першу науку від того самого вчителя.

Наприкінці тринадцятого сторіччя мамелюки, довівши свою військову перевагу і над французами, і над монголами, опинилися в тій самій ролі непереможної мілітарної потуги в ближньому до них світі, як і римські легіонери після перемоги під Півною. В цій одна-

¹ Browne E. G. A Literary History of Persia, vol. II, p. 462, quoting Falak-ad-Dīn Muhammad b. Audimīr as quoted by Ibn-at-Tiqtāqā in Kitāb-al-Fakhrī.

ково почесній, як і небезпечній ситуації, мамелюки, як і легіонери, стали «сушити весла»; і чи не дивний історичний збіг, що їм було дозволено спочивати майже рівно стільки часу, перш ніж вони були захоплені зненацька давнім супротивником, що озброївся новою технікою. Битву біля Підни і битву біля Адріанополя розділяють 546 років; 548 років розділили дату перемоги мамелюків над рицарями Людовіка Святого і дату їхньої поразки, якої їм завдав його наступник Наполеон. На протязі цих п'ятьох із половиною століть піхота знову вийшла на поля битв. Ще й перше з них не добігло кінця, як англійські великі луки дали змогу армії піших давидів розгромити військо голіафів-на-конях біля Кресі, й таке співвідношення сил було підтвержене й закріплене винайденням вогнепальної зброї та запозиченням у яничарів системи суворої військової дисципліни.

Що ж до кінця мамелюків, то ті, кому пощастило врятуватися після вторгнення наполеонівської армії та остаточного розгрому корпусу Мехмедом Алі через тринадцять років, відступили у верхів'я Нілу й віддали своє озброєння та техніку тій важкоозброєній кавалерії, яка служила Магді-Суданському й полягла під рушничним вогнем британської піхоти під Омдурманом у 1898 році.

Французька армія, яка розбила мамелюків, на той час уже істотно відрізнялася від перших варіантів західного наслідування яничарів. Вона була продуктом французького *levée en masse* (масового повстання) й зуміла замінити, успішно її розбавивши, невеличку, проте досконало вимуштрувану армію нового західного зразка, яку довів до бездоганного рівня Фрідріх Великий. Але розгром старої пруської армії новою наполеонівською армією біля Йени стимулював плеяду пруських військових та політичних геніїв випередити французів новим *надпотужним ривком* (*tour de force*), поєднавши нову численність із давньою дисципліною. Наслідки цього досягнення провістив 1813 рік, а остаточно підтвердив 1870-й. Але в наступному раунді пруська воєнна машина привела Німеччину та її союзників до поразки, пробудивши нечуваної сили відгук у формі безпрецедентної за своїми масштабами облоги. В 1918 році методи 1870 року виявилися безсилими супроти нових методів окопної війни та економічної блокади; а в 1945 році було доведено, що техніка, завдяки якій виграно війни 1914—1918 рр., аж ніяк не остання ланка в ланцюгу, який подовжується без кінця. Кожна його ланка становила цикл із винаходу, тріумфу, летаргії і катастрофи; і на підставі прикладів, які надає нам трьохтисячолітня історія воєн, від Голіафів до сутички з Давидом до прориву лінії Мажіно та Західного муру навальним наступом механізованих катафракта та влучних стрільців на крилатих конях, ми можемо сподіватися на все нові й нові ілюстрації до нашої теми, що виникатимуть із монотонною послідовністю доти, доки людство не відмовиться від свого огидного звичаю постійно культивувати мистецтво війни.

Κόρος, ὕβρις, ἄτη

Завершивши наш огляд історичної поведінки, яку ми умовно назвали «сушіння весел» і яка є пасивним способом піддаватися помсті творчого дару, ми перейдемо тепер до аналізу активної аберації, що описується трьома грецькими словами κόρος, ὕβρις, ἄτη. Ці слова мають як суб'єктивне, так і об'єктивне значення. Об'єктивно κόρος означає «пересичення», ὕβρις — «нестямна поведінка», і ἄτη — «лихо»¹. Суб'єктивно κόρος озрачає психологічний стан зіпсутості успіхом; ὕβρις означає наступну втрату розумової та духовної рівноваги; і ἄτη означає сліпий свавільний некерований порив, що вселяє в неврівноважену душу прагнення досягти неможливого. Ця активна психологічна катастрофа в трьох діях була найпоширенішою темою — якщо судити з тієї жменьки шедеврів, які до нас дійшли, — афінської трагедії п'ятого сторіччя. Це історія Агамемнона з однойменної п'єси Есхіла, і Ксеркса — з його «Персів»; це історія Аякса із Софоклової однойменної п'єси, й Едіпа з його «Царя Едіпа», і Креона — з його «Антигони»; і це також історія Пенфея з Евріпідових «Вакханок». Висловлюючись мовою Платона:

«Якщо хтось порушить закони пропорції і дасть чомусь надто малому нести щось надто велике — надто великі вітрила надто малому кораблеві, забагато їжі малому тілу, надто велику могутність надто дрібній душі — в результаті ми одержимо повний розлад. У пориві ὕβρις переогодоване тіло тяжко захворіє, а чиновник державної установи накоїть несправедливості, яку завжди веде за собою ὕβρις»².

Щоб наочніше продемонструвати різницю між пасивним і активним методами накликання на себе лиха, почнімо наші огляд κόρος — ὕβρις — ἄτη з військової галузі, якою ми щойно завершили свій аналіз «сушіння весел».

Обидва види поведінки простежуються у випадку з Голіафом. З одного боку, ми бачили, як він іде назустріч своїй погибелі, будучи переконаним, що звична для нього техніка індивідуального силача-гопліта робить його непереможним, і тому нездатний протидіяти новій і досконалішій техніці, яку Давид застосує проти нього. Водночас неважко помітити, що він міг би й не загинути від Давидових рук, якби його невинахідливість у техніці супроводжувалася відповідною пасивністю етосу. На біду Голіафа, однак, цей техноло-

¹ Причинний зв'язок між пересиченням і нестямною поведінкою чітко висловив один єврейський поет у рядку «І потовствів Ешурун та й брикатися став». (Повторення Закону. 32.15) Він став брикатися (ὕβρις) тому, що потовствів (κόρος), і наступні вірші вказують, що ἄτη чатує на нього. Ешурун — це Ізраїль, що у щасливі часи Єровоама II відцурався від Єгови. Полон, який призвів до загибелі тих «Десяти Племен», мав настати вже через півсотні років після згадуваних подій.

² Plato, Laws: 691 C.

гічний консерватизм «славетного вояки» не був нейтралізований аналогічною поміркованістю політики; якраз навпаки, він поводить-ся вкрай неврівноважено і сам напитує собі лиха, кидаючи виклик супротивникові; він виступає символом мілітаризму, водночас агресивного й неадекватно підготовленого. Такий мілітарист настільки переконаний у своїй спроможності давати собі раду в соціальній чи антисоціальній системі, де всі суперечки розв'язуються мечем, що він постійно кидає на шальки терезів свого меча. Меч завжди переважає, і наш герой сприймає свій тріумф як остаточний і незаперечний доказ того, що меч — усесильний. Проте в наступному розділі його історії з'ясовується, що він не спромігся довести свою тезу *ad hominem*, саме в тому конкретному випадку, який передусім і мав би його цікавити; бо наступна подія — це його поразка від сильнішого мілітариста, ніж він. У кінцевому підсумку він довів тезу, яка не спадала йому на думку: «Хто візьме меча, від меча й загине».

Після цього вступу перейдімо від легендарного двобою, описаного в сирійській легенді, до кількох прикладів, що їх нам пропонує історія.

Ассірія

Катастрофа, в якій знайшла свій кінець у 614—610 рр. до Р.Х. ассірійська мілітарна потуга, була однією з найповніших катастроф, що їх знала історія людства. Вона спричинила не тільки зруйнування ассірійської воєнної машини, а й загибель ассірійської держави та винищення ассірійського народу. Спільнота, яка існувала понад дві тисячі років, а протягом двохсот п'ятдесяти років грала провідну роль у всій Південно-Західній Азії, була майже повністю стерта з лиця землі. Коли через двісті десять років десять тисяч грецьких воїнів, найнятих на службу Кіром Молодшим, відступали вгору долиною Тигру від поля битви під Кунаксою до чорноморського узбережжя, вони проминули послідовно місця, де колись вирували життям Калах та Ніневія, і були глибоко вражені — не так масивністю фортечних мурів та площею території, яку вони охоплювали, як тим, що в усіх цих грандіозних спорудах не видно було жодної живої душі. Завдяки літературному хисту учасника грецького експедиційного корпусу, що яскраво описав свої поневіряння, ми виразно уявляємо собі похмуру таємничість тих порожніх величезних оболонок, які своєю міцністю та непідвладністю руйнівним діям часу свідчили про те, що колись тут вирувало бурхливе і розмаїте життя. Але ще більше дивує сучасного читача Ксенофонтової оповіді — уже знайомо з історичною долею Ассірії завдяки відкриттям сучасних археологів, — той факт, що Ксенофонт не міг добути навіть найелементарніші відомості про автентичну історію цих покинутих міст-фортець. Хоча вся Південно-Західна Азія, від Єрусалима до Арарату і від Еламу до Лідії, була загарбана й жор-

стоко гноблена володарями цих міст лише за два сторіччя з лишком до того, як Ксенофонт пройшов тією дорогою, все, що він зміг про них розповісти, не мало жодного стосунку до їхньої реальної історії, і сама назва «Ассірія» йому невідома.

На перший погляд важко зрозуміти, чому Ассірію спостигла така фатальна доля. Адже її мілітаристам, на відміну від македонян, римлян або мамелюків, не можна дорікнути за те, що вони «довго сушили весла». Коли ці інші воєнні машини зустріли свій фатальний час, кожна з них уже безнадійно заржавіла й не годилася до вжитку. Проте ассірійська воєнна машина, навпаки, постійно ремонтувалася, поновлювалася й удосконалювалася до самого того дня, коли її було знищено. Джерело мілітарного генія, який створив ембріон гопліта ще в чотирнадцятому сторіччі до появи Христа, напередодні перших зазіхань Ассірії на панівне становище в Південно-Західній Азії, і ембріон катафракти верхових лучників у сьомому сторіччі до Різдва Христового, напередодні загибелі вже самої Ассірії, не вичерпувалося й протягом сімох проміжних сторіч. Енергійна винахідливість і невтомна запопадливість до вдосконалень, що були характерними ознаками пізнього ассірійського етосу в його відношенні до мистецтва війни, незаперечно засвідчуються серіями барельєфів, виявлених на стінах царських палаців,— послідовні фази ассірійського військового спорядження та техніки на протязі трьох останніх сторіч ассірійської історії вирізьблені там з дбайливою точністю і в найдрібніших деталях. Там ретельно відбито постійні експерименти та вдосконалення в галузі обладунків, у конструкції бойових колісниць та штурмових машин, у спеціалізації різних видів військ, що призначалися для виконання різних завдань. Що ж тоді стало причиною загибелі Ассірії?

По-перше, політика невпинного наступу й володіння могутнім інструментом для здійснення цієї політики спонукали ассірійських воєначальників у четвертому й останньому турі їхньої мілітаристської діяльності розширити свої заходи та завойовницькі походи далеко за ті межі, яких досягли їхні попередники. Ассірія мусила утримувати свої мілітарні ресурси в постійній готовності та напрузі, щоб успішно справлятися зі своїм найважливішим завданням — охороною кордонів вавилонського світу проти варварів-горян, що жили в горах Загрос і Тавр, з одного боку, та проти арамейських першопрохідців сірійської цивілізації — з другого. Під час своїх перших трьох турів мілітарної активності Ассірія хоч і переходила на цих двох фронтах від оборони до наступу, проте завжди вела наступ у межах поміркованої доцільності й не розпорошувала свої сили на всіх напрямках. Навіть за таких умов третій тур, що охопив дві середні чверті дев'ятого сторіччя до Р.Х., спричинився до утворення тимчасової коаліції сірійських держав, які зупинили ассірійську навалу біля Каркара в 853 р. до Р.Х., а у Вірменії відповіли на цей виклик ще з більшою, грізнішою силою, утворивши там царство Урарту. Попри ці очевидні перестороги, Тіглатпаласар III (746—727 рр. до Р.Х.), розпочинаючи останній і найпотужніший

ассірійський наступ, повністю знехтував хай там які політичні міркування і поставив перед собою воєнні цілі, що привели до зіткнення Ассирії з трьома новими супротивниками — Вавилоном, Еламом та Єгиптом, кожен з яких потенційно був не меншою військовою потугою, ніж сама Ассирія.

Тіглатпаласар лише відклав сутичку з Єгиптом на потім, для своїх наступників, коли заходився підбивати під своє правління невеличкі сирійські держави. Адже Єгипет не міг байдуже спостерігати, як ассірійська імперія поширює свої володіння впритул до його кордонів, і він був цілком здатний звести нанівець усі зусилля будівничих ассірійської держави, і так чи так їм би довелося ставити перед собою ще грандіознішу мету: підкорити й сам Єгипет. Переможно підкоривши в 734 р. до Р.Х. філістимлян, Тіглатпаласар провів і справді блискучу стратегічну операцію, за яку був винагороджений тимчасовим завоюванням Самарії в 733 р. і падінням Дамаска в 732 р. до Р.Х. Але це призвело до того, що в 720 р. Саргонові, а в 700 р. до Р.Х. Сінахерібові довелося воювати з Єгиптом, і ці не вельми виразні сутички у свою чергу спричинилися до походів Асархаддона в 675, 674 й 671 рр. до Р.Х., що завершилися завоюванням і окупацією Єгипту. Та незабаром стало очевидно, що хоч ассірійські армії й були достатньо сильні, щоб розгромити єгипетське військо й захопити єгипетську територію, причому не один раз, але їхньої потуги було явно замало, щоб постійно тримати Єгипет у покорі. Асархаддонові довелося рушати походом на Єгипет учетверте, але в дорозі його спостигла смерть у 669 р. до Р.Х.; і хоча Ашшурбаніпал придушив єгипетське повстання в 667 р., 663 року йому довелося завойовувати Єгипет знову. На той час ассірійський уряд, певно, усвідомив, що в Єгипті Ассирія встряла у велику халепу, й коли Псамметіх ненав'язливо повиганяв ассірійські гарнізони в 658—651 рр. до Р.Х., Ашшурбаніпал заплющив на це очі. Змирившись із утратою Єгипту, ассірійський цар учинив, звісно, мудро; але справжньою мудрістю після всіх цих подій було б визнати, що зусилля, затрачені на п'ять єгипетських кампаній, ні до чого не призвели. Тим більше, що втрата Єгипту стала прелюдією до втрати Сирії в наступному поколінні.

Але кінцеві наслідки завоювання Тіглатпаласаром Вавілонії були набагато тяжчими, ніж результати його загарбницької політики в Сирії, оскільки саме вони привели по прямому ланцюгу причин і наслідків до катастрофи 614—610 рр. до Р.Х.

На раніших етапах ассірійської військової агресії проти Вавілонії проступають ознаки певної політичної поміркованості. Державо-завойовник віддавала перевагу заснуванню протекторатів з маріонетковими правителями тубільного походження перед прямою анексією. І тільки після великого халдейського повстання 694—689 рр. Сінахеріб формально поклав кінець незалежності Вавілонії, призначивши намісником свого сина та формального наступника ассірійського престолу Асархаддона. Але така поміркована політика не змогла впокорити халдеїв і тільки заохочувала їх дедалі ефектив-

ніше відповідати на ассірійську воєнну загрозу. Під потужними ударами ассірійської воєнної машини халдейці навели порядок у власному охопленому анархією домі й увійшли до спілки із сусіднім царством Елам. І коли на дальшому етапі ассірійці відмовилися від поміркованої політики й у 689 р. до Р.Х. узяли штурмом і розграбували Вавилон, то наслідки були протилежні сподіваним. У розпеченій до білого жару атмосфері ненависті, яку розпалив цей акт ассірійської жорстокості як серед міського населення, так і серед зайшлих халдейських кочовиків, городяни та мандрівні пастухи забули про свою взаємну неприязнь і сплавилися в одну вавилонську націю, яка не могла нічого забути, нічого простити і не заспокоїлася доти, доки не знищила свого поневолювача впень.

Але неминучий *ътт* усе відкладався протягом майже всього сторіччя внаслідок швидкого вдосконалення ассірійської воєнної машини. Наприклад, у 639 р. Елам зазнав такого нищівного розгрому, що його ззелюднена територія перейшла у володіння перських горян, які жили вздовж його східного кордону, і стала тим стартовим майданчиком, з якого через століття Ахеменіди вирушили в переможний похід, що зробив їх володарями всієї Південно-Західної Азії. Але після смерті Ашшурбаніпала в 626 р. Вавілонія повстала знову під проводом Набопаласара, який знайшов у новому царстві Мідія набагато могутнішого союзника, ніж Елам; і через шістнадцять років Ассірію було стерто з географічної карти світу.

Коли ми окинемо поглядом півтора сторіччя майже безперервних воєн, які ставали все запеклішими, починаючи від вступу на престол Тіглатпаласара в 745 р. до Р.Х. і кінчаючи перемогою вавилонського царя Навуходоносора над фараоном Нехо біля Карчеміша в 605 р., то історичними віхами, які насамперед упадають у вічі, буде ціла низка нищівних ударів, якими Ассірія повністю руйнувала цілі спільноти, залишаючи від міст згарища, а все населення забираючи в полон: Дамаск у 732 р. до Р.Х., Самарію в 722 р., Музасір у 714 р., Вавилон у 689 р., Сідон у 677 р., Мемфіс у 671 р., Фіви в 663 р., Сузи близько 639 р. Зі столичних міст, що були в межах досяжності ассірійської зброї, лише Тір і Єрусалим лишилися неушкоджені в 612 р. до Р.Х., коли вже саму Ніневію було зруйновано впень. Годі описати чи навіть уявити собі, скільки горя і яких втрат завдала Ассірія своїм сусідам; а проте знаменита репліка лицемірного вчителя, що приказував, шмагаючи неслухняного школяра: «Тобі це болить менше, ніж мені» — дає куди об'єктивнішу характеристику ассірійської воєнної активності, ніж безсоромно соковиті та наївно самовдоволені перекази, в яких ассірійські воєначальники вихваляли самих себе та свої блискучі перемоги. Всі жертви Ассірії, перераховані вище, відродилися до життя і декотрі з них мали перед собою велике майбутнє. Одна Ніневія загинула навіки й уже ніколи не воскресла.

Причину такого контрасту в історичних долях знайти неважко. За фасадом своїх воєнних тріумфів Ассірія поступово вкорочувала собі віку. Все, що ми знаємо про її внутрішню історію протягом розгля-

ного періоду, незаперечно вказує на політичну нестабільність, економічну руїну, занепад культури та депопуляцію на великих територіях. Засвідчений багатьма фактами прогрес арамейської мови коштом тубільної аккадської на ассірійській батьківщині протягом останніх півтораєста років існування Ассирії є ознакою того, що в часи, коли ассірійська мілітарна могутність досягла свого апогею, корінне населення поступово витіснялося людьми, полоненими ассірійським луком та списом. Хоробрий воїн, що боронив проломи в ніневійських мурах у 612 р. до Р.Х., був «закутим у панцер трупом», чия оболонка трималася в стоячому положенні лише завдяки масивності бойового спорядження, в якому цей сердега задушився на смерть. Коли штормова хвиля мідійців та вавілонян ударилась об заляклу і грізну постать, і та з брязкотом і дзенькотом покотилася по купі битого каміння в рів, вони й гадки не мали, що їхній страшний супротивник сконав іще до того, як вони повстали, щоб завдати останнього й вирішального удару своєму гнобителю.

Доля Ассирії типова для подібних історичних ситуацій. Картина «закутого в панцер трупа» викликає в уяві видіння спартанської фаланги на полі битви під Левктрами в 371 р. до Р.Х. або яничарів у окопах під Віднем у 1683 р. по Р.Х. Зрадлива доля мілітариста, який не знає втриму, ведучи нищівні війни проти своїх сусідів і несамохить накликаючи погибель на себе, змушує пригадати самовбивчу діяльність Каролінгів або Тімуридів, які побудували величезні імперії на стражданнях своїх саксонських або перських жертв тільки для того, щоб забезпечити багату здобиччю скандинавських або узбецьких авантюристів, які не пропустили свого шансу, коли будівничі імперій заплатили за свою загарбницьку політику тим, що деградували і зникчменіли на протязі одного людського життя. Інша форма самогубства, про яку нагадує ассірійський приклад, — це самознищення тих завойовників, чи то варварів, чи то представників вищої культури, які вторгаються в ту чи ту світову державу або велику імперію, що забезпечувала мир народам і країнам, котрі визнавали її владу. Нападники безжально шматували імперську мантию на клапті і залишали мільйони людей, яких вона прикривала, беззахисними перед жахом темряви і жахом смерті, але ніч невблаганно насувалася й на злочинців, як і на їхні жертви. Деморалізовані неосяжністю своєї здобичі, ці нові володарі загарбаного світу, як ото кілкенські коти, заходжуються ділити її з таким азартом, що дуже скоро над купою награбованого майна не залишається жодного живого бандита.

Ми бачимо, як македонці, підкоривши всю імперію Ахеменідів і діставшись через її найдальші кордони аж у Індію, потім з не меншою лютістю обертають зброю один проти одного і запекло воюють протягом сорока двох років, від смерті Александра в 323 р. до Р.Х. і до розгрому Лізімаха під Курупедіоном у 281 р. до Р.Х. Цю непривабливу виставу було повторено через тисячу років, коли примітивні араби-мусульмани повторили — а от-

же, й знищили — сподіяне колись македонцями, підкоривши за дванадцять років римські та Сасанідські володіння в Південно-Західній Азії на території, що майже не поступалася розмірами тій, яку колись завоював за одинадцять років Александр. Цим розбійницьким актом, здійсненим арабами після дванадцяти років переможних завойовницьких походів, розпочалися братовбивчі війни, які тривали ще двадцять чотири роки. Знову ж таки переможці обернули зброю один проти одного, і слава та вигода утворення сирійської світової держави дісталася самозваним Омейядам та зайшлим Аббасидам, а не союзникам та нащадкам Пророка, чії блискучі звитяги підготували для неї ґрунт. Самовбивчий ассирійський потяг до надмірної мілітаристської активності продемонстрували й варвари, які розшматували на клапті занепаду Римську імперію, як ми вже бачили на попередніх сторінках цього дослідження.

Існує ще один різновид мілітаристської аберації, вияв якої ми теж знайдемо в ассирійському мілітаризмі, коли розглянемо Ассірію з її оточенням як складову частину більшого суспільного організму, названого нами вавілонським суспільством. У цьому суспільстві Ассірія була прикордонною областю, специфічним завданням якої було захищати не тільки себе, а й решту світу, до якого вона належала, від грабіжників-горян на півночі й на сході та від агресивних першопрохідців сирійського суспільства на півдні та заході. Виділяючи область такого типу з раніше однорідної суспільної тканини, цивілізація робить корисну справу для всіх своїх членів; адже поки прикордонна область успішно відповідає на виклики, спрямовані конкретно їй, тобто відбиває натиск зовнішніх ворогів, внутрішні області звільнюються від зовнішнього тиску і можуть спокійно приділити увагу іншим викликам та здійснювати інші завдання. Такий розподіл праці різко порушується, коли жителі прикордонної смуги застосовують зброю, яку їм дано для захисту проти чужинців, для здійснення власних амбіцій коштом внутрішніх жителів їхнього ж таки суспільства. З цього неминуче розгорається громадянська війна, і тому такими тяжкими й невідворотними виявилися наслідки акції Тіглатпаласара, коли в 745 р. до Р.Х. він обернув свою ассирійську зброю проти Вавілонії. Коли прикордонна смуга розпочинає війну проти власного центру, такі події, за самою своєю природою, катастрофічні і для суспільств в цілому, але для жителів прикордонних земель вони самовбивчі. Його дії скидаються на дію руки, що вгороджує меч, якого тримає, у власне тіло, чийм органом вона є; або дії лісоруба, що спилює гілку, на якій він сидить, і з тріскотом летить униз на землю, тоді як обчухраний стовбур стоїть і далі.

Карл Великий

Мабуть, саме інтуїтивна недовіра до марнування сил, про яке ми щойно говорили, спонукала австразійських франків так бурхливо протестувати в 754 р. по Р.Х. проти рішення їхнього воєначальника

Піпіна відповісти на заклик папи Стефана й обернути зброю проти своїх братів лангобардів. Римські папи звернули прихильний погляд на цю заальпійську державу й потішили Піпінові амбіції, увінчавши його в 749 р. королівською короною і в такий спосіб легітимізувавши його фактичну владу, бо в часи Піпіна Австразія відзначалася своїми послугами як прикордонна область на двох фронтах: супроти язичників-саксів за Рейном і супроти арабських завоювників-мусульман на Іберійському півострові, що наступали через Піреней. А в 754 р. австразійцям було запропоновано відвернути свої зусилля від сфер, у яких вони нещодавно знайшли свою справжню місію, і збройно вступити проти лангобардів, які стояли на шляху політичних амбіцій папства. Побоювання австразійського простолюду щодо доцільності того походу виявилися більш виправдані, ніж бажання їхнього ватага догодити папі; бо знехтувавши заперечення своїх підданих, Піпін викував перше кільце в ланцюгу воєнної та політичної залежності, який відтоді дедалі міцніше прив'язував Австразію до Італії. Італійської кампанії 755—756 рр. виявилось не досить, і Карлові Великому знову довелося йти походом на лангобардів у 773—774 рр., урвавши завоювання Саксонії, яке він тоді тільки-но розпочав, що згодом призвело до катастрофічних наслідків. І протягом наступних тридцяти років йому довелося не менш як чотири рази відкладати свої саксонські справи, що вимагали постійної пильної уваги, через італійські ускладнення, які могли бути розв'язані лише за його особистої участі. Ці взаємно суперечні амбіції давали нестерпним тягарем на спину жителів Австразії — підданих Карла Великого.

Тімур Кульгавий

Так само й Тімур надірвав сили своєї Трансоксанії, розтринькавши на походи в Іран, Ірак, Індію, Анатолію та Сірію небагаті ресурси трансоксанської сили, які він мав би сконцентрувати для здійснення своєї головної місії — запровадження свого миру для євразійських кочовиків. Трансоксанія була прикордонною смугою осілого іранського суспільства на межі з євразійським кочовим світом і протягом дев'ятнадцяти років свого правління (1362—1380 рр. по Р.Х.) Тімур сумлінно виконував свої обов'язки охоронця кордонів. Він відбив навалу, а потім перейшов у наступ на кочовиків Джагатаєвої орди, розширивши свої володіння, повиганявши кочові племена, що підлягали ханові Джучі, з оаз Хорезму в пониззі Оксу (Амудар'ї). Завершивши цю велику справу в 1380 р. по Р.Х., Тімур поставив перед собою набагато грандіознішу мету — ні більше, ні менше, як здобути спадщину євразійської імперії Чингісхана; бо в часи Тімура кочовики відступали на всіх ділянках довгого кордону між Степом і Нивами, і наближався той розділ у історії Євразії, коли відроджені до життя осілі народи почнуть змагатися за те, щоб урвати собі кращий клапоть Чингісханової імперії. Щодо цього

змагання, то молдавани та литовці жили надто далеко, щоб узяти в ньому активну участь; московити були міцно прив'язані до своїх лісів, а китайці — до своїх засіяних нив; лише козаки і трансоксанці зуміли добре пристосуватися до життя в степу, не відмовляючись від властивого їм осілого способу життя, і з цих двох суперників трансоксанці явно мали ліпші шанси. Вони були сильніші збройно, вони мешкали ближче до серця степу і, сповідуючи Коран, мали потенційних союзників серед мусульманських осілих спільнот — степових форпостів ісламу.

Спочатку Тімур, здавалося, правильно оцінив свої блискучі перспективи й рішуче заходився втілювати їх у життя, але після кількох сміливих і блискучих перших ходів несподівано повернув свої армії в протилежний бік і повів їх проти внутрішніх регіонів іранського світу, присвятивши останні двадцять чотири роки свого життя цілій низці позбавлених усякого сенсу спустошливих походів на ті країни. Перемоги його були сенсаційні, а їхні результати — згубні для самих переможців.

Абсурдність завойовницької діяльності Тімура — найяскравіший приклад самогубчої ролі мілітаризму. Імперія не тільки не пережила свого творця, а й годі було виявити у ній бодай найменші позитивні наслідки його діяльності. Ті наслідки, які там можна простежити, — цілком негативні. Змітаючи все на своєму шляху, по якому прямував до повного самознищення, Тімурів імперіалізм створив у Південно-Західній Азії лише політичний і соціальний вакуум, що зрештою засмоктав у себе турків-османів та Сефевідів, і їхня сутичка завдала тяжко хворому іранському суспільству останнього смертельного удару.

Претензії іранського суспільства на спадщину кочового світу спершу реалізувалися в плані релігії. Протягом чотирьох сторіч, що передували поколінню Тімура, іслам поступово підбивав під себе осілі народи, що жили на берегах Великого Євразійського степу, і захоплював у сферу свого впливу тих-таки кочовиків, коли їм траплялося переходити зі степу на розорані землі. Коли настало чотирнадцяте сторіччя, здавалося, що вже ніщо не зможе перешкодити ісламові стати релігією всієї Євразії. Та по завершенні Тімурових діянь наступ ісламу в Євразії зупинився, і через два сторіччя монголи та калмики повернулися до ламаїстської форми буддизму махаяни. Цей подиву гідний тріумф реліктових останків релігійного життя давно згаслої індської цивілізації дає певне уявлення про те, наскільки впав престиж ісламу в оцінці євразійських кочовиків протягом двох сторіч, що минули по часах Тімура.

У політичному плані іранська культура, яку Тімур спочатку обстоював, а потім зрадив, теж збанкрутувала. Осілими суспільствами, які кінець кінцем здійснили подвиг приборкання євразійського номадизму, стали росіяни та китайці. Таке завершення монотонно повторюваної драми історії кочових народів можна було передбачити уже в середині сімнадцятого сторіччя християнської ери, коли козаки, які служили Москві, та маньчжурські володарі Китаю

зійшлися на одній дорозі, просуваючись уперед понад північними кордонами степу, й зітнулися в першій битві за панування над Євразією поблизу предківських випасів Чінгісхана у верхньому басейні річки Амур. Поділ Євразії між цими двома суперниками було завершено сторіччям пізніше.

Цікаво відзначити, що якби Тімур не обернувся спиною до Євразії й не спрямував зброю проти Ірану в 1381 р. по Р.Х., сучасні взаємини між Трансоксанією та Росією могли б бути якраз протилежними до тих, якими вони є тепер. За цих гіпотетичних обставин сьогоднішня Росія входила б до імперії приблизно тих самих розмірів, що й сучасний Радянський Союз, але з іншим центром тяжіння — то була б Іранська імперія, в якій Самарканд правив би Москвою, а не Москва Самаркандом. Ця уявна картина може видатися надто дивною, адже насправді події розвивалися протягом останніх п'яти з половиною сторіч зовсім інакше, але не менш чудернацьку картину ми побачили б, якби накреслили інший шлях розвитку для західної історії, припустивши, що менш насильницьке й фатальне обернення воєнної активності проти власного центру Карлом Великим виявилось б не менш катастрофічним для західної цивілізації, ніж Тімурові походи для іранської. На цій картині ми побачили б, що Австрію підкорили б мадяри, а Нейстрію — вікінги ще в сутінках десятого сторіччя, і серце імперії Каролінгів залишалося б під владою цих варварів аж до чотирнадцятого сторіччя, коли прийшли б турки і накинули б на шию цим занехаяним прикордонним областям західного християнства трохи легше ярмо чужоземного панування.

Але найбільшим з Тімурових актів руйнації був той, який він учинив проти самого себе. Він обезсмертив своє ім'я коштом того, що стер із пам'яті нащадків будь-яку добру пам'ять про себе. У кого з християн або мусульман ім'я Тімура викликає в уяві образ героя, що боронив цивілізацію проти варварства і привів духівництво та народ своєї країни до тяжко здобутої перемоги по дев'ятнадцяти роках тривалої боротьби за незалежність? Для переважної більшості людей, для яких ім'я Тімура взагалі що-небудь означає, він уявляється страшним мілітаристом, який здійснив не менше жахів за двадцять чотири роки своїх завоювань, ніж здійснили їх ассирійські царі за сто двадцять років. Ми думаємо про страхолюда, який зруйнував Ісфагагін дотла в 1381 р. Навалив у Сабзаварі купу з 2 000 живих бранців і звелів замурувати їх живцем у 1383 р. Спорудив мінарети з п'яти тисяч людських голів того ж таки року в Зірі; в Лурі 1386 року звелів повкидати всіх полонених у провалля; в Ісфагані 1387 року вирізав 70 000 людей, з чийх голів було складено піраміди; вирізав 100 000 полонених у Делі; звелів закопати живцем 4000 воїнів-християн, що обороняли Сівас, після того як вони капітулювали в 1400 р., і побудував двадцять веж із людських черепів у Сирії в 1400 і 1401 рр. Люди, в чийй пам'яті відклалися лише такі його діяння, плутають його з найкровожерливішими володарями Степу — такими, як Чінгісхан, Аттіла та інші, — проти

яких він боровся протягом усієї першої і кращої половини свого життя, ведучи з ними Священну війну. Страхітливу мегаломанію цього божевільного душогуба, чиїм єдиним прагненням було вразити уяву людства своєю мілітарною могутністю через огидні зловживання нею, блискуче відтворює англійський поет Марло в тих гіперболах, які він уклав в уста свого Тамерлана:

Сам Бог Війни віддав мені свій трон,
Суддею світу він мене призначив.
Юпітер блідне, глянувши, як я,
Закутий в лати, йду — боїться, певно.
Де я з'являюсь, мойрам діло є,
Мій меч вони вшановують, гасають,
Потятим мною смерть роздаючи.
Мільйони душ чекають біля Стіксу,
Коли Харон повернеться з човном.
І пекло, й рай кишать людськими тіньми,
Яких послав із поля битви я,
Щоб славили вони мене повсюдно,
Від пекла чорного до осяйних небес¹.

Маркграф перетворюється на бандита

Аналізуючи діяльність Тімура, Карла Великого та пізніх асирійських царів, ми в усіх трьох випадках спостерігали одне й те саме явище. Вміння воювати, яке суспільство розвиває в жителів свого прикордоння для захисту проти зовнішніх ворогів, перетворюється на страшну моральну недугу мілітаризму, коли його відвертають від того поля, де його слід докладати, — на нічийній землі, що тягнеться вздовж кордону, — і спрямовують проти своїх співвітчизників, які живуть у внутрішніх регіонах. Багато інших прикладів цього соціального зла принагідно спадають на думку.

Можна згадати Мерсію, яка обернула проти інших англійських держав — наступниць Римської імперії — зброю, вигострену в процесі здійснення своєї первісної місії прикордонного захисту англійських територій на межі з Уельсом; або англійське королівство Плантагенетів, яке під час Столітньої війни намагалося підкорити братське королівство Франції, замість робити своє діло, поширюючи кордони їхньої спільної матері, римо-християнської цивілізації коштом «кельтського поясу»; і норманського короля Роджера Сіцилійського, який спрямував свою мілітарну енергію на розширення своїх володінь у Італії, замість продовжити труди свого попередника й долучити нові землі в басейні Середземного моря до західнохристиянського світу коштом православного християнства та ісламу. Подібним чином і мікенські форпости мінойської цивілізації на європейському материка зловжили військовим умінням, якого вони набули, боронячи своє суспільство від континентальних варварів, щоб пошматувати материнську цивілізацію на острові Крит.

¹ Marlowe Christofer. Tamburlaine the Great, 11. 2232—2238, 2245—2249.

У давньоєгипетському світі класична південна прикордонна область, розташована в Нільській долині відразу нижче Першого Водоспаду, добре вимуштрувала себе у володінні зброєю, оскільки мала за обов'язок відтіснити нубійських варварів угору по річці, а потім несподівано обернула її проти спільнот нижньої течії, що жили у внутрішніх регіонах, і заснувала брутальною силою Об'єднане Царство двох єгипетських держав. Цей мілітаристський акт зображено його ініціатором з усією відвертістю потішеної гордині на одній з найдавніших писемних пам'яток давньоєгипетської цивілізації, що їх на сьогоднішній день знайдено. «Палетка фараона Нармера» зображує тріумфальне повернення верхньоєгипетського воєначальника з походу на Нижній Єгипет. Роздутий до надлюдських розмірів царствений завойовник бундючно виступає за не менш бундючними штандартоносцями; попереду нього зображено подвійний ряд обезголовлених ворожих трупів, а внизу в образі бика він топче поваленого супротивника і проломлює мури укріпленого міста. В супровідному написі, як гадають, наведено цифри взятої здобичі: 120 000 полонених, 400 000 голів рогатої худоби і 1 422 000 овець та кіз.

В цьому огидному витворі стародавнього єгипетського мистецтва ми бачимо всю трагедію мілітаризму такою, якою вона знову й знову повторювалася безліч разів від часів Нармера. Можливо, найстрашнішою з усіх вистав цієї трагедії була вистава за участю Афін, коли з «визволителя Еллади» вони перетворилися на «місто-тиран». Ця кардинальна зміна афінської політики наклікала на всю Елладу, й на самі Афіни, звичайно, невиліковне лихо Афінно-Пелопоннеської війни. Мілітарна галузь, яку ми розглянули в цьому розділі, дає особливо переконливі ілюстрації для вивчення фатального ланцюга $\chi\omicron\rho\omicron\varsigma$ — $\upsilon\beta\rho\iota\varsigma$ — $\acute{\alpha}\tau\eta$, тому що військовоє вміння та звитяга — це дуже гострі знаряддя, які можуть завдати смертельних ран тим, хто застосовує їх не за призначенням. Але закон, що вочевидь справджується у випадку воєнних дій, справджується і в менш ризикованих інших сферах людської активності, де порохова доріжка, яка веде від $\chi\omicron\rho\omicron\varsigma$ через $\upsilon\beta\rho\iota\varsigma$ до $\acute{\alpha}\tau\eta$, не спричиняє такого потужного вибуху. Хоч би якими були людські здібності та сфера їхнього застосування, припускати, що здібності, які виявилися ефективними при здійсненні обмежених завдань у своїй сфері, можуть дати аналогічний результат за іншого набору обставин, означало б учинити непростенну помилку як у інтелектуальному, так і в моральному плані і наклікати на себе неминуче лихо. Далі ми наведемо кілька ілюстрацій того, як діє цей самий ланцюг причин і наслідків в не мілітарній галузі.

§ 7. СП'ЯНІННЯ ПЕРЕМОГОЮ

Папський престол

Одна з найзагальніших форм, у якій відбувається трагедія $\kappa\omicron\varsigma$ — $\upsilon\beta\omicron\iota\varsigma$ — $\acute{\alpha}\tau\eta$, — це сп'яніння перемогою, і в тому випадку, коли фатальний приз здобуто у війні силою зброї, і тоді, коли йдеться про змагання чисто духовних сил. Обидва варіанти можна проілюструвати з історії Риму: сп'яніння від воєнної перемоги після краху Республіки в другому сторіччі до християнської ери і сп'яніння від духовної перемоги внаслідок початку занепаду папства в тринадцятому сторіччі після Різдва Христового. Та оскільки ми вже аналізували проблему краху Римської республіки в іншому контексті, то тут ми обмежимося розглядом другої теми. Ми розглянемо той розділ історії Римського папського престолу, найбільшої з усіх західних інституцій, який розпочався 20 грудня 1046 р. по Р.Х., коли імператор Генріх III відкрив церковний собор у Сутрі, і закінчився 20 вересня 1870 р. по Р.Х., коли до Рима увійшли війська короля Віктора Еммануїла.

Папська «Християнська Республіка» — унікальна людська інституція серед усіх тих, які будь-коли існували. Спроби прояснити її суть пошуками аналогій у інших суспільствах розкривають такі фундаментальні відмінності, що виявляються непродуктивними. Найточніше можна описати її, вдавшись до негативних термінів, як пряму протилежність цезаре-папському режиму, проти якого вона була суспільною реакцією і духовним протестом; і саме таке визначення, краще, ніж будь-яке інше, дає нам міру Гільдебрандового досягнення.

Коли тосканець Гільдебранд оселився в Римі в другій чверті одинадцятого сторіччя, то був занедбаний закутень Східної Римської імперії, населений усілякими покидьками візантійського суспільства. Ці пізні римляни були нікчемними воїнами, схильними до суспільних заколотів, фінансовими й духовними банкрутами. Вони були неспроможні дати раду своїм сусідам лангобардам; вони втратили всі папські володіння як удома, так і за морем; а коли постало питання піднести на вищий ступінь чернече життя, вони мушили шукати духовного напучення в Клюні, за Альпами. Перші спроби відродити папство прибрали форми нехтування римлян і призначення на святий престол жителів заальпійських країн. У цьому гідному зневаги й чужому Римі Гільдебранд та його наступники зуміли створити досконалу інституцію управління західним християнством. Вони завоювали для папського Риму імперію, яка єднала людські душі міцніше, ніж імперія Антонінів, і яка в чисто географічному плані охоплювала неозорі простори за Рейном та Дунаєм, де ніколи не ступала нога легіонів Августа чи Марка Аврелія.

Ці папські завоювання стали почасти можливі завдяки досконалому державному устрою Папської Республіки, територію якої папи

постійно побільшували; бо той устрій більше вселяв довіру, ніж будив ворожість. Він ґрунтувався на сполученні церковного централізму та однаковості з політичним розмаїттям та гнучкістю; а що кардинальним пунктом цієї державотворчої доктрини була перевага духовної влади над світською, то таке сполучення наголошувало ноту єдності, не відбираючи в юного західного суспільства тих елементів свободи та розкутості, що є неодмінними умовами успішного розвитку. Навіть на тих центральноіталійських територіях, де папський престол претендував не тільки на церковну, а й на світську владу, папи дванадцятого сторіччя сприяли автономії міст-держав. На зламі дванадцятого й тринадцятого сторіч, коли рух за громадянські права в Італії розливався високою повінню і коли папська влада над західнохристиянським світом досягла свого зеніту, один валлійський поет відзначав: «Як дивно, що папський осуд, на який у Римі ніхто не звертав анінайменшої уваги, деінде змушував тремтіти скіпетри королів»¹. Гіральд Камбрєнський розглядав це становище як парадокс, що міг дати тему для сатири. Але головною причиною, чому в ту добу більшість монархів та міст-держав західнохристиянського світу так легко погоджувалися на папську зверхність, було те, що папу тоді ніхто не підозрював у намаганні втручатися у сферу світської влади.

Така державницька відстороненість від секулярних та територіальних амбіцій поєднувалася в ті часи, коли папська теократія була в зеніті, з енергійним і заповзятливим застосуванням адміністративного хисту, що його папський Рим успадкував од візантійського врядування. Тоді як у східнохристиянському світі цей хист фатальним чином було розтрачено на *надпотужний ривок* (*tour de force*), потрібний для того, щоб наповнити змістом оживлений привид Римської імперії, а отже, й придушити молоде православно-християнське суспільство тягарем інституції, що була для нього занадто важкою, римські будівничі Християнської Республіки використали свої адміністративні таланти значно ефективніше, спорудивши легшу структуру, оперту на багато ширші підвалини. Павутина, зіткана з папського павучого гнізда, обплутала західнохристиянське суспільство узами добровільної єдності, благодійної і для окремих частин, і для всього цілого. І тільки значно пізніше, коли плетиво огрубло і затвердло у вогні конфліктів, шовковисті ниті перетворилися на залізні обручі і так боляче здавили локальні народи та їхніх правителів, що кінець кінцем вони позривали з себе ті кайдани в нестямному гніві, зовсім не думаючи про те, що, звільняючись від них, вони тим самим руйнують екуменічну єдність, що її будував і оберігав римський папський престол.

Життєвою творчою силою, яка надихала римських пап на цю творчу діяльність, не були, звичайно, ані їхній хист у сфері державного управління, ані відсутність територіальних амбіцій; папський

¹ Mann, the Right Rev. Monsignor H. K. The Lives of The Popes in the Middle Ages, vol, XI, p. 72.

престол здійснив свою творчу місію тому, що без вагань і стриму взявся за нелегку роботу: очолити, організувати і впорядкувати прагнення до вищої форми життя та бурхливого зростання, яке пробуджувалося в молодому західному суспільстві. Папи надали цим неусвідомленим пориванням чітко визначеної форми і в такий спосіб перетворили невиразні повсякденні мрії розкиданих суспільних меншин та окремих індивідів у загальну справу, переконавши свою паству в тому, що за неї варто боротися, і величезні людські юрми дружно падали навколішки, чуючи, як папи проповідують з амвонів цю спільну справу, з якою вони пов'язали подальшу долю святого престолу. Перемогу для Християнської Республіки було здобуто в папських битвах за очищення духівництва від моральних недуг плотської нездержливості та жадібності до грошей, за визволення церковного життя від світської влади та за порятунок східних християн і святих місць, що потрапили в пазурі турецьких шанувальників ісламу. Але цим не обмежувалася діяльність Гільдебрандового папського престолу; бо навіть у часи найсуворіших випробувань великі папи, які очолювали ці «священні війни», завжди приділяли частку своєї уваги, роздумів та прагнень мирній діяльності, в якій Церква виявляла свої найліпші властивості і високі творчі потенції: заснуванню університетів, розвиткові нових форм монастирського життя та жербручих чернечих орденів.

Падіння Гільдебрандової церкви являє собою не менш дивовижну картину, ніж її злет; бо всі ті чесноти, завдяки яким вона піднеслася в zenit, перетворилися на свою пртилежність, коли вона упала в наدير. Божественна інституція, яка воювала й перемагала в битвах за духовну свободу проти матеріальних сил, була заражена тим самим злом, проти якого колись так рішуче піднесла голову. Святий Престол, який раніше воював проти симонії, тепер вимагав від духівництва платити внески в римську скарбницю за церковні посади, ті самі, які Рим суворо забороняв купувати у світської влади. Римська курія, що була очолила рух за духовний та інтелектуальний поступ, тепер перетворилася на твердиню духовного консерватизму. Верховна церковна влада мусила тепер змиритися, що її світські дрібні чиновники — монархи новоутворюваних локальних держав — позбавили її лівової частки продукції, добутої за допомогою фінансових та адміністративних інструментів, яку сам-таки папський престол і винайшов з метою зробити свою владу ефективною. Зрештою, як локальний суверен папського князівства, Верховний Первосвященик мусив задовольнитися дріб'язковою втіхою самодержавного управління однією з найменших «держав-наступниць» його власної втраченої імперії. Чи котрась інша інституція давала коли-небудь більшу нагоду ворогам Господа богохулити? Це, безперечно, найочевидніший приклад помсти творчого дару з досі розглянутих нами в цьому дослідженні. Як це сталося і чому?

Як це сталося, можна зрозуміти, читаючи найперший писаний звіт про державницьку діяльність Гільдебранда.

Творчі уми Римської церкви, які в одинадцятому сторіччі поста-

вили собі на меті врятувати наше західне суспільство від феодальної анархії запровадженням Християнської Республіки, мусили розв'язувати ту саму дилему, що й їхні духовні нащадки, котрі в наші дні хочуть приборкати міжнародну анархію запровадженням світового порядку. Суттю їхньої мети було замінити фізичну силу моральним авторитетом, і духовний меч став тією зброєю, якою вони здобули свої найпереконливіші перемоги. Але були випадки, коли здавалося, що режим фізичної сили був невразливий для духовного меча; і саме в таких ситуаціях Римська войовнича церква мала відповідати на Сфінксове запитання. Що робити воїну Господа: відмовитися від використання будь-якої зброї, крім духовної, ризикуючи бути зупиненим у своєму наступі? Чи вести Божу битву проти Диявола зброєю того ж таки супротивника? Гільдебранд обрав другу альтернативу, коли, прийнявши від папи Григорія VI обов'язок оберігати папську скарбницю, побачив, як її постійно грабують розбійники, утворив власну армію і розгромив розбійників manu militari (оружною рукою).

В ті дні, коли Гільдебранд удався до таких заходів, моральний характер його вчинку визначити було важко. Та через сорок років, коли він лежав на своєму смертному ложі, ця загадка була вже близька до свого розв'язання; бо в 1085 році, коли він помирав як папа в заслання в Салерно, Рим лежав повергнутий і придавлений тягарем страхітливого лиха, яке накликала на місто політика його первосвященника лише рік тому. В 1085 році Рим був пограбований і спалений норманнами, що їх папа покликав допомагати йому у війні, яка вибухнула біля самого олтаря святого Петра — найдорожчого папського скарбу — й поширилася на весь західнохристиянський світ. Кульмінація суто світського конфлікту між Гільдебрандом та імператором Генріхом IV провістила набагато страшнішу і спустошливішу війну, яку через півтора сторіччя вели між собою до цілковитого самовиснаження Інокентій IV та Фрідріх II; і коли ми доходимо до понтифікату Інокентія IV, знавця законів, що перетворився на мілітариста, нашим сумнівам настає кінець. Сам-таки Гільдебранд спрямував свою Церкву на шлях, який у кінцевому підсумку привів до перемоги його противників — Світу, Плоти і Диявола — над Царством Божим, яке він мріяв заснувати на Землі.

Політика — ніщо. Усе — Закон Небесний.
Земної влади Церква марно прагне,
Забувши Бога й заповідь Господню.
Святий Петро на царський трон не сяде,
Щоби оружно для людей добути
Обіцянні Христом духовні блага¹.

Пояснивши, як папи стали одержимі демоном фізичного насильства, якого самі ж таки заклинали щезнути, ми тепер легко пояснимо, чому ті чи ті папські чесноти поперетворювалися на протилежні

¹ Bridges, Robert. *The Testament of Beauty*, IV, 11. 259—264.

їм пороки; бо облишити меч духовний і вхопитися за меч матеріальний — це фундаментальна переміна, і всі інші — суть її наслідки. Чому, наприклад, Святий Престол, чиєю головною турботою стосовно фінансових справ духовництва в одинадцятому сторіччі було викорінення симонії, в тринадцятому сторіччі став пильно дбати про побільшення прибутків своїх висуванців, а в чотирнадцятому сторіччі заходився обкладати податком на свою користь ті самі церковні прибутки, які він колись так ревно захищав від скандальних апетитів світської влади, що намагалася брати гроші за надання вигідних церковних посад? Відповідь на це дуже проста: папа став мілітаристом, а війна коштує дорого.

Результатом великої війни, яка точилася в тринадцятому сторіччі між папами римськими та Гогенштауфенами, став результат, типовий для всіх воєн, доведених до останньої гіркої крайності. Номінальний переможець зумів завдати смертельного удару своїй жертві лише після того, як сам дістав фатальні ушкодження; і реальну перемогу над обома супротивниками здобули *tertii gaudentes*, тобто ті, кому було вигідне знесилення їх обох. Коли через півсотні років по смерті Фрідріха II папа Боніфацій VIII метнув на короля Франції блискавку, яка раніше спопелила імператора, наступні події показали, що внаслідок смертельної боротьби 1227—1268 рр. папський престол став відверто слабкий, упавши до того самого рівня, до якого він звів Імперію, тоді як король Франції став не менш сильний, ніж були папи чи імператори до того, як вони розгромили одне одного. Король Філіпп Вродливий спалив папську буллу біля Собору Паризької Богоматері під загальне схвалення і свого духовництва, і свого народу, далі організував викрадення папи, а по смерті жертви влаштував, щоб папську столицю було перенесено з Рима до Авіньйона. Потім були «полон» (1305—1378) і Велика Схизма (1379—1415).

Тепер не лишалося сумніву, що локальні світські монархи раніше чи пізніше переберуть на себе, в межах своїх відповідних територій, усю адміністративну, фінансову та іншу владу, структуру якої папи ретельно й довго готували для себе. Процес переходу був лише справою часу. Як віхи на цьому шляху ми помічаємо англійський Закон про Бенефіції (1351 р. по Р.Х.) та Постанову про Зловжиття Церковною Владою (1353); поступки, які курія мусила зробити через сторіччя секулярній владі у Франції та в Німеччині як плату за їхню відмову підтримати Базельський собор; Франко-Папський Конкордат 1516 р. і англійський Закон про Зверхність Короля над Церквою, виданий 1534 року. Передача папських прерогатив секулярній владі почалася за дві сотні років до Реформації, і вона відбулась як у тих країнах, що лишилися католицькими, так і в тих, що стали протестантськими. В шістнадцятому сторіччі цей процес уже цілком завершився; і не випадково, звичайно, що саме в тому сторіччі було закладено перші підвалини, на які згодом оперлися сучасні «тоталітарні» держави західного світу. Найбільш значущим фактором у цьому процесі — а ми вказали лише на кілька його

зовнішніх ознак — був перехід релігійних функцій від вселенської Церкви до локальних секулярних держав.

Влада над душами людей — найдорогоцінніша здобич серед усіх тих трофеїв, які держави-наступниці взяли від пограбованої ними значно більшої й благороднішої інституції, бо лояльністю підданих, а не податками та арміями підтримували ті держави-наступниці своє існування. Але саме цей духовний спадок, одержаний від Гільдебрандової церкви, обернув колись безневинну і корисну інституцію локальної держави на загрозу здобуткам людської цивілізації, якою вона є тепер. Бо дух благочестя, який був добродійною творчою силою, коли по каналах *Civitas Dei* линув до самого Бога, виро-дився в деструктивну силу, коли його відвернули від первісного об'єкту і спрямували на рукотворних ідолів. Локальні держави — і наші середньовічні предки чудово це знали — являють собою організовані людьми установи, які, будучи корисними й необхідними, вимагають від нас совісного й тверезого виконання тих самих соціальних обов'язків, що їх ми в належний час виконуємо на вимогу муніципальних та окружних органів влади. Обожнювати ці складові елементи суспільної машинерії означає напитати собі великого лиха.

Мабуть, ми вже знайшли певну відповідь на запитання, яким чином папський престол став жертвою таких дивовижних *leqillette* (мінливостей долі); але описуючи процес, ми не пояснили його причину. Чому так сталося, що середньовічне папство стало рабом власної політики і, захопившись матеріальними засобами, дозволило відвернути себе від духовної мети, на досягнення якої мали бути спрямовані згадані засоби? Пояснення, мабуть, слід шукати в несприятливих наслідках первісної перемоги. Небезпечна гра в приборкання сили силою, виправдана в межах, які можна вгадати інтуїтивно, але навряд чи можливо визначити точно, призвела до фатальних наслідків, і так сталося насамперед тому, що спочатку все йшло аж занадто добре. Сп'янілі від успіхів, здобутих завдяки своєму сміливому маневру на ранньому етапі боротьби зі Священною Римською імперією, Григорій VII (Гільдебранд) та його наступники і далі вперто вдавалися до фізичної сили, аж поки перемога в цьому недуховному плані обернулася катастрофічною поразкою. Так, якщо Григорій VII воював з Імперією, щоб усунути імперські перешкоди на шляху реформування церкви, то Інокентій IV воював проти Імперії тільки задля того, щоб зруйнувати її світську владу.

Чи вдасться нам знайти точку, в якій Гільдебрандова політика «зійшла з рейок», або, висловлюючись більш традиційною мовою, звернула вбік від прямої і досить вузької дороги? Спробуймо визначити, де саме було зроблено цей помилковий поворот.

Близько 1075 року було одночасно розпочато два хрестові походи — один проти плотської, другий проти фінансової розбещеності духівництва, й завдяки своїй духовній доблесті Римський Престол, чия далека від досконалості моральна поведінка ще півсотні років тому була головною темою пліток, що розповсюджувалися в лоні

Церкви, здобув у обох цих війнах визначні перемоги. Ті перемоги були особистим досягненням Гільдебранда. Він воював за них, ще перебуваючи за Альпами і поза папським тронем, аж поки ця війна поставила його на чолі високої установи, яку він підняв з пороху; і воював він усіма видами зброї, що тільки втрапляли йому до рук, як духовними, так і матеріальними. І в момент свого найвищого триумфу, на третьому році свого папування, як Григорій VII, Гільдебранд зробив крок, який його шанувальники цілком слушно вважають за неминучий, а його критики — не менш слушно — вказують, що то був крок до неминучої катастрофи. В тому році Гільдебранд розширив поле битви, перейшовши з твердого ґрунту позашлюбного співжиття та симонії на хисткий ґрунт інвеститури.

Мабуть, цілком логічно розглядати конфлікт щодо інвеститури як неминучий наслідок конфліктів у питаннях позашлюбного співжиття та симонії, адже всі вони вкладалися в річище однієї боротьби за визволення Церкви. В цьому критичному пункті його діяльності Гільдебрандові могло видатися марною працею те, що він звільнив Церкву від рабської залежності Венері та Мамоні, якби він надалі залишив її в путах політичної підлеглості світській владі. Поки вона тягтиме на собі ці тяжкі треті кайдани, чи зможе вона цілком віддатися святим трудам з духовного відродження людства? Але цей аргумент веде за собою запитання, яке часто ставлять Гільдебрандові критики, проте й вони не можуть із певністю відповісти на нього ані ствердно, ані негативно. Чи справді в 1075 році обставини були такими, що кожен розумний і далекоглядний політик, який сидів би на папському троні, мав дійти висновку, що не було більше жодної змоги провадити щиру й плідну співпрацю між реформаторською партією в Церкві, представленою Римською курією, і світською владою у співдружності християнських держав, яку представляла Священна Римська імперія? Існують принаймні два доводи на користь того, що в цьому питанні «обов'язок доведення» лежить на прихильниках лінії Гільдебранда.

По-перше, ні сам Гільдебранд, ні ті, хто його підтримував, ніколи не намагалися заперечувати, — ані до, ані після закону 1075 р., який забороняв світські інвеститури, — що світські власті мають легітимне право брати участь у процедурі виборів служителів церковного культу, аж до самого папи. По-друге, протягом тридцяти років перед 1075 р. Римський Престол працював рука в руку зі Священною Римською імперією в розв'язанні давнього конфлікту щодо нешлюбного співжиття та симонії. Треба, звичайно, визнати, що співпраця з Імперією в цьому питанні не дала позитивних наслідків, урвавшись відразу по смерті Генріха III, і не поновлювалася в роки неповноліття його сина і що, коли Генріх IV досяг повноліття, його поведінка була незадовільною. Саме за таких обставин папський престол удався до політики, яка обмежувала, а то й цілком забороняла світській владі втручатися в призначення на посади церковнослужителів. Можливо, така політика й мала своє виправдання, але слід визнати, що то був захід майже революційного характеру;

і якби попри всі провокації Гільдебранд утримався й не кинув рукавичку в 1075 р., можливо, добрі взаємини ще можна було б поновити. Важко опертися враженню, що Гільдебрандові зрадило терпіння, а це найперша ознака ὄργισ (втрати ментальної та духовної рівноваги), і другому враженню, що до його шляхетних мотивів домішалося бажання помститися імперській владі за те приниження, якому воно піддало занепалий папський престол на соборі в Сутрі 1046 року. Це останнє враження підсилюється тим фактом, що Гільдебранд, надягаючи папську тіару, взяв собі ім'я Григорій, яке носив папа, скинутий з престолу на тому соборі.

Ухвалити нове рішення про інвеституру з войовничою рішучістю, яка неминуче мала призвести до сутички між Імперією і папським престолом, тим більше було ризикованим вчинком, що ця третя проблема була куди менш очевидною, ніж дві попередні, щодо яких зовсім недавно дві влади зуміли дійти цілковитої згоди.

Одним із джерел такої неочевидності був той факт, що в часи Гільдебранда вважали за усталене правило обирати і призначати церковнослужителя єпископського рангу за конкурентної участі кількох різних партій. Один із найдавніших законів церковного життя вимагав, щоб єпископ обирався духівництвом та паствою його єпархії і затверджувався на кворумі єпископів тієї провінції. І світська влада жодного разу — відколи постала така проблема по наверненні Константина — не намагалася привласнити ритуальні прерогативи єпископів чи заперечувати, принаймні в теорії, виборче право духівництва та парафіян. Роль, що її секулярна влада виконувала *de facto*, байдуже ставлячись до того, якою має бути ситуація *de jure*, було називати кандидатів і здійснювати право вето над виборами. Сам Гільдебранд не в одному випадку цілком ясно визнавав за секулярною владою таке право.

Крім того, в одинадцятому сторіччі традиційний звичай здійснення певного секулярного контролю над церковними призначеннями був підкріплений аргументами практичної доцільності. Бо духівництво вже давно і щодалі більше виконувало не тільки церковні, а й деякі світські обов'язки. На 1075 рік чимала частка цивільного управління західнохристиянським суспільством була в руках кліриків, які здійснювали секулярні обов'язки за феодалним правом, і таким чином повне звільнення духівництва від світської залежності вело за собою скасування юрисдикції секулярної влади над великими ділянками сфери її ж таки діяльності і перетворення Церкви не тільки на духовну, а й на цивільну імперію в імперії. І було б безглуздо висувати запізнілу пропозицію, що ці цивільні обов'язки можна б передати світським адміністраторам. Обидві сторони, що увійшли в конфлікт, добре знали, що не існує світського персоналу, здатного перебрати на себе згадувані обов'язки.

Всю серйозність Гільдебрандового рішення, ухваленого в 1075 р., можна оцінити за розмірами катастрофи, до якої воно призвело. Порушивши питання про інвеститури, Гільдебранд поставив на карту весь моральний престиж, який він завоював для папського

престолу за попередні тридцять років; і його влада над духовною свідомістю Plebs Christiana в заальпійських володіннях Генріха IV була достатньо сильна, щоб у поєднанні із силою саксонської зброї привести імператора в Каноссу. А проте, хоча Каносса й завдала імперській гідності удару, від якого вона так ніколи й не оговталася, її результатом став не кінець боротьби, а її відновлення. П'ятдесят років конфлікту утворили між папським престолом та імперією надто глибоку і надто широку прірву, щоб через неї можна було перекинути місток політичного компромісу з проблеми, яка започаткувала конфлікт. Суперечка про інвестири вже зотліла в могилі після Конкордату 1122 р., але ворожість, яку вона розбудила, палахкотіла й далі, знаходячи нові й нові причини у черствості людських душ та в розбещеності їхніх амбіцій.

Ми приділили так багато уваги рішенню Гільдебранда, ухваленого в 1075 році, тому що вважаємо його критичним рішенням, яке зумовило всі наступні події. У сп'янінні від своєї перемоги Гільдебранд спрямував інституцію, яку сам же вивів із глибин безчестя на верховини величі, на хибну дорогу, і ніхто з його наступників не спромігся звернути з неї на правильну. Нам немає потреби описувати подальший розвиток подій так само докладно. Понтифікат Інокентія III (1198—1216 pp.) — це доба Антонінів або бабине літо Гільдебрандового папського престолу, але цей папа завдячував своє виняткове становище випадковим обставинам, таким, як тривалі періоди неповноліття в лінії Гогенштауфенів, і його життя та діяльність лише ілюструють той факт, що видатний адміністратор може бути недалекоглядним політиком. Далі можна виділити такі визначні події: папську війну à outrance * проти Фрідріха II та його нащадка; трагедія в Ананьї, що стала вульгарною помстою секулярної влади за приниження в Каноссі; Полон і Розкол; недоношений парламентаризм Соборного Руху; оязичнення Ватикану в добу італійського Відродження; розпад католицької церкви внаслідок Реформації; малозначуща, але запекла боротьба, натхнена Контрреформацією; духовна нікчемність папського престолу у вісімнадцятому сторіччі і його активний антилібералізм у дев'ятнадцятому.

Але унікальна інституція зуміла вижити¹; і в цей вирішальний час, у який ми нині живемо, було б слушно й справедливо, щоб усі чоловіки та жінки західного світу, «охрещені за Христовим обрядом» як «спадкоємці обіцяного спасіння», а з нами й усі погани, які «прилучилися до нашого спадку» й теж стали спадкоємцями спокутної жертви Христа через запозичення нашого західного способу життя, звернулися до Намісника Христа на Землі із закликом виправдати свій священний титул. Хіба ж Учитель Петра не сказав

* Не на життя, а на смерть (фр.).

¹ Один визначний римо-католицький богослов якось зауважив у приватній розмові (а через те його імені я не можу назвати): «Я вірю, що католицька церква — божественна, а найпереконливішим доказом її божественного походження я вважаю ось який: жодна людська інституція, керована з такою ідіотською безпорадністю, не проіснувала б і двох тижнів». (Прим. ред. скор. англ. вид.).

самому Петрові, що «кому багато дається, з того багато й питається, і кому люди більше довіряють, з того вони більше й вимагатимуть»? Римському апостолові наші предки довірили долю західнохристиянського суспільства, тобто весь скарб, який вони мали; і коли «той служник, що знав волю Господню», «був неготовий і чинив незгідно з Його волею», дістав за це справедливу відплату — «був побитий бичами», — то ті удари з не меншою силою впали на тіла «рабів і рабинь Божих», чиї душі були довірені *Servus Servorum Dei* *. Кара за ὄβρις (втрату ментальної рівноваги) Слугою Божим спостигла й нас; і той, хто завів нас у цей глухий кут, повинен із нього вивести, хоч би якими ми були — католиками, протестантами, віруючими чи невіруючими. І якщо в цей вирішальний момент постане другий Гільдебранд, чи буде наш майбутній визволитель озброєний тією мудрістю, яка народжується із страждань, мудрістю, що втримає його від фатального сп'яніння перемогою, яке зруйнувало велику справу папи Григорія Сьомого?

* Раб рабів Божих (латин.).

Частина п'ята

РОЗПАД ЦИВІЛІЗАЦІЙ

Розділ сімнадцятий

ПРИРОДА РОЗПАДУ

§ 1. ЗАГАЛЬНИЙ ОГЛЯД

Переходячи від проблеми занепаду цивілізацій до проблеми їхнього розпаду, ми стикаємося з тим самим питанням, яке постало перед нами, коли ми перейшли від проблеми генези цивілізацій до проблеми їхнього розвитку. Чи розпад — це окрема і самостійна проблема, чи ми маємо розглядати його як природний і неминучий результат занепаду? Коли ми розв'язували попереднє питання, з'ясовуючи, чи розвиток — це нова проблема, відмінна від проблеми генези, ми дали ствердну відповідь на поставлене запитання, відкривши, що існувало в реальній дійсності кілька «загальмованих» цивілізацій, які розв'язали проблему генези, але не змогли розв'язати проблему розвитку. От і тепер, на пізнішому етапі нашого дослідження, ми маємо всі підстави дати на аналогічне запитання аналогічну ствердну відповідь, указавши на той факт, що деякі цивілізації, увійшовши в стадію занепаду, теж були загальмовані в цьому процесі й на тривалий період мовби скам'яніли.

Класичним прикладом скам'янілої цивілізації можна вважати давньоєгипетське суспільство в тій його фазі, яку ми вже розглядали за іншої нагоди. Після того як давньоєгипетське суспільство зламалося під нестерпним тягарем, який навалили на нього будівничі пірамід, і коли, відбувши першу й другу фази розпаду, воно увійшло в третю — часи лихоліття, світова держава і період міжцарів'я — це за всіма ознаками вмируще суспільство саме в той момент, коли вже ніби закінчувало свій життєвий шлях, несподівано й раптово відхилилося від «нормального» розвитку подій, якщо за норму ми візьмемо три добре вивчені нами фази з історії еллінської цивілізації. В тому пункті свого життєвого циклу давньоєгипетське суспільство відмовилося відійти в небуття і звернуло на повторний круг свого земного існування. Коли ми виміряємо часову протяжність єгипетського суспільства від моменту його гальванічної реакції проти завойовників-гіксосів у першій чверті шістнадцятого сторіччя до Різдва Христового й до п'ятого сторіччя християнської ери, коли стерлися останні сліди єгипетської культури, ми виявимо, що цей проміжок у дві тисячі років тривав не менше, аніж попередній, який

поєднує в собі народження, розвиток, занепад і майже цілковитий розпад давньоєгипетського суспільства, якщо простежити його історію назад від дати його енергійного відродження в шістнадцятому сторіччі перед Христом і до його первісного вивищення над рівнем примітивних народів десь у невідомому часовому проміжку четвертого тисячоліття до християнської ери. Але життя єгипетського суспільства на другому циклі його тривалого існування було своєрідним життям-у-смерті. На протязі цих двох зайвих тисячоліть цивілізація, попередній шлях якої був сповнений руху і глибокого значення, виглядала вкрай інертною і загальмованою. Тобто вона існувала далі у мовби скам'янілому стані.

І цей приклад не стоїть одинцем. Звернувшись до історії головного стовбура далекосхідної цивілізації в Китаї, де початок занепаду можна ототожнити з розвалом Імперії Тан у останній чверті дев'ятого сторіччя християнської ери, ми простежимо наступний процес розпаду, що відбувався в цілком нормальний спосіб, через «часи лихоліття» до світової держави, і на цьому етапі урвався не менш раптовою і бурхливою реакцією, ніж єгипетська реакція на вторгнення завойовників-гіксосів. Південнокитайське повстання під проводом засновника династії Мін Хун Ву проти далекосхідної світової держави, заснованої варварами-монголами, дуже нагадує повстання у Фівах, очолене засновником Вісімнадцятої династії Амосісом, і спрямоване проти «держави-наступниці», побудованої на покинутих територіях загиблої єгипетської світової держави (так званого «Середнього Царства») варварами-гіксосами. У вельми схожий спосіб розвивалися й наступні події. Бо далекосхідне суспільство теж продовжило своє існування у реліктовій формі, замість розпастися, переживши послідовні етапи світової держави та міжцарів'я.

До двох уже розглянутих прикладів ми можемо додати розмаїті релікти давно мертвих цивілізацій, про які ми вже були згадували в іншому контексті. Це — джайни в Індії, буддисти хінаяни на Цейлоні, в Бірмі, Сіамі та в Камбоджі, а також прихильники ламаїстського буддизму махаяни в Тибеті та в Монголії, що належать до скам'янілих фрагментів індської цивілізації; досі існує також чимало скам'янілих решток давно мертвої сірійської цивілізації — євреї, парси, несторіани та монофізити.

Хоч ми й не можемо продовжити наш список, ми можемо принаймні відзначити, що, на думку Маколея, еллінська цивілізація на досить значному протязі свого існування пережила дуже схожий досвід у третьому та четвертому сторіччях християнської ери.

«Духовний настрій двох найславетніших націй античного світу був досить своєрідний... Скидається на те, що греки захоплювалися тільки самими собою, а римляни захоплювалися тільки самими собою і греками... Наслідком стало звуження і зрівнювання думки. Їхні уми, якщо можна так висловитися, були спрямовані тільки в себе, а отже, поступово вироджувалися й тупіли... Безмежний деспотизм цезарів, що

сприяв стиранню всіх національних особливостей та уподібненню найдальших провінцій імперії одна до одної, підсилював зло. Наприкінці третього сторіччя християнської ери перспективи людства [sic] видавалися страшенно похмурими... Велична людська спільнота опинилася під реальною загрозою лиха набагато жакливішого, ніж хай там яка із скоротечних, запальних, руйнівних хвороб, від яких нерідко страждають нації,— то була хистка, слинява, паралітична довговічність, безсмертя струльдбругів, різновид китайської цивілізації. Неважко було б знайти чимало схожості між підданими Діоклетіана та народом отієї Небесної імперії, де протягом багатьох сторіч ніхто нічого не навчився й не розучився; де управління державою, освіта, весь спосіб життя носить церемоніальний характер; де знання ні зростають, ні примножуються і, як ото талант, закопаний у землю, або золота монета, зашита в матраці, ні витрачаються, ні ростуть. Ту апатію було порушено двома великими революціями — одна з них була духовною, друга політичною, одна прийшла зсередини, друга ззовні»¹.

Це благодійне визволення, за яке, на думку Маколея, еллінське суспільство імператорської доби мало дякувати Церкві та варварам, є відносно щасливим кінцем, який настає далеко не завжди. Поки життя триває, завжди зберігається можливість, що замість бути перетятим благодійно-нешадними ножицями Клото, воно поступово й непомітно залякне, перетворившись на таке собі життя-в-смерті; і принаймні один з видатних істориків нинішньої генерації висловив пересторогу, що саме така доля може спіткати наше західне суспільство.

«Я думаю, що нам загрожує не анархія, а деспотизм, втрата духовної волі, тоталітарна держава,— можливо, тоталітарна держава світових масштабів. Унаслідок боротьби між націями або класами може виникнути локальна і тимчасова анархія, перехідна фаза. Анархія завжди слабка, й у світі, де панує анархія, будь-яка міцно згуртована група, організована на раціонально-наукових засадах, може захопити владу над рештою людства. І як альтернатива до анархії світ перетвориться на деспотичну державу. Після чого світ може увійти в період духовної «скам'янілості» — то буде жакливий суспільний лад, що для вищої діяльності людського духу означатиме смерть. Скам'янілість Римської імперії і скам'янілість Китаю видадуться набагато менш жорсткими, оскільки в нашому випадку панівна група правитиме за допомогою науково опрацьованих методів. (Ви знайомі з працею Маколея «Есе на історичну тему»? Він доводить, що вторгнення варварів стали благословенням у кінцевому історичному підсумку, бо вони розбили скам'янілість. «Уникнути долі Китаю Європа змогла коштом тисячолітнього варварства». Та вже не буде варварських рас, які могли б розбити майбутню світову тоталітарну державу).

Мені видається цілком можливим, що хоч філософія та поезія і скінтимуть у такій тоталітарній державі, наукові дослідження там успішно розвиватимуться, даючи

¹ M a s c a l a y, Lord. Essay on «History».

все нові й нові відкриття. Птолемейове царство стало для грецької науки досить сприятливим середовищем, і я думаю, природничі науки загалом можуть розквітнути за умов деспотизму. Адже в інтересах правлячої групи заохочувати все, що може сприяти посиленню її влади. Саме це, а не анархія, є в моєму уявленні тим кошмаром, що чекає нас попереду, якщо ми не знайдемо засоби припинити нинішні братовбивчі війни. Але ж існує ще й християнська церква, і з цим фактором слід рахуватись. Можливо, їй судилося мучеництво в майбутній світовій державі, але як свого часу вона присилувала Римську світову державу підкоритися — принаймні формально — Христу, так і в майбутньому через мучеництво вона має здолати світову тоталітарну державу»¹.

Вищенаведені міркування показують, що розпад цивілізацій становить проблему, яка вимагає вивчення.

Вивчаючи розвиток цивілізацій, ми з'ясували, що їх можна аналізувати як послідовні повторення драми виклик-відгук і що причина того, чому вистава цієї драми повторюється знову й знову, полягає в тому, що в таких випадках кожен відгук не лише успішно відповідає на виклик, який його спричинив, але й породжує новий виклик, котрий щоразу виникає з нової ситуації, створеної успішним відгуком. Таким чином суть природи розвитку цивілізацій уявляється нам як порив (*élan*), що проносить розбуджену викликом спільноту через точку рівноваги успішного відгуку на протилежний бік, де перед нею постає новий виклик. Ця повторюваність викликів лежить і в основі поняття розпаду, але в цьому випадку відгуки не мають успіху. В результаті, замість низки викликів, кожен з яких відрізняється за своїм характером від попереднього, що був успішно прийнятий і відійшов у історію, ми тут маємо один і той самий виклик, що повторюється знову і знову. Наприклад, у історії міжнародної політики еллінського світу, відтоді як економічна революція Солона вперше висунула перед еллінським суспільством завдання запровадження політичного світового порядку, ми бачимо, що невдача афінської спроби розв'язати проблему шляхом утворення Делоського союзу привела до спроби Філіппа Македонського розв'язати її через організацію Корінфського союзу, а Філіппова невдача — до Августової спроби розв'язати її через Рах Романа, опертий на принципат. Таке повторення того самого виклику лежить у самій природі даної ситуації. Коли результатом кожної послідовної сутички є не перемога, а поразка, виклик, на який не знайдено успішної відповіді, ніколи не відходить у історію, а повертається знову й знову, аж поки не одержує якогось запізнілого й недосконалого відгуку або не руйнує суспільство, що так і не спромоглося дати на нього ефективну відповідь.

В такому разі, чи можемо ми сказати, що альтернативою до скам'янілості є цілковита й остаточна загибель? Перш ніж відпо-

¹ Доктор Едвін Бівен у листі до автора.

вісти ствердно, нам слід згадати про дочірні суспільства-цивілізації, які ми розглядали раніше в цьому дослідженні. Пам'ятаючи про Солонів афоризм *Respite finem* *, ми, мабуть, учинимо наймудріше, якщо утримаємося від остаточного висновку.

Вивчаючи процес розвитку цивілізацій, ми почали з пошуків критерію розвитку, перш ніж перейшли до аналізу самого процесу, і ми дотримуватимемося цього плану й тепер, досліджуючи проблеми розпаду. Проте, гадаю, одну ланку в нашій аргументації ми можемо тепер пропустити. З'ясувавши раніше, що критерій розвитку не слід шукати в посиленні контролю над людським чи природним середовищем, ми маємо всі підстави припустити, що втрата такого контролю не є причиною розпаду. Справді, ті факти, які ми маємо в своєму розпорядженні, засвідчують, що посилення контролю над тим чи тим середовищем частіше виступає супровідним елементом розпаду, а не розвитку. Мілітаризм, найпоширеніша характеристика занепаду й розпаду, часто є ефективним засобом посилення контролю суспільства як над іншими людськими спільнотами, так і над неживими силами природи. На похилій дорозі враженої занепадом цивілізації можна знайти істину в словах іонійського філософа Геракліта, що «війна — мати всього суцього», й оскільки вульгарні оцінки людського процвітання формулюються в термінах могутності й багатства, то нерідко буває, що перші розділи трагічного занепаду якогось суспільства широка публіка сприймає як розділи величчя й бурхливого розвитку. Проте рано чи пізно ілюзії розвіюються; бо невиліковно хворе суспільство, «поділене супроти себе», майже напевне знову вкладе у війну більшу частину тих додаткових ресурсів, людських і матеріальних, які війною ж таки йому пощастило добути. Наприклад, ми бачимо, як багатства і влада, завойовані Александром Македонським у його переможних походах, були розтринькані в громадянських війнах Александрових наступників, а фінансові та людські ресурси, завойовані римлянами у переможних війнах другого сторіччя до нашої ери, було розбазарено на громадянські війни в останньому сторіччі перед Різдом Христовим.

Критерій процесу розпаду цивілізацій треба пошукати десь-інде; і ми знайдемо до нього ключ у тому розколі та розбраті в лоні суспільства, з яких часто починається посилення контролю над середовищем. Це єдине, чого ми можемо сподіватися; бо ми вже з'ясували, що основним критерієм і фундаментальною причиною занепадів, які передують розпаду, є виникнення внутрішніх розбіжностей і незгод, внаслідок чого суспільства втрачають свою здатність до самовизначення.

Соціальні розколи, в яких почасти проявляються такі розбіжності, ділять надломлене суспільство водночас у двох різних вимірах. Існують вертикальні розколи між географічно розділеними спільно-

* Дивись у самий кінець (латин.).

тами і горизонтальні розколи між географічно перемішаними, але соціально сегрегованими класами.

Що стосується вертикального типу розколу, то ми вже бачили, як часто нерозсудливе захоплення злочинними внутрішніми війнами було головною лінією самовбивчої активності. Але такий вертикальний розкол не є найхарактернішою ознакою розбрату, що призводить до занепаду цивілізацій; бо поділ суспільства на локальні спільноти — це, зрештою, риса, притаманна всьому родові людських суспільств, цивілізованих і нецивілізованих, а внутрішні війни — це просто зловживання потенційним зняряддям самознищення, доступним кожному суспільству в будь-який час. З другого боку, горизонтальний розкол суспільства по класових лініях не тільки є характерною ознакою цивілізацій, а й тим феноменом, який з'являється перед початком їхнього занепаду й характеризує саме періоди занепаду та розпаду і не властивий фазам генези та розвитку.

Ми вже мали справу з таким горизонтальним типом розколу. Ми натрапляли на нього, коли досліджували наше західне суспільство, ідучи назад у часовому вимірі. Ця дорога привела нас до християнської церкви і кількох варварських збройних ватаг, що увійшли в зіткнення з Церквою в Західній Європі побіля внутрішніх північних кордонів Римської імперії; і ми відзначили тоді, що кожна з тих двох інституцій — збройні ватаги варварів і Церква — була створена соціальним прошарком, який, власне, не належав до нашого західного суспільного організму і міг бути описаний лише в термінах іншого суспільства, яке передувало нашому, — еллінської цивілізації. Ми описали творців християнської церкви як внутрішній пролетаріат, а творців варварських збройних ватаг як зовнішній пролетаріат згаданого вище еллінського суспільства.

Продовживши наші дослідження в цьому напрямку, ми з'ясували, що обидва ці пролетаріати утворилися внаслідок відшарування від еллінського суспільства в «часи лихоліття», коли еллінське суспільство уже втратило свою творчу силу й хилилося до занепаду; і просунувшись у своїх пошуках ще далі, ми відкрили, що ці відшарування стали наслідком попередньої зміни в характері правлячого елемента еллінського суспільного організму. «Творча меншість», до якої колись нетворча маса ставилася дуже прихильно завдяки тим чарам, якими наділяє привілей творчого дару, тепер виродилася в «панівну меншість», позбавлену всякого чару, оскільки вона втратила творчі потенції. Ця панівна меншість утримувала свої привілейовані позиції силою, і відшарування, що зрештою призвели до утворення збройних ватаг та християнської церкви, були реакцією на ту тиранію. Однак ця поразка власних намірів — тобто розшматування суспільства, яке воно намагалося за допомогою хибних методів утримати вкупі, — була не єдиним досягненням панівної меншості, яке привернуло нашу увагу. Воно залишило також пам'ятник собі у формі Римської імперії; і ця імперія не тільки оформилася раніше,

аніж Церква чи збройні ватаги — її могутня присутність у світі, де розвивалися ці пролетарські інституції, була помітним фактором їхнього розвитку, який не можна знехтувати. Ця світова держава, якою обрамила себе еллінська панівна меншість, була мовби панцер велетенської черепахи; і тоді як Церква споруджувалася в його затінку, варвари муштрували свої збройні ватаги, вигострюючи пазурі на зовнішній поверхні черепахового панцера.

Далі, в цьому ж таки дослідженні, ми намагалися прояснити причинно-наслідковий зв'язок між утратою панівною меншістю творчого дару і втратою спроможності привертати на свій бік більшість радше чарами, аніж силою. І тут ми підходимо до суспільної муштри — засобу, яким творча меншість веде за собою нетворчу масу і який вимагає мінімальних зусиль; але ще при вивченні проблеми розвитку цивілізацій ми виявили в ньому слабке місце саме там, де йдеться про взаємини між меншістю та більшістю. Виходячи з цього, відчуження між меншістю та більшістю, що згодом призводить до відшарування пролетаріату, є наслідком розриву зв'язку, який навіть на етапі розвитку підтримувався лише завдяки добре вимуштруваній здатності до мімезису; і немає нічого дивного в тому, що мімезис не дає бажаних результатів, коли творча сила лідерів виснажується, адже навіть на етапі розвитку зв'язок, опертий на мімезис, завжди був ненадійним унаслідок підступної роздвоєності поведінки раба, який працює лише з примусу; ця ненадійність, зрештою, характерна для будь-якого суто механічного зв'язку.

Ось такими є нитки пошуку в горизонтальному типі розколу, які ми вже тримаємо у своїх руках; і можливо, найперспективнішим методом продовжити пошук буде скрутити ці нитки в одне пасмо, а потім поступово розмотувати його.

Нашим першим кроком буде уважніше й ширше розглянути три прошарки — панівну меншість, внутрішній та зовнішній пролетаріати, — що на них, як ми вже переконалися на еллінському прикладі та й на інших прикладах, розглянутих раніше в цьому дослідженні, розпадається надломлене суспільство, коли в ньому проступають тріщини горизонтального розколу. Потім, як і в попередньому нашому дослідженні проблем розвитку, ми перейдемо від макрокосму до мікркосму, і тут ми відкриємо додатковий аспект розпаду: він посилює сум'яття в душі. Обидві ці лінії пошуку приведуть нас до, на перший погляд, парадоксального відкриття, що процес розпаду приводить, принаймні почасті, до результату, логічно суперечного його природі — тобто до «відродження» або «регенерації».

Коли ми завершимо наш аналіз, ми з'ясуємо, що якісні зміни, до яких призводить розпад, протилежні за своїм характером до тих, що утворюються внаслідок розвитку. Ми бачили, що в процесі розвитку цивілізації все більше й більше відрізняються одна від одної. А тепер ми з'ясуємо, що якісним аспектом розпаду є, навпаки, стандартизація.

Ця тенденція до стандартизації тим більше вражає, коли ми оцінимо міру розмаїття, яке вона має привести до одноманітності. Надломлені цивілізації, які входять у процес розпаду, мають найрізноманітніші нахили — до мистецтва, до машинерії чи до чого завгодно, — яких вони набули в часи свого розвитку. І вони також дуже відрізняються одна від одної тим, що занепад починається для них у різному віці. Наприклад, сирійська цивілізація надломилася й почала хилитися до занепаду після смерті Соломона, близько 937 р. до Р.Х., навряд чи більше ніж через дві сотні років після утворення цієї цивілізації з постмінойського міжцарів'я. І навпаки, сестринська еллінська цивілізація, що виникла тоді ж таки і з того самого міжцарів'я, увійшла у свій період занепаду не раніш як через п'ятсот років по тому в період Афіно-Пелопоннеської війни. А, скажімо, православно-християнська цивілізація надломилася у великій Візантійсько-болгарській війні в 977 р. по Р.Х., тоді як сестринська цивілізація, тобто наша західна, поза всяким сумнівом розвивалася ще принаймні протягом кількох століть і — наскільки можна судити — мабуть, досі не надломилася. Якщо цивілізацій-сестри мають таку неоднакову часову протяжність розвитку, це свідчить за те, що тривалість періодів розвитку цивілізацій апріорно нічим не обмежена і може бути якою завгодно; ми не знайшли жодних підстав припускати, що цивілізація не може розвиватися нескінченно, після того як вона увійшла в цей етап. Приведені міркування підтверджують, що різниця між цивілізаціями в процесі їхнього розвитку може бути величезною й істотно глибокою. А проте ми з'ясуємо, що в процесі розпаду всі вони прагнуть наблизитися до однієї моделі — вже згадуваного горизонтального розколу, що поділяє суспільство на три окремі спільноти, і створення кожною з цих спільнот характерних і однотипних інституцій: світової держави, вселенської церкви і варварських збройних ватаг.

Ми маємо піддати детальному вивченню й ці інституції — а не тільки їхніх творців — якщо хочемо, щоб наше дослідження процесу розпаду цивілізацій було всебічним і вичерпним. Але нам видається доцільним, наскільки буде можливо, розглянути ці інституції самі по собі в окремих частинах книжки¹, бо згадані три інституції — то щось більше, аніж продукти розпаду цивілізацій. Вони відіграють також певну роль у взаєминах між однією цивілізацією та іншою; а уважно дослідивши вселенські церкви, ми неминуче поставимо перед собою запитання, чи можна вичерпно зрозуміти ту чи ту церкву в усій її повноті, досліджуючи її лише в рамках цивілізацій, в яких вона історично утворилася, чи слід розглядати її як представницю зовсім іншого виду суспільств, що відрізняються від

¹ У ще неопублікованих томах праці містера Тойнбі. (Прим. ред. скор. англ. видання) *.

* Див. другий том українського видання.

виду «цивілізації» не менше, ніж ці останні відрізняються від примітивних суспільств.

Це може виявитися однією з найважливіших проблем, які висуває перед нами вивчення історії, але вона лежить десь у самому кінці дослідження, загальні обриси якого ми тут накреслили.

§ 2. РОЗКОЛ-І-РЕГЕНЕРАЦІЯ

Німецький єврей Карл Маркс (1818—1883 рр.) намалював у барвах, які запозичив з апокаліптичних видінь відкинутої ним традиційної релігії, страхітливую картину відокремлення пролетаріату й класової війни, яку він розв'яже. Величезне враження, яке справив цей марксистський матеріалістичний апокаліпсис на стільки мільйонів умів, почасти пояснюється політичною войовничістю Марксової схеми; бо хоч вона й становить ядро загальної філософії історії, вона також являє собою революційний заклик до збройної боротьби. Чи винахід цієї, досить модної в наші часи, марксистської формули класової війни слід вважати сигналом того, що наше західне суспільство уже звернуло на стежку розпаду, ми спробуємо проаналізувати пізніше, коли детально розглянемо перспективи нашої західної цивілізації. Тут ми процитували Маркса з інших причин: по-перше, тому, що він є представником класичного вчення про класову війну в нашому світі й у наші часи; і, по-друге, тому, що його формула відповідає традиційним зороастрійській, єврейській та християнській моделям, зображуючи щасливий фінал, який настане після грандіозної катастрофи.

Згідно з проповіддю комуністичного пророка, що посилається на нібито наукові закони так званого історичного матеріалізму чи історичного детермінізму, класова війна неминуче завершиться переможною пролетарською революцією; але ця кривава кульмінація боротьби також стане її кінцем; бо перемога пролетаріату буде вирішальною й остаточною, і «диктатура пролетаріату», через яку в післяреволюційний період мають пожинатися плоди перемоги, не триватиме вічно. Настане час, коли нове суспільство, від самого свого початку безкласове, стане достатньо зрілим і сильним, щоб позбутися диктаторства. Більше того, на вершині свого процвітання Нове Суспільство Марксистського Тисячолітнього Царства зможе відмовитися не тільки від диктатури пролетаріату, а й від будь-якої інституційної структури, зокрема й від самої держави.

Інтерес, який становить марксистська есхатологія для нашого дослідження, лежить у тому дивовижному факті, що ця примарна політична тінь давно мертвого релігійного вірування точно накреслює схему, за якою має точитися класова війна і відбуватися горизонтальне розшарування надломленого суспільства, тобто подає ці події у вигляді реальних історичних фактів. Адже явище розпаду цивілізацій відбиває типовий для людської історії рух через війну до миру; через Ян до Ін; через, на перший погляд, безглузду й дику руйнацію коштовних речей до нових творчих досягнень, що, як

здається, завдячують свою надзвичайно високу якість пекельному жару, в якому їх було заготовано.

Сам по собі розкол — це продукт двох негативних рухів, кожен з яких надихається злим почуттям. По-перше, панівна меншість намагається силоміць утримати привілейоване становище, на яке вона вже не заслуговує, втративши свої моральні переваги. По-друге, пролетаріат відповідає на несправедливість обуренням, на залякування — ненавистю, на насильство — насильством. І все ж рух у цілому призводить до позитивних актів творіння: з нього виникають світова держава, вселенська церква і варварські збройні ватаги.

Таким чином, суспільний розкол — це не просто розкол і більше нічого. Аналізуючи цей рух у цілому, ми з'ясуємо, що його доцільно описати як розкол-і-регенерацію. А взявши до уваги, що відшарування в процесі розколу — це особливий різновид відходу, ми можемо класифікувати роздвоєний рух розколу-і-регенерації як один з прикладів явища, уже вивченого нами в його більш загальному вигляді під назвою відхід-і-повернення.

В одному аспекті цей новий різновид відходу-і-повернення може на перший погляд видатися відмінним від уже розглянутих прикладів. Адже там йшлося про досягнення творчих меншин або індивідів, а пролетаріат, який утворюється в процесі розколу, — це очевидна більшість, протиставлена панівній меншості. Проте поміркувавши хвилину, ми починаємо розуміти — а це і є правдива картина процесу, — що, хоча відшаровується і справді більшість, творчий акт утворення вселенської церкви здійснюється меншістю творчих особистостей або груп, які виділяються з пролетарської більшісті. Нетворча більшість у такому випадку складається з панівної меншості і решти пролетаріату. Ми з'ясували також, як читач, мабуть, пам'ятає, що на етапі розвитку цивілізацій творчі досягнення так званої творчої меншості ніколи не належали всій меншості *en masse*, а тій чи тій групі, яка входила до її складу. Різниця між двома випадками полягає в тому, що в процесі розвитку нетворча більшість складається з «рядових», що легко піддаються впливу й ідуть завдяки мімесису слідом за лідерами, а під час розпаду нетворча більшість почасти включає в себе «рядових», які піддаються впливу (решта пролетаріату), а почасти панівну меншість, котра за винятком окремих «збунтованих» індивідів гордо й затято залишається осторонь.

Розділ вісімнадцятий

РОЗКОЛ У СУСПІЛЬСТВІ

§ 1. ПАНІВНА МЕНШІСТЬ

Попри той факт, що характерною ознакою панівної меншості є певна застиглість і одноманітність етосу, навіть у такому консервативному суспільному осередку можна спостерігати елементи розмаїття. Хоча панівна меншість здатна творити чудеса стерилізації, наverting до свого пустого *esprit de corps* (корпоративного духу) нових рекрутів, яких вона постійно набирає у свої ряди, що рідіють унаслідок безперервного дезертирства, вона не може обійтися без творчої діяльності, що проявляється у заснуванні не лише світової держави, а й тієї чи тієї філософської школи. У зв'язку з цим ми бачимо, що вона може включати в себе певну кількість членів, які становлять різкий контраст із типами, характерними для закритої корпорації, що до неї вони належать.

Такими характерними типами є мілітарист і ще огидніший за своєю суттю експлуататор, що йде за ним слідом. Навряд чи варто наводити відомі приклади з еллінської історії. Мілітариста в його найдосконалішому втіленні ми бачимо в Александрі Македонському, а експлуататора — у Верресі, чиє хижацьке управління Сіцилією затаврував у своїх довжелезних промовах, або памфлетах, Цицерон. Але Римська світова держава завдячувала тривалість свого існування тому факту, що після того як Август навів у Імперії лад, за мілітаристами та експлуататорами на всіх її величезних просторах розселилися численні військові та цивільні колоністи, які почасти загладили грабіжницькі вчинки своїх хижих попередників, і саме завдяки їм уже вмируще суспільство зуміло проіснувати ще впродовж багатьох людських поколінь, вигріваючись на блідому сонечку свого «бабиного літа».

Ба більше, римський колоніст-чиновник не був ані єдиним, ані найпершим представником еллінської панівної меншості в її альтруїстичній ролі. В епоху Северів, коли правління імператора-стоїка Марка Аврелія стало вже доконаним фактом Римської історії і коли ціла школа стоїків-юристів переказала етос стоїків на термінологію римського права, стало очевидним, що чудо перетворення римської вовчиці на Платонового сторожового собаку було здійснене грецькою філософією. Якщо римський адміністратор втілював у собі альтруїстичні можливості практичних потенцій еллінської панівної меншості, то грецький філософ був ще благороднішим представником її інтелектуальної снаги; і золотий ланцюг творчо наснажених грецьких філософів, що закінчується Плотіном (близько 203—262 рр. по Р. Х.) у часи генерації, яка на власні очі побачила крах римської системи державного управління, почався від Сократа (близько 470—399 рр. до Р. Х.), а він представляв

покоління, котре вже було доросле на той час, як еллінська цивілізація увійшла в період занепаду. виправити, або принаймні пом'якшити, трагічні наслідки цього занепаду стало головною метою життя та діяльності як для грецьких філософів, так і для римських адміністраторів; і труди філософів дали набагато вартісніший і набагато триваліший результат, ніж діяльність адміністраторів, тому що філософи були менше вилетені в матеріальну тканину життя суспільства, зараженого хворобою розпаду. Поки римські адміністратори будували еллінську світову державу, філософи дали нащадкам Академію, перипатетиків, стоїків, свободу кініків, високі устремління неоплатоніків.

Поширивши наш огляд на історії інших цивілізацій, що увійшли у свій період занепаду, ми виявимо там ті самі благородні струмочки альтруїзму, які дзюркотять побіля стежок, протоптаних брудними підшвами мілітаристів та експлуататорів. Наприклад, грамотії-конфуціанці, котрі здійснювали управління давньокитайською світовою державою за династії Хань (202 р. до Р. Х.— 221 р. по Р. Х.) досягли того стандарту служіння суспільству й набули такого *корпоративного духу*, які ставлять їх на один моральний рівень з римськими державними службовцями, що були їхніми сучасниками на протилежному кінці світу протягом другої половини періоду їхньої діяльності. Навіть «чиновники», які здійснювали управління православно-християнською світовою державою в Росії на протязі двох сторіч від царювання Петра Великого і чия некомпетентність та корумпованість увійшли в прислів'я як удома, так і на Заході, не виявили такої вже безпорадності, в якій їх часто звинувачують, виконуючи гігантське за своєю складністю подвійне завдання підтримувати Московську імперію в життєдіяльному стані й водночас реформувати її в новомодну політичну структуру, скроєну на західний взірець. В головному осідку православного християнства управління державою за допомогою навчених рабів, здійснюване під владою оттоманського падишаха, що теж стало притчею во язицех як жорстокий режим пригнічення «невірних» (га' іуех), теж, мабуть, слід пам'ятати як інституцію, яка зробила принаймні одну величезну послугу православним християнам — нагородила їх Оттоманським Миром (Рах Ottomanica), що надав замордованому братовбивчими війнами світу принаймні короткий історичний проміжок затишшя між двома епохами безладу та анархії. В далекосхідному суспільстві, в Японії, феодалні даймію та їхні посіпаки самураї, які терзали суспільство, терзаючи один одного, протягом чотирьох сторіч, які передували встановленню Сегунату Токугава, вижили, щоб спокутувати своє минуле, допомагаючи Іеясу в його конструктивній діяльності з перетворення феодалної анархії в феодалний порядок; а з початком нового періоду в японській історії вони зуміли піднятися на вершину майже благородного самозречення, коли самохіть відмовилися від своїх привілеїв, будучи переконані, що цієї жертви вимагають від них інтереси Японії, якій треба було

самоутвердитись у оточенні вестернізованого світу, бо самоізолюватися від нього далі вона вже не могла.

Цей нахил до благородства, який проявився в поведінці японських самураїв, навіть вороги визнавали й за двома іншими правлячими меншинами, інками в Андській світовій державі та перськими вельможами, що правили Сірійською світовою державою як намісники царя над царями з династії Ахеменідів. Іспанські конкістадори визнавали високі чесноти інків. Описуючи у своїх знаменитих «Історіях» систему виховання перських хлопчиків, Геродот відгукується про неї дуже схвально — «вони навчаються від п'ятирічного до двадцятирічного віку і лише трьох речей: їздити верхи, стріляти з лука і говорити правду» — і цієї схвальної оцінки анітрохи не принижує його розповідь про тих самих персів уже в їхньому зрілому віці. Існує переказана Геродотом легенда про людей з Ксерксового почту, які посеред штормового моря гречно вклонялися своєму повелителю, а потім стрибали через борт, щоб полегшити судно. Але найпереконливішим грецьким свідченням про високі перські чесноти є думка Александра Великого, який довів ваговитими вчинками, а не тільки легковагими словами, що він став дуже цінувати персів, коли ближче познайомився з ними. Побачивши, з якою гідністю прийняли вони грандіозну катастрофу, що їх спіткала, він ухвалив рішення, яке не тільки неминуче мало образити його македонців, а й було найпевнішим засобом роздратувати їх, якби він поставив перед собою саме таку мету. Він вирішив узяти персів до спілки в управлінні імперією, яку щойно відібрав у них завдяки доблесті своїх македонців, і став проводити цю політику в життя з притаманною йому ретельністю. Він одружився з дочкою перського вельможі; умовляннями та погрозами заохочував македонських воєначальників наослідувати його приклад; і почав набирати у свої македонські полки перських рекрутів. Народ, який міг пробудити в провідника своїх одвічних ворогів таке шанобливе ставлення до себе — і це відразу по тому, як зазнав від них нищівної поразки, — не міг не бути наділений класичними перевагами «правлячої раси».

Отже, нам пощастило зібрати чимало доказів, які засвідчують спроможність панівних меншостей утворювати ефективний правлячий клас, і найпереконливіший з таких доказів — це створені зусиллями того класу світові держави. З двадцяти цивілізацій, які пройшли крізь стадію занепаду, не менш як п'ятнадцять утворювали такі держави. Ми впізнаємо еллінську світову державу в Римській імперії; андську — в імперії інків; давньокитайську — в імперіях династій Цинь і Хань; мінойську — в «таласократії Міноса»; шумерську — в імперії Шумеру та Аккаду; вавилонську — в Нововавилонській імперії Навуходоносора; майянську — в «Стародавній Імперії» майя; єгипетську — в «Середньому Царстві» Одинадцятої та Дванадцятої династій; сірійську — в імперії Ахеменідів; індську — в імперії Маур'їв; індуїстську — в імперії Великих Моголів; російську православну — в Московській імперії; світову державу головного стовбура православного християнства — в Оттоманській імперії;

а у світі далекосхідної цивілізації — Монгольську імперію в Китаї і сегунат Токугава в Японії.

Причому хист до політичного управління — не єдиний різновид творчої потенції, властивої панівним меншостям. Ми вже переконалися, що еллінська панівна меншість створила не тільки римську адміністрацію, а й грецьку філософію, і ми можемо назвати принаймні ще три випадки, коли панівна меншість робила помітний внесок у філософію.

Наприклад, у історії вавилонського суспільства жахливе восьме сторіччя до християнської ери, яке бачило початок столітньої війни між Вавилонією та Ассірією, здається, стало також свідком великого поступу в астрономії. В тому сторіччі вавилонські вчені відкрили, що ритм циклічної повторюваності, відомий людям з давніх-давен у зміні дня й ночі, у збільшенні та зменшенні місячного диска та в сонячному річному циклі, можна виявити й у більшому часовому масштабі в повторюваності руху планет. Ці зорі, що їх традиційно називали «блукальцями» з огляду на видиму безладність їхніх небесних траєкторій, як тепер з'ясувалося, підкорялися не менш суворій дисципліні, ніж Сонце, Місяць та «нерухомі» зорі, в космічному циклі *magnum annus* (великого року); і це видатне відкриття вавилонських астрономів справило тоді не менший ефект на уявлення дослідників про будову космосу, ніж справляють сьогодні найновіші відкриття західної науки.

Тоді ж таки було висловлено припущення, що вічно непорушний і вічно незмінний порядок, що, як з'ясувалося, панує над рухами всіх відомих небесних тіл зоряного космосу, править і всім Усесвітом у цілому: матеріальним і духовним, живим і неживим. Якщо затемнення Сонця або перебування Венери в певній точці можна абсолютно певно визначити, повернувшись на сотні років у минуле, або передбачити з не меншою точністю щодо часу й простору в не менш далекому майбутньому, то хіба не слушно буде припустити, що людські діяння так само строго фіксовані й піддаються точному обрахунку? А що космічна наука дійшла висновку, що всі об'єкти Всесвіту, які рухаються так злагоджено, мають перебувати в тісних взаєминах одне з одним, то цілком обгрунтовано припустили, що недавно відкриті закони руху небесних тіл дають ключ до розгадки людських дол, і спостерігач із такою астрономічною ниткою в руках зможе провістити майбутнє свого сусіда, знаючи дату і точний момент його появи на світ. Виправдано чи ні, але люди залюбки вхопилися за цю теорію; і таким чином сенсаційне наукове відкриття започаткувало хибну філософію детермінізму, яка полонила уяву не одного суспільства й остаточно не втратила своєї популярності досі, через 2700 років після свого виникнення.

Звабна сила астрології захована в її претензіях поєднати теорію, що пояснює всю *machina mundi* (світову машинерію), з практикою, яка вможливить для Тома, Діка та Гаррі точно визначити переможця на кінних перегонах у Дербі сьогодні чи завтра. Завдяки цій

подвійній привабливості вавілонська філософія змогла пережити загибель вавілонського суспільства в останньому сторіччі перед пришествям Христа; і ця халдейська математика, свого часу на-в'язана повергнутому еллінському суспільству, ще вчора була представлена придворним астрологом у Пекіні та мунеджім баші у Стамбулі.

Ми так детально зупинилися на вавілонській філософії детермінізму, бо вона більше споріднена з досить-таки незрілими філософськими спекуляціями нашого західного світу в його нинішню Картезіанську Добу. З другого боку, можна знайти відповідники майже всіх шкіл еллінської думки у філософіях індського та давньокитайського світів. Панівна меншість ураженої процесом розпаду індської цивілізації породила джайнізм прихильників Махавіри, примітивний буддизм ранніх шанувальників Сіддхартхи Гаутами, трансформований буддизм махаяни (що відрізняється від свого первісного оригіналу не менш глибоко, ніж неоплатонізм відрізняється від філософії сократиків четвертого сторіччя до християнської ери), і розмаїті філософські напрямки буддизму, що входять до ментального апарату постбуддійського індуїзму. Панівна меншість ураженої розпадом давньокитайської цивілізації породила моралізований ритуалізм та ритуалізовану мораль Конфуція і парадоксальну мудрість дао, приписувану легендарному генію Лаоцзи.

§ 2. ВНУТРІШНІЙ ПРОЛЕТАРІАТ

Еллінський прототип

Переходячи від панівної меншості до пролетаріатів, ми й тут після уважнішого розгляду фактів утверджуємося у своєму першому враженні, що в кожній із цих трьох частин охопленого процесом розпаду суспільства існує розмаїття типів. Ми виявимо також, що за амплітудою цього духовного розмаїття внутрішній і зовнішній пролетаріати перебувають на протилежних полюсах. Якщо діапазон зовнішнього пролетаріату вузький за діапазон панівної меншості, діапазон внутрішнього пролетаріату набагато ширший. Обстежмо спочатку ширше поле дослідження.

Якщо ми хочемо дослідити генезу еллінського внутрішнього пролетаріату від самого початку його зародження, то навряд чи ми знайдемо для цього ліпший спосіб, ніж процитувати тут уривок із Фуکیدіда, де історик занепаду еллінського суспільства описує наступний суспільний розкол у його найпершій фазі, так, як він дав про себе знати на самому своєму початку на Керкірі.

«До такої дикунської жорстокості дійшла війна між суспільними станами на Керкірі, все посилюючись і посилюючись, і справила вона особливо жахливе враження з тієї причини, що така люта непримиренність проявилася вперше — хоча

згодом весь еллінський світ утягнувся в ту боротьбу. В кожному місті провідники народної партії кликали на допомогу афінян, а верховоди олігархії — лакедемонян. У мирний час ні в тих, ні в тих не знайшлося б ані нагоди, ані бажання кликати собі на допомогу чужоземців; але тепер ішла війна; і бунтівним елементам у кожному таборі було легко здобути підтримку ззовні на шкоду своїм супротивникам і на превелику вигоду власній партії. Таке посилення міжусобної війни накликала на міста Еллади безліч тяжких нещасть, які, звичайно, іноді посилюючись, а іноді пригасаючи або пом'якшуючись залежно від обставин, виникають і виникатимуть завжди, допоки людська вдача лишатиметься такою, яка вона є. За сприятливих умов мирного часу, як держави, так і окремі особистості виявляють більшу поміркованість, не будучи втягнуті у водоверть подій; але війна ламає звички повсякденного життя, впливає на більшість характерів, брутально пристосовуючи їх до нових обставин. Отже міста-держави Еллади дедалі більше втягувалися в міжусобну війну, яка, спалахуючи в одному місті, неминуче перекидалася й на сусідні»¹.

Найпершим соціальним наслідком такого стану речей було те, що дедалі більше й більше людей перетворювалися на вигнанців, на «людей без батьківщини», яким не було куди прихилити голову. В той період, коли еллінське суспільство успішно розвивалося, такі колотнечі були рідкістю і вважалися жажливою ненормальністю. Але після Афіно-Пелопоннеської війни лихо не вдалося подолати навіть Александрові, коли він зробив щиру спробу примусити тогочасних правителів у кожному місті-державі дозволити своїм вигнаним політичним супротивникам мирно повернутися додому; бо тоді вогонь тільки знайшов нову поживу для себе; бо єдина праця, яку вигнанці змогли для себе знайти, — це завербуватися в наймані вояки; і таке перенасичення мілітарною людською силою додало нового поштовху війнам, які породжували нових вигнанців — а отже, більше й більше найманих вояків.

Вплив прямої моральної руїни, яку приніс дух війни на землю Еллади, вириваючи з корінням її дітей, був підсилений дією руйнівних економічних сил, що їм давала волю війна. Наприклад, війни Александра Македонського та його наступників у Південно-Західній Азії давали воєнну працю цілим юрмам бездомних греків, проте водночас вони викорінювали з рідної землі безліч інших. Адже ратний труд найманців оплачували золотом, пустивши в обіг величезні скарби, нагромаджені за два століття у скарбницях Ахеменідів; і таке раптове збільшення обсягу грошової маси спричинило справжнє спустошення в стані селян і ремісників. Ціни катастрофічно зростали, і фінансова революція вкинула в злидні суспільний елемент, який ще недавно жив у відносному достатку. Через сто років таке саме зубожіння принесли економічні наслідки війни з Ганнібалом, коли селян було вирвано з корінням з італійської землі, спочатку внаслідок прямого спустошення, спричиненого Ганнібаловим

¹ Thucydides. Bk. III, ch.82.

вояцтвом, а потім через те, що населення почали забирати до римського війська, причому термін служби ставав усе довший і довший. Опинившись у такому безвихідному становищі, зубожілі нащадки італійського селянства, силоміць вирваного з корінням, не мали іншої ради, як зробити військову службу, накинута їхнім предкам у вигляд панщини, своїм постійним ремеслом.

Немає жодного сумніву, що в цьому нещадному процесі «викорінення» ми спостерігаємо генезу еллінського внутрішнього пролетаріату — і то попри очевидний факт, що його жертвами були, принаймні в першому поколінні, і колишні аристократи. Бо «ознаки пролетарія» — це радше стан душі, а не сукупність зовнішніх обставин. Коли ми вперше застосували термін «пролетаріат», ми визначили його для наших цілей як соціальний елемент або групу, що в той чи той історичний період «живуть» у даному суспільстві, але «не належать до нього». І під це означення підпадають і вигнанець-спартіат Клеарх, і інші воєначальники-аристократи з грецького корпусу, найнятого на військову службу Кіром-молодшим, про чие минуле Ксенофонт трохи нам розповів, а також найубогіші з безробітних рільників, що вербувалися під штандарти Птолемея чи Марія. Найхарактернішою ознакою пролетарія є не бідність, не низьке походження, а свідомість того — і ненависть, розбуджена цією свідомістю, — що тебе позбавили твого законного, успадкованого від предків місця в суспільстві.

Таким чином еллінський внутрішній пролетаріат поповнювався насамперед із вільних громадян і навіть з аристократів, заражених процесом розпаду еллінських політичних утворень; і ці перші рекрути були насамперед позбавлені своєї духовної спадщини; але звичайно ж, їхнє духовне зубожіння часто супроводилося неминучим зубожінням і в матеріальному плані, а недовзі до їхнього турту стали приєднуватися вихідці з інших класів, що від самого початку перетворювалися не лише на духовних, а й на матеріальних пролетарів. Чисельність еллінського внутрішнього пролетаріату значно побільшилася внаслідок завойовницьких македонських війн, які затягли в сіть еллінської панівної меншості все сірійське, все єгипетське і все вавилонське суспільства, а пізніші переможні походи римлян затягли туди ж таки європейських та північноафриканських варварів.

Ці завербовані силоміць підкріплення еллінського внутрішнього пролетаріату спочатку мали одну перевагу над своїми товаришами в нещасті, що були тубільного еллінського походження. Хоча їх було позбавлено духовної спадщини й матеріально пограбовано, вони лишилися корінням у своїй землі. Але за хвилию завойовників накопилася хвиля работоргівлі, і протягом двох останніх сторіч перед пришествям Христа на все населення Середземноморського узбережжя — як на західних варварів, так і на освічених жителів Сходу — було накладено тяжку контрибуцію, якої вимагав ненаситний італійський ринок рабів.

Ми тепер бачимо, що внутрішній пролетаріат еллінського суспіль-

ства, яке було в процесі розпаду, складався з трьох різних елементів: позбавлених спадщини та викорінених із рідної землі членів того ж таки суспільства; почасти позбавлених спадщини представників чужих цивілізацій та примітивних суспільств, завойованих і визискуваних без того, щоб відривати їхнє населення від землі; двічі позбавлених спадщини рекрутів, що набиралися з тих самих підкорених оружно народів, яких не тільки відривали від землі, а й перетворювали на рабів і вивозили на далекі заморські плантації, де вони мусили тяжко працювати до самої смерті. Страждання цих трьох різновидів жертв були неоднакові, як неоднаковим було їхнє походження, але їх об'єднавав трагічний спільний досвід — адже всі вони були позбавлені своєї суспільної спадщини й перетворені на визискуваних паріїв.

Поцікавившись, як ці жертви несправедливості реагували на свою долю, ми анітрохи не здивуємося, що в кінцевому підсумку їхньою реакцією став вибух насильства, який своєю дикунською жорстокістю перевершив холоднокровну жорстокість їхніх гнобителів та визискувачів. Єдина пристрасна нота звучить у незграйному хорі розпачливих пролетарських бунтів. Ми вловлюємо цю ноту в серії єгипетських повстань проти експлуататорського режиму Птолемеїв; в серії єврейських заколотів проти селевкідської та римської політики еллінізації, починаючи від повстання, очоленого Юдою Маккавеєм у 166 р. до Р. Х. і закінчуючи останнім спалахом розпачливої надії, коли цей народ піднявся на боротьбу під проводом Бар-Кохби в 132—135 рр. по Р. Х.; в шаленому гніві, який рухав напівеллінізованими і високорозвиненими племенами Західної Малої Азії, коли вони двічі накликали на себе помсту римлян — спершу повставши під проводом Арістоніка з династії Атталідів в 132 р. до Р. Х. а вдруге, коли пішли за Мітрідатом, царем Понту в 88 р. до Р. Х. Маємо також цілу низку повстань рабів у Сіцилії та в Південній Італії, що досягли своєї кульмінації в розпачливому бунті втеклого фракійського глadiatora Спартака, який від 73-го до 71 р. до Р. Х. пройшов через усю Італію, вгору й вниз, зійшовшись у нещадній борні з римською вовчицею в її власному лігві.

Не можна сказати, що ці вибухи розпачу були властиві тільки чужоземним елементам пролетаріату. Дикий шал, з яким повсталий римський міський пролетаріат громив римську плутократію в громадянських війнах, а надто в пароксизмі 91—82 рр. до Р. Х., анітрохи не поступався дикій ненависті Юди Маккавея або Спартака; а найсатанічнішими з усіх чорних постатей, які виокремлювалися зловісними силуетами на тлі охопленого полум'ям світу, були римські революційні вожді, що їх колесо фортуни, іноді розкручуване до шаленої швидкості, викидало із самого *Ordo Senatorius* (сенаторського стану): Серторій, Секст Помпей, Марій і Катіліна.

Але самогубча лютя була не єдиною реакцією еллінського внутрішнього пролетаріату. Він спромігся відповісти на своє лихо відгуком зовсім іншого характеру, що знайшов свій найвищий вияв у християнській релігії. Лагідна, ненасильницька відповідь є не

менш рішучим проявом бажання відокремитися, аніж шалений бунт; лагідні мученики, чию пам'ять увічнено в Другій Книзі Маккавеїв — старий книжник Єлезар та Семеро Братів зі своєю Матір'ю — є духовними предками фарисеїв, а фарисеї — це «ті, хто відокремився», самозваний титул, що на мови, споріднені з латинською, перекладається як «розкольники». В історії східного внутрішнього пролетаріату еллінського світу, починаючи з другого сторіччя до християнської ери, ми спостерігаємо, як насильство й лагідність змагаються за владу над людськими душами, аж поки насильство самознищується і залишає на полі битви одну лагідність.

Ця боротьба від самого початку точилася з перемінним успіхом. Бо ненасильницький опір найдавніших мучеників 167 р. до Р. Х. рішуче був відкинутий палким Юдою; і швидкий матеріальний успіх цього пролетарського «лицаря-богатиря» — хай яким ненадійним і скороминущим він був — так приголомшив нащадків, що найближчі Ісусові спільники були шоковані, коли Вчитель провістив свою долю, і вкрай розгубилися, коли його провістя справдилося. А вже через кілька місяців після розп'яття Гамалиїл говорив про учнів страченого Вчителя, що в чудесний спосіб згуртувалися знову, як про людей, котрі можуть довести, що Бог із ними. А через кілька років учень самого Гамалиїла Павло став проповідувати Христове вчення.

Це навернення першого покоління християн від насильницьких дій до «впливу добром» було куплене за дуже високу ціну нищівного удару по їхніх матеріальних надіях; удар, завданий по шанувальниках Христа розп'яттям, спостиг ортодоксальне єврейство у формі зруйнування Єрусалима в 70 р. по Р. Х. Виникла нова школа юдаїзму, яка відкинула «уявлення про те, що Царство Боже навколо нас — і його треба активно творити»¹. За помітним, але єдиним винятком Книги пророка Даниїла, апокаліптичні твори, в яких єврейський спосіб насильницького розв'язання проблем знайшов літературний вираз, були тепер виключені з канонічного «Закону та Пророків»; і протилежний принцип утримування від будь-яких зусиль, спрямованих на здійснення Божої волі на цьому світі за допомогою людських рук, укоренився настільки міцно в єврейській традиції, що прихильники суворо ортодоксального «Агудат Ізраїль» і сьогодні косо дивляться на сіоністський рух і вперто тримаються осторонь від будь-якої участі в роботі з будівництва єврейського «національного дому» в Палестині двадцятого сторіччя.

Якщо така зміна в самій суті ортодоксального юдаїзму дала змогу євреям вижити у вигляді закам'янілих решток давно мертвого суспільства, то відповідна зміна в поведінці шанувальників Ісуса відкрила дорогу до грандіозних майбутніх тріумфів християнської церкви. На виклик гонінь християнська церква відповіла «добром» на зразок Єлезара та Сімох Братів і нагородою за це стало навернен-

¹ Burkitt F. C. Jewish and Christian Apocalypses, p. 12.

ня до християнства еллінської панівної меншості, а згодом і варварських збройних ватаг зовнішнього пролетаріату.

Прямим опонентом християнства в перші сторіччя його розвитку була примітивна тубільна релігія еллінського суспільства в її останній личині: ідолоському обоженні еллінської світової держави в особі божественного Цезаря. Саме лагідна, але річуща відмова Церкви дозволити своїм членам брати участь у цьому ідолопоклонінні, хай навіть формально й недбало, накликала на неї низку офіційних гонінь, а в кінцевому підсумку примусила римський імперський уряд капітулювати перед духовною силою, яку йому так і не пощастило приборкати. Але хоч ця примітивна державна релігія імперії підтримувалася і нав'язувалася всією силою імперської потуги, вона мала слабку владу над людськими душами. І коли римські урядовці почали вимагати від християн, щоб ті виявляли звичайну пошану до неї, беручи участь у її ритуалах, це стало для державної релігії початком і кінцем. Ті не-християни, що дотримувалися її настанов і бездумно робили все, що від них вимагають, ніяк не можучи зрозуміти, чому християни готові пожертвувати життям, аби тільки не брати участі в пустих і незначущих церемоніях, не бачили в них нічого, крім цього церемоніального дійства. Справжніми суперниками християнства, що були могутні з огляду на свої внутрішні переваги — завдяки притаманній їм силі духовного впливу, що не потребувала вдаватися до політичного примусу, — не були ані це вшановування державної величі, ані інші форми примітивних релігій, а кілька релігій «вищого порядку», що, як і християнство, поширилися в середовищі еллінського внутрішнього пролетаріату.

Ми можемо дістати уявлення про ці релігії «вищого порядку», пригадавши, з яких джерел підживлювався орієнтальний контингент еллінського внутрішнього пролетаріату. Християнство прийшло сюди з людьми сірійського кореня. Іранська половина сірійського світу принесла до імперії мітраїзм. Культ Ізиди прийшов із підкореної півночі єгипетського світу. Культ анатолійської Великої Матері Кібели, мабуть, слід розглядати як внесок хеттського суспільства, яке на той час давно було мертвим у всіх сферах соціальної активності, крім релігійної — хоча якщо ми спробуємо простежити сліди Великої Матері назад аж до її первісних джерел, ми знайдемо її ще в шумерському світі під ім'ям Іштар, задовго до того, як вона прийшла Кібелю в анатолійській Пессінус чи Сірійською богинею в Гіераполь, чи Матір'ю Землею у священний гай на той чи той священний острів на Північному чи Балтійському морі до своїх тевтономовних шанувальників.

Мінойська прогалина і кілька хеттських слідів

Звернувшись до проблеми внутрішніх пролетаріатів у інших суспільствах, де відбувався процес розпаду, ми мусимо визнати, що в деяких випадках фактів зовсім мало або й зовсім нема. Ми нічого, наприклад, не знаємо про внутрішній пролетаріат майянського суспільства. У випадку з мінойським суспільством нашу увагу вже привертало спокусливе тьмяне світло тієї можливості, що слабкі сліди чогось подібного до мінойської світової церкви, можливо, збереглися серед неоднорідних складових відомої в історії орфічної церкви, перші згадки про яку ми маємо в анналах еллінського суспільства з шостого сторіччя до християнської ери, після чого їх стає дедалі більше. Одначе ми не можемо бути цілком певні, що ритуали та вірування орфізму походять від мінойської релігії. І знову ж таки нам не відомо майже нічого про внутрішній пролетаріат хеттської цивілізації, що загинула в дуже молодому віці. Ми можемо тільки сказати, що рештки загиблого хеттського суспільства поступово були асимільовані почасти еллінською, а почасти сірійською цивілізацією, отож у їхній історії і слід, певно, шукати якісь залишки від хеттського соціального організму.

Хеттське суспільство — одне з багатьох, які були прогнуті сусідами ще до завершення процесу їхнього розпаду. Цілком природно, що в таких випадках внутрішній пролетаріат споглядає з байдужістю, а то й з радістю лиху долю, яка випала панівній меншості його суспільства. Як промовистий приклад можна навести поведінку внутрішнього пролетаріату Андської світової держави, коли туди несподівано вдерлися іспанські конкістадори. *Орежони* були, мабуть, однією з найпоблажливіших панівних меншостей, утворених у хай там якому людському суспільстві, одначе їхня поблажливість нічим їм не прислужилася, коли настав їхній судний день. Їхні дбайливо виплекані людські стада й отари зустріли іспанських завойовників із тим самим тупим послухом, який вони виявили, приймаючи накинтий їм Рах Ісаїса (Мир Інків).

Ми знаємо також випадки, коли внутрішній пролетаріат вітав завойовника своєї панівної меншості із щирим ентузіазмом. Це привітання виражено в промовистих рядках із Книги Ісаї, якими пророк звертається до перського завойовника Нововавілонської імперії, що взяла євреїв у полон. Через двісті років уже вавілоняни вітали Александра Македонського як свого визволителя від ярма Ахеменідів.

Японський внутрішній пролетаріат

Деякі очевидні ознаки відшарування японського внутрішнього пролетаріату можна розгледіти в історії далекосхідного суспільства в Японії, яка пережила своє лихоліття і встигла створити свою світову державу, перш ніж західне суспільство поглинуло її. Якщо ми станемо шукати, наприклад, людей, аналогічних тим громадянам еллінських міст-держав, яких було повіривано з корінням унаслідок низки війн та революцій, що почалися в 431 р. до Р. Х., і які знайшли фатальний вихід, ставши солдатами-найманцями, ми виявимо точну паралель у *ронін*, непрофесійних безробітних вояках, яких охоплене анархією суспільство викинуло в японську добу лихоліття. Що ж до так званих *ета*, або паріїв, що нині живуть у японському суспільстві як представники нижчої касты, то вони являють собою досі неасимільовані рештки варварів айну, тубільного населення найбільшого японського острова, яких було силоміць приєднано до японського внутрішнього пролетаріату — так само було приєднано римською збройною силою до еллінського внутрішнього пролетаріату європейських та північноафриканських варварів. По-третє, ми легко виявимо також еквівалент отих «релігій вищого порядку», в яких еллінський внутрішній пролетаріат шукав і знаходив найефективніший засіб проти поневірян, що їх йому доводилося терпіти.

Такими релігіями для японського внутрішнього пролетаріату стали дзьодо, дзьодо-сін-сю, хокке і дзен — усі вони виникли протягом сторіччя після 1175 р. по Р. Х. Ці релігії тим дужче схожі на свої еллінські еквіваленти, що всі вони чужого походження, усі — варіації на тему махаяни. Три з чотирьох настільки схожі на християнство, що навіть проповідують духовну рівність статей. Звертаючись передусім до простолюду, апостоли цих релігій відмовилися від класичної китайської мови і писали, якщо їм доводилося писати, народною японською говіркою, застосовуючи відносно просте письмо. Головною слабкістю засновників цих релігій було те, що в своєму бажанні дати спасіння якомога більшому числу людей вони загалом вимагали від них дуже мало. Вони приписували своїм учням декламувати ті чи ті ритуальні формули, але не ставили перед ними жодних вимог у царині моралі. Але нам слід пам'ятати, що кардинальну християнську доктрину Відпущення Гріхів у різні часи та в різних місцях настільки перекручували та недоречно застосовували всілякі самозвані християнські провідники, що до них теж можна висунути не менші претензії. Наприклад, Лютер щиро обурювався практикою продажу індульгенцій, до якої вдавалася римо-католицька церква у його дні, називаючи її звичайнісіньким гендлярством, прикритим оболонкою релігійного ритуалу християнської спокути гріхів, і водночас своїм тлумаченням виправдання вірою апостола

Павла та своїм «*Pecca fortiter*» * він дав підстави звинувачувати себе в тому, що питання моралі не мають для нього ваги.

Внутрішні пролетаріати в чужих світових державах

Дивні речі відбувалися в кількох цивілізаціях, що увійшли в процес розпаду, після того як тубільну панівну меншість було винищено або усунено від влади, але хід подій і далі розвивався за нормальним розпорядком. Три суспільства — індуїстське, далекосхідне в Китаї і православно-християнське на Близькому Сході — котрі, як і годиться, пройшли через етап світової держави на дорозі від надлому до загибелі, одержали цю світову державу як подарунок із чужих рук (подарунок, звичайно, нав'язаний силоміць) замість самим збудувати її для себе. Іранські руки дали світову державу головному осідку православного християнства у вигляді Оттоманської імперії і дали ще одну індуїстському світові — ідеться про імперію Тимуридів (Моголів). Згодом британські руки перебудували те абияк споруджене Могольське царство від самого підмурку. В Китаї роль оттоманських турків та моголів зіграли монголи, а перебудову на міцніших підвалинах, за яку в Індії взялися британці, в Китаї здійснили маньчжури.

Коли суспільство, яке увійшло в процес розпаду, змушене отак запрошувати чужих будівничих для спорудження власної світової держави, воно само признається, що тубільна панівна меншість, яка складається з його співвітчизників, цілком зникчємніла й виродилась; і неминучою карою за таке передчасне старіння є принижене відтрусення від влади. Чужинець, який приходить виконувати роботу панівної меншості, з цілковитим правом привласнює собі й привілеї, що належать панівній меншості; таким чином у збудованій руками чужоземців світовій державі тубільна панівна меншість опускається на дно і поповнює лави внутрішнього пролетаріату. Монгольський або маньчжурський каган, оттоманський падишах, могольський хан чи британський губернатор Індії можуть визнати за зручне користуватися послугами китайських освічених чиновників, грецьких фанаріотів чи то індійських брамінів, залежно від того, про яку країну йдеться; але таке залучення до державних справ анітрохи не применшує очевидного факту, що ті працівники втратили і свої душі, і свій привілейований статус. Немає сумніву, що в подібній ситуації, там, де колишня панівна меншість змішалася з приниженою масою внутрішнього пролетаріату, на якого колись дивилася зі зневагою, процес розпаду суспільства навряд чи відбуватиметься в природний спосіб.

* Йдеться про одне з Лютерових тверджень: «*Esto peccator et pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo*» — «Будь грішником і гріши тяжко, але ще більшу май віру і радість у Христі».

Ми бачимо, як уже в часи нашого покоління в середовищі внутрішнього пролетаріату індуїстського суспільства виникли два види протесту проти соціального і національного гноблення: заклики до насильства і вбивства, здійснювані войовничою школою бенгальських революціонерів, і проповідь ненасильницької боротьби, проповідувана гуджаратцем Махатмою Ганді; і ми можемо простежити досить тривалу історію пролетарського бродіння, аналізуючи кілька сучасних релігійних рухів, у яких теж представлені ці дві протилежні тенденції. В сикхізмові проявився войовничий пролетарський синкретизм індуїзму та ісламу; в Брахмо самадж ненасильницький синкретизм індуїзму та ліберального протестантського християнства.

Аналізуючи поведінку внутрішнього пролетаріату далекосхідного суспільства в Китаї в часи маньчжурського правління, ми бачимо в тайпінському русі, що визначально впливав на суспільне становище в середині дев'ятнадцятого сторіччя християнської ери, аналогії з настановами Брахмо самадж (вплив протестантського християнства) і сикхізму (войовничий характер руху).

І нарешті скиньмо поглядом на внутрішній пролетаріат головного осідку православного християнства. Революція «зелотів» у Салоніках у п'ятій декаді чотирнадцятого сторіччя християнської ери дає нам відчуття потужну силу пролетарської реакції в найчорніші часи православно-християнської доби лихоліття — в останньому поколінні перед тим, як православно-християнське суспільство було силоміць об'єднане у світову державу, скуту суворою дисципліною оттоманського правління. Відповідна «лагідна реакція» не здобула там помітних успіхів, але якби на зламі вісімнадцятого — дев'ятнадцятого сторіч процес вестернізації не посприяв у вирішальний спосіб надлому й швидкому занепаду Оттоманської імперії, то цілком логічно було б припустити, що в наші дні рух бекташі набув би на всьому Близькому Сході такого самого поширення, якого він набув сьогодні в Албанії.

Вавілонський і сирійський внутрішні пролетаріати

Перейшовши до вавілонського світу, ми виявимо, що фермент релігійних пошуків та відкриттів у душах тяжко пригнобленого внутрішнього пролетаріату розвивався не менш активно в Південно-Західній Азії під ассирійським терором у восьмому й сьомому сторіччях до пришествя Христа, ніж на еллінізованому узбережжі Середземного моря під римським терором на шість століть пізніше.

За допомогою ассирійської зброї охоплене процесом розпаду вавілонське суспільство географічно розширилося в двох напрямках, як розширилося згодом охоплене процесом розпаду еллінське суспільство завдяки завоюванням македонців та римлян. У східному напрямку ассирійці перейшли через гірський хребет Загрос і зробили

те саме, що зроблять римляни через багато століть у Європі, по той бік Апеннін, підкоривши безліч примітивних племен; на заході, за Євфратом, вони зробили те, що згодом зроблять македонці на азійському боці Дарданелл, — підкорили дві чужі цивілізації, сирійську та єгипетську, по суті, тотожні тим двом із чотирьох, які пізніше поповнили лави еллінського внутрішнього пролетаріату після Александрових походів. Ці жертви вавілонського вояцтва були не тільки завойовані, а й почасті відірвані від рідного ґрунту. Класичним прикладом виведення в полон підкореного населення є насильницьке переселення ізраїльтян — «Десяти Утрачених Племен» — ассирійським воєначальником Саргоном і переселення євреїв у самий центр вавілонського світу, тобто в саму Вавілонію, яке здійснив нововавілонський цар Навуходоносор.

Примусове переселення народів — цей засіб був винайдений вавілонським імперіалізмом з метою зламати дух завойованої людності, і з такою жорстокістю ставилися не тільки до чужинців та варварів. Під час своїх внутрішніх братовбивчих воєн правителі вавілонського світу не вагалися застосовувати такі самі методи один до одного, і, скажімо, спільнота самарян — кількесот представників якої досі живуть у затінку гори Джерізім, — це пам'ятник переселення до Сирії руками ассирійців жителів із кількох міст Вавілонії, зокрема і з самого Вавілона.

Неважко переконатися, що furor Assyriacus (ассирійський шалений гнів) не втихомирився, доки внаслідок його зусиль не виник вавілонський внутрішній пролетаріат, навдивовижу подібний до еллінського внутрішнього пролетаріату за своїм походженням, складом та досвідом; і ці два дерева дали однакові плоди. Якщо пізніше включення сирійського суспільства в еллінський внутрішній пролетаріат принесло свій плід у вигляді християнства, народженого з юдаїзму, то давніше приєднання того самого сирійського суспільства до вавілонського внутрішнього пролетаріату призвело до виникнення власне юдаїзму з примітивної релігії однієї з локальних спільнот, на які було поділене сирійське суспільство.

Очевидно також, що хоча юдаїзм і християнство і видаються «у філософському плані одночасними й еквівалентними релігіями», оскільки їх можна розглядати як продукти схожих етапів у історіях двох чужих одне одному суспільств, на них можна подивитися й під іншим кутом зору, й тоді вони постануть перед нами як послідовні етапи в єдиному процесі духовного просвітлення. В цій останній картині християнство стоїть не поруч із юдаїзмом, а на його плечах, тоді як обоє вони вивисшуються над примітивною релігією Ізраїля. Причому духовна діяльність пророків Ізраїлю та Юдеї у восьмому та в пізніших сторіччях до пришествя Христа — це не єдиний проміжний етап, про який ми маємо письмові або непрямі свідчення, на хронологічному і духовному шляху від примітивного культу Єгови до християнства. Перед пророками біблійна традиція поміщає постать Мойсея, а перед Мойсеєм — постать Авраама. Хоч би якого погляду дотримувалися ми щодо історичної автентичності цих ту-

манних постатей, неважко з'ясувати, що історична традиція поміщає і Авраама і Мойсея в те саме історичне середовище, що й пророків та Христа. Бо поява Мойсея збігається в часі із занепадом «Нового Царства» в Єгипті, а поява Авраама — з останніми днями шумерської світової держави, після того як Хаммурапі пощастило відновити її на короткий час. Таким чином усі чотири етапи, представлені Авраамом, Мойсеєм, пророками та Ісусом, ілюструють зв'язок між розпадами цивілізацій і новими ініціативами в царині релігії.

Генеза вищої релігії юдаїзму вичерпно і ясно описана в книгах доекзильних пророків Ізраїля та Юди; і в цих живих свідченнях про грандіозні духовні пошуки ми бачимо на першому плані ті ж таки пекучі сумніви, на які вже не раз натрапляли деінде: сумніви про те, як відповідати на тяжкі випробування — силою чи добром. Ба більше, «відповідь добром» поступово взяла гору над методами насильства й тут; бо лихоліття, коли воно досягло свого апогею і перейшло через нього, завдало народові Юдеї таких страшних ударів, що навіть найтвердолобіші з його провідників збагнули марноту будь-яких спроб відповідати на насильство насильством. Нова «релігія вищого порядку», яка виникла у восьмому сторіччі до християнської ери в Сирії, в сирійських спільнотах, що по них молитив на їхньому ж таки току ассирійський ціп, остаточно визріла в шостому та п'ятому сторіччях у Вавілонії серед вирваних з корінням і вивезених на чужину нащадків однієї з тих вимолочених спільнот.

Як і депортовані у Римську Італію східні раби, вигнанці-євреї в Навуходоносоровій Вавілонії вперто не бажали прилучатися до етосу своїх завойовників:

«Якщо я забуду за тебе, о Єрусалиме, хай забуде мене правиця моя!»

«Нехай мій язик до мого піднебіння прилипне, якщо я не буду тебе пам'ятати, якщо не поставлю я Єрусалима над радість найвищу своєю!»¹

Проте пам'ять про рідну домівку, яку вигнанці плекали на чужині, пробуджувала не тільки негативні емоції: то був позитивний акт натхненої уявою творчості. В неземному сьайві цього видіння, побаченого крізь густий туман сліз, зруйнована фортеця перетворювала-ся на священне місто, що стояло на скелі, невразливе до підступів Пекла. І бранці, що відмовилися задовольнити примху своїх поневолювачів — заспівати їм пісню Сіона — і на знак протесту повісили свої арфи на вітті верб над течією Євфрату, в ту саму мить склали нечутну нову мелодію, що бриніла на невидимому інструменті їхніх сердець:

«Над вавілонськими ріками, там ми сиділи й плакали, згадуючи тебе, о Сіон!»²

¹ Псалом 137. 5—6.

² Псалом 137. 1.

І саме цей плач підніс єврейство на верховини духовності.

Немає сумніву, що релігійна реакція сірійських полонених, за-вербованих у лави внутрішнього пролетаріату вавілонського суспільства, у своїх послідовних проявах дуже схожа на реакцію бранців із того ж таки суспільства, які поповнювали лави внутрішнього пролетаріату еллінського суспільства. Але відгук, пробуджений вавілонським викликом, надходив не тільки від тих жертв, які були членами чужоземних цивілізацій, а й від полонених варварів теж. Тоді як європейські та північноафриканські варвари, підкорені римською оружною силою, не зробили ніяких власних релігійних відкриттів, а просто прийняли сім'я, кинуте в їхнє середовище їхніми товаришами в нещасті, пролетарями східного походження, іранські варвари, що потрапили під ассірійське ярмо, висунули свого тубільного пророка в особі Заратустри, засновника зороастризму. Дата появи Заратустри становить тему для суперечок, і ми не знаємо напевне, чи його релігійне відкриття було незалежним відгуком на ассірійський виклик, чи його голос тільки підхопив крик забутих ізраїльських пророків, що знемагали в полоні «в містах мідійських». Очевидно, проте, що хай там якими були первісні стосунки між цими двома релігіями «вищого порядку», у своєму зрілому віці зороастризм і юдаїзм зустрілися як рівний з рівним.

У всякому разі, коли з розгромом Ассірії доба лихоліття для вавілонського суспільства закінчилася і вавілонський світ утворив світову державу у вигляді Нововавілонської імперії, скидалося на те, що юдаїзм і зороастризм змагатимуться за привілей стати вселенською церквою в межах цього політичного утворення, як пізніше християнство та мітраїзм змагалися за цей самий привілей у політичному просторі Римської імперії.

Цього, проте, не сталося — і з дуже простої причини: Нововавілонська світова держава проіснувала надто короткий час порівняно зі своїм римським аналогом. За Навуходоносором, цим вавілонським Августом, не прийшли, з інтервалами в одне століття, Траян, Север і Константин. Його безпосередніх наступників, Набоніда і Валтасара, можна порівняти хіба що з Юліаном і Валентом. Не протримавшись на терені історії і ста років, Нововавілонська імперія «віддалася мідійцям і персам», а утворена тими народами імперія Ахеменідів була в політичному плані іранською, а в культурному — сірійською. Таким чином панівна меншість і внутрішній пролетаріат помінялися тут місцями.

За таких обставин можна було б сподіватися набагато швидшого і певнішого успіху юдаїзму та зороастризму; але вже через два сторіччя фортуна знову втрутилася в хід подій і обернула їх у несподіваному напрямку. Вона віддала тепер царство мідійців та персів під владу македонського завойовника. Гвалтовне вторгнення еллінського суспільства в сірійський світ розбило сірійську світову державу на друзки набагато раніше, ніж вона встигла виконати свою роль; і відтоді дві релігії «вищого порядку», які (згідно з небагатьма свідченнями, що їх ми маємо) цілком мирно поширювали

свій вплив під егідою Ахеменідів, були втягнуті в жакливу авантюру і замість своєї релігійної місії почали виконувати політичну. Кожна на своїй території, вони очолили боротьбу сірійської цивілізації проти агресивного еллінізму. Юдаїзм, на своїх далеко висунутих на захід позиціях на виду в Середземного моря, був приречений на неминучу поразку, якої й зазнав, розгромлений матеріальною потугою Риму в Римо-юдейських війнах 66—70, 115—117 і 132—135 рр. по Р. Х. Зороастризм, у своїй гірській твердині на схід від Загроса, розпочав боротьбу в третьому сторіччі християнської ери за менш несприятливих обставин. У монархії Сасанідів він знайшов могутнішу зброю для антиеллінського хрестового походу, ніж міг викувати юдаїзм з крихітного князівства Маккавеїв, і Сасаніди поступово підточили силу Римської імперії за чотириста років збройної боротьби, яка досягла свого апогею в запеклих Візантійсько-перських війнах 527—591 і 603—628 рр. по Р. Х. Але навіть Сасанідська держава виявилася неспроможною довести справу до успішного завершення й витіснити еллінізм із Азії та Африки, а зороастризм зрештою мусив заплатити не менш високу ціну, ніж єврейство, за своє захоплення політичною роллю. В наші дні парси, як і євреї, вижили лише у вигляді «діаспори»; і закам'янілі релігії, які досі міцно утримують розкиданих по світу членів двох спільнот, втратили будь-яку притягальну силу для решти людства й перетворилися на мертві раритети давно мертвого сірійського суспільства.

Натиск чужої культурної сили не тільки відвернув ці «релігії вищого порядку» на стежку політики; він також розколов їх на окремі фрагменти. Після перетворення юдаїзму та зороастризму на інструменти політичної опозиції сірійській релігійній геній знайшов притулок у середовищі тих елементів сірійського населення, які реагували на еллінський виклик «смирненням», а не насильницьким протестом. Породивши християнство й мітраїзм — і цим зробивши свій внесок у духовні пошуки еллінського внутрішнього пролетаріату,— сірійська релігія знайшла нові форми духовного самовиразу, відкинуті юдаїзмом та зороастризмом. Християнство у свою чергу, спочатку полонивши силою смирнення еллінських завойовників сірійського світу, розкололося на три спільноти — католицьку церкву, яка увійшла до спілки з еллінізмом, і дві прямо протилежні одна одній ересі несторіанства та монофізитства, що перебрали на себе войовничу політичну роль зороастризму та юдаїзму, не досягши, проте, значніших успіхів у витісненні еллінізму із сірійської території.

Проте дві послідовні невдачі не вкинули сірійських супротивників еллінізму в апатію та розпач. Вони здійснили третю спробу — і цього разу успішну; цей кінцевий політичний тріумф над еллінізмом сірійське суспільство здобуло за допомогою ще однієї релігії тубільного зразка. Зрештою іслам таки завдав поразки Римській імперії в Південно-Західній Азії та в Північній Африці і дав світову церкву відбудованій сірійській світовій державі, халіфатові Аббасидів.

Індський і давньокитайський внутрішні пролетаріати

Процес розпаду індського суспільства, як і сірійського, був гвалтовно перерваний еллінським вторгненням; і цікаво подивитись, наскільки в цьому випадку подібний виклик спричинив подібний відгук.

В той час, коли індське та еллінське суспільства вперше увійшли в контакт — внаслідок Александрового походу в долину Інду, — індське суспільство саме готувалося до створення своєї світової держави, а його панівна меншість давно відреагувала на тяжкі випробування, спричинені розпадом, створенням двох філософських шкіл джайнізму і буддизму; але ми не маємо жодних свідчень про те, що його внутрішній пролетаріат уже мав якусь релігію «вищого порядку». Буддійський цар-філософ Ашока, який сидів на троні індської світової держави від 273-го до 232 р. до Р. Х., марно намагався повернути до своєї філософії еллінських сусідів. І тільки значно пізніше буддизм узяв штурмом далеку, але велику за територією й важливу провінцію посталександрійського еллінського світу, де було утворене грецьке царство Бактрія.

Але буддизм перейшов у цей тріумфальний духовний контрнаступ лише після того, як з ним сталася дивовижна метаморфоза і стародавня філософія перших послідовників Сіддхартхи Гаутами¹ перетворилася на нову релігію махаяни.

«Махаяна — це справді нова релігія, настільки відмінна від раннього буддизму, що в багатьох аспектах вона має більше точок дотику з пізнішими брамінськими релігіями, аніж зі своїм попередником... Ніхто й ніколи повністю не усвідомив, яка радикальна революція відбулася в лоні буддистської церкви, коли в перших сторіччях християнської ери забував у ній новий дух, що визрівав у ній, проте, мабуть, уже давно. Бачачи безбожницьке філософське вчення, що заперечує існування душі і твердить про стежку до особистого кінцевого спасіння, на яку можна вийти, загасивши до абсолюту своє життя і лише поклоняючись пам'яті засновника цього вчення; бачачи, як на зміну йому приходить велична Церква з Верховним Богом, оточеним численним пантеоном та цілим роєм святих — релігія глибоко благочестива, церемоніальна і високодуховна, натхнена ідеалом загального спасіння всіх живих істот, спасіння, яке дається божественною ласкою будд і бодхісатв, спасіння не самознищенням, а вічним життям, — ми з цілковитим правом можемо твердити, що історія релігій навряд чи спостерігала коли-небудь такий разючий розрив

¹ Це суперечливе питання, на яке, можливо, ніколи не вдасться знайти точну відповідь: чи в усьому буддистська філософія — описана в наступному уривку з праці російського вченого, — проти якої збунтувалася махаяна, відповідає первісному вченню самого Сіддхартхи Гаутами. Деякі вчені твердять, що з тих пробісків особистого вчення Будди, які проникають крізь верхній шар систематизованої філософії, викладеної в манускриптах хінаяни, можна вгадати, що сам Будда ніколи не заперечував існування й вічність душі і що нірвана — мета його духовних вправ — вимагала абсолютно погасити не само життя, а рештки пристрастей, бо поки вони липнуть до життя, ним не можна жити повною мірою.

між старим і новим у межах доктрини, яка й далі обстоює своє походження від одного релігійного пророка»¹.

Цей перетворений буддизм, що розквітнув на північному сході розпростороного еллінського світу, був справді індською «релігією вищого порядку», і вона ні в чому не поступалася іншим, які в ті самі часи заповнили серце еллінського суспільства. Звідки виникла ця дивовижна релігія, що надлила буддизм махаяни яскравими, неповторними ознаками і стала запорукою його успіху? Ці нові дріжджі, які так глибоко змінили дух буддизму, були так само чужі тубільній суті індської, як і еллінської філософії. Чи вони утворилися з досвіду індського внутрішнього пролетаріату, чи це була іскра, вихоплена із сірійського полум'я, яка вже розпалила вогнища зороастризму та юдаїзму? Можна знайти докази на користь і першого, і другого припущення, і тому ми не станемо віддавати перевагу якомусь одному з них. Досить буде сказати, що з появою цієї буддійської «релігії вищого порядку» релігійна історія індського суспільства звертає на той самий шлях, що й історія суспільства сірійського, яку ми вже оглядали.

Як «релігія вищого порядку», що вийшла з лона суспільства, де вона утворилася, з метою вивести на вищі духовні обрії еллінізований світ, махаяна вочевидь є індським відповідником християнства та мітраїзму; і з цим ключем у руках ми можемо легко ідентифікувати відповідники інших променів, на які розпалося світло сірійської релігії, коли його пропустили через еллінську призму. Якщо ми станемо шукати індські еквіваленти отих «реліктів» доеллінського стану сірійського суспільства, що вижили у євреях та в парсах, то швидко зрозуміємо, що це — сьогоднішній буддизм хінаяни на Цейлоні, в Бірмі, в Сіамі та в Камбоджі, який є реліктом давньої буддійської філософії «до-махаяни». І як ото сірійське суспільство мусило чекати на появу ісламу, щоб мати релігію, спроможну послужити ефективним знаряддям для витіснення еллінізму, так і тут ми бачимо, що цілковите й остаточне вигнання чужорідного еллінського духу з індського суспільного організму стало можливим не з появою махаяни, а по виникненні суто індського — і абсолютно чужого еллінському — релігійного руху постбуддійського індуїзму.

Таким чином у розглянутому нами аспекті історія махаяни відповідає історії католицького християнства, адже обидві ці релігії знайшли поле своєї діяльності в еллінському світі, замість повертати нееллінське суспільство, з якого і та, і та вийшли. Але в історії махаяни існує й наступний розділ, що не має аналогії в розвитку християнства. Адже християнство, оселившись на теренах умирущого еллінського суспільства, там і залишилось і в кінцевому підсумку наділило церквами дві нові цивілізації, нашу власну і православно-християнську, дочірні еллінській. І навпаки, махаяна,

¹ Stcherbatsky Th. The Conception of Buddhist Nirvana, p. 36.

пройшовши через недовговічне еллінське Бактрійське царство, потім через верховини Центральної Азії проникла у вмирущий давньокитайський світ і через два переходи від країни, в якій вона виникла, утворила вселенську церкву давньокитайського внутрішнього пролетаріату.

Спадщина шумерського внутрішнього пролетаріату

Шумерське суспільство породило два дочірні — вавілонське й хеттське, але в цьому випадку ми нічого не знаємо про вселенську церкву, яка утворилася б у лоні шумерського внутрішнього пролетаріату й перейшла у спадок дочірнім цивілізаціям. Вавілонське суспільство, імовірно, взяло собі релігію шумерської панівної меншості, та й хеттська релігія — принаймні почасти — виникла з того самого джерела. Але ми дуже мало знаємо про релігійну історію шумерського світу. Ми можемо тільки сказати, що якщо культ Таммуза й Іштар є справді пам'яткою релігійного життя шумерського внутрішнього пролетаріату, то цей акт духовної творчості зазнав невдачі в самому шумерському суспільстві й дав реальні наслідки деінде.

Ці шумерські божества, чоловічої і жіночої статі, справді мали перед собою довгий шлях і довгу подорож, і вельми цікавою характеристикою їхньої подальшої історії є переміни в їхній відносній значущості. В хеттському варіанті культу цієї божественної пари постать богині спотворила і затьмарила постать бога, який виступає у відношенні до неї в дуже різних і часто суперечливих ролях сина й кохавця, протеже і жертви. Поруч із Кібелою-Іштар Аттіс-Таммуз перетворюється на ніщо; і в своєму далекому північно-західному острівному святилищі, омитою океанською течією, Нертус-Іштар стоїть мовби у величній самотині, без будь-якої чоловічої підтримки. Та коли ці двоє вирушають на південний схід, у подорож до Сирії та Єгипту, Таммуз набирає ваги, а Іштар зменшується. В Атаргатіс, чий культ поширювався від Бамбіція до Аскалона, можна впізнати Іштар, адже вона вимагала поклонитися собі, посилаючись на те, що була дружиною Аттіса. У Фінікії Адоніс-Таммуз був «Господом», чию щорічну смерть оплакувала Астарт-Іштар. А в єгипетському світі Озіріс-Таммуз затьмарював свою сестру-дружину Ізіду не менш явно, ніж Ізіда, у свою чергу, затьмарила Озіріса, після того як здобула собі необмежену владу в душах еллінського внутрішнього пролетаріату. Варіант цього шумерського культу, в якому увага вірних зосереджувалася на вмирущому богові, а не на жалобній богині, здається, дійшов аж до далеких скандинавських варварів, де Бальдра-Таммуза називали «Господом», тоді як його безбарвна дружина Нанна зберегла за собою власне ім'я шумерської матері-богині.

§ 3. ВНУТРІШНІЙ ПРОЛЕТАРИАТ ЗАХІДНОГО СВІТУ

На завершення нашого огляду внутрішніх пролетаріатів звернімося до близького нам прикладу. Чи мали місце вищенаведені характерні явища в історії Заходу? Якщо ми поставимо собі за мету знайти докази існування внутрішнього пролетаріату в надрах західної цивілізації, ми їх виявимо безліч.

Ми вже відзначали, що з одного регулярного джерела постачання внутрішнього пролетаріату наше західне суспільство набирало людей у грандіозних кількостях. За останні чотириста років соціальний організм західної цивілізації живився людськими ресурсами щонайменше десятих цивілізацій, які перебували в процесі розпаду. І коли в такий спосіб вони були зведені до рівня внутрішнього пролетаріату нашого західного суспільства, розпочався активний процес стандартизації, який уже стер — і в окремих випадках повністю — характерні ознаки, що ними ці неоднорідні маси колись відрізнялися одна від одної. Причому наше суспільство не задовольнилося тим, що проковтнуло багатьох своїх «цивілізованих» братів. Воно також затягло у свою орбіту майже всі примітивні суспільства, ще живі на той час; і хоча декотрі з них — скажімо, жителі острова Тасманія і більшість північноамериканських індіанських племен — не витримали такого потрясіння й вимерли, інші — наприклад, негри з тропічної Африки — спромоглися вижити, і таким чином Нігер влив свої води в Гудзон, а Конго в Міссісіпі (тут слід відзначити, що активність того ж таки західного страховища повернула води Янцзи в напрямку Малаккської протоки¹. Чорношкірі раби, яких везли пароплавами через Атлантичний океан до Америки, і тамільські та китайські кулі, що їх переправляли на екваторіальні або протилежні береги Індійського океану, були двійниками рабів, яких у другому сторіччі до Різдва Христового хапали на всіх узбережжях Середземного моря і звозили на плантації та в маєтки Римської Італії.

Існує ще один контингент чужинців, приєднаний до лав внутрішнього пролетаріату нашого західного суспільства, — це люди, позбавлені коріння й духовно дезорієнтовані, хоча фізично вони й не втратили зв'язку зі своєю предківською землею. В будь-якій людській спільноті, що намагається розв'язати складну проблему пристосування до ритму чужої цивілізації, виникає потреба в спеціальному суспільному класі, такому собі людському відповіднику трансформатора, що переводить електричний струм із однієї напруги в іншу; і цей клас, який виникає — часто несподівано і штучно — у відповідь на вищезгадану потребу, здебільшого називають терміном, запозиченим з російської мови, — «інтелігенція». Інтелігенція — це такий собі клас службовців зв'язку, що вивчили всі звичаї та закони

¹ Ювенал, маючи на увазі приплив напівеллінізованих сирійців у тогочасний Рим (на початку другого сторіччя по Р. Х.), писав: «In Tiberim defluxit Orontes» — «Оронт вливає свої води в Тібр».

цивілізації, яка вторглася в їхнє суспільство, для того, щоб допомогти своїм співвітчизникам зберегти свою сутність у соціальному середовищі, де люди перестають жити у згоді з місцевими традиціями і все більше й більше запозичують стиль життя, який переможна цивілізація нав'язує чужинцям, що підпали під її владу.

Першими до лав цієї інтелігенції потрапляють військові та морські офіцери, які вивчають науку війни панівного суспільства, бо без цього їм навряд чи пощастило б урятувати Росію Петра Великого від завоювання її шведами, представниками західного суспільства, або пізніше Туреччину чи Японію від зазіхань Росії, на той час уже достатньо вестернізованої, щоб власними силами здійснювати агресивну політику завоювань. Потім приходять дипломати, що навчилися вести з представниками західних урядів переговори, на які змушене погоджуватися їхнє суспільство, неспроможне відстояти свої інтереси оружною силою. Ми вже бачили, як турки-османи залучали до цієї дипломатичної діяльності своїх *га'уєн*, аж поки наступний виток історії не примусив турків самим узятися за вивчення цієї осоружної професії. Далі приходять купці: купці-хон у Кантоні та левантійські, грецькі й вірменські купці у володіннях оттоманського падишаха. І нарешті, коли грибок або вірус вестернізації проникає дуже глибоко в соціальне тіло суспільства, яке перебуває в процесі розкладу та асиміляції, інтелігенція розвиває свої найхарактерніші типи: шкільного вчителя, який освоїв науку викладання західних предметів; чиновника, який навчився здійснювати державне управління за західними зразками; юриста, що засвоїв навички прикладати до всіх випадків життя якусь версію «Кодексу Наполеона» згідно з нормами французького права.

Щоразу, як ми зустрічаємо інтелігенцію, ми можемо бути певні, що дві цивілізації увійшли: тут у тісний контакт і більше того: що одна з цих двох поступово розчиняється в другій, примножуючи лави її внутрішнього пролетаріату. Ми можемо відзначити також ще один характерний факт, надто очевидний, щоб його не помітити: інтелігенція просто не може не почуватися нещасливою.

Сполучний суспільний клас за самою своєю суттю приречений на гірку долю покруча, що є парією обох родин, які дали йому життя. Інтелігенцію ненавидить і зневажає її власний народ, бо вона докоряє йому самим фактом свого існування. Перебуваючи в самому його осередді, вона є постійним живим нагадуванням про ненависну, але неunikну чужу цивілізацію, яку годі обминути, і тому доводиться пристосовуватися до її вимог. Фарисей мусить згадувати про це щоразу, коли зустрічає митаря, а зелот — щоразу, коли подибує Іродового царедворця. Отже, ніхто не любить інтелігенцію у неї вдома і водночас вона не здобуває ні слави, ні пошани в країні, чії манери та звичаї вона так старанно і так майстерно наслідує¹.

¹ Читає, можливо, помітив, що «інтелігенція» — в розумінні цього терміна містером Тойнбі — є суспільним еквівалентом політичного створіння, відомого під назвою «квіслінг» від часів Світової війни 1939—1945 рр. (Прим. ред. скор. англ. видання).

В ранню добу історичного єднання між Індією та Англією інтелігенція-хінді, яку британська держава виплекала для власної адміністративної зручності, була постійним об'єктом англійських кпинів. Чим досконаліше опановував «бабу» англійську мову, тим нещадніше висміював «сагіб» майже непомітні, але неминучі в подібних ситуаціях помилки; і такий сміх ранив навіть тоді, коли був цілком добродушний. Таким чином інтелігенція більше ніж відповідає нашому визначенню пролетаріату, бо існує водночас у двох суспільствах, а не в одному, і в обох є чужорідним елементом; і якщо на першому етапі своєї історії вона може втішати себе тим, що є необхідним органом для обох суспільних утворень, то з плином часу вона втрачає навіть цю розраду. Бо в тих випадках, коли товаром є людська діяльна сила, регулювання попиту й пропозиції виходить за межі людських спроможностей, й рано чи пізно інтелігенція починає терпіти від надвиробництва та безробіття.

Петро Великий захотів підготувати для Росії якомога більше чиновників, Ост-Індська компанія зажадала мати якомога більше службовців, а Мехмед Алі — якомога більше єгипетських фабричних робітників та корабелів. Отож гончарі, що працюють із людською глиною, активно заходилися їх виробляти, але процес виготовлення інтелігенції значно легше розпочати, ніж припинити. Бо зневага, з якою дивляться на цей сполучний суспільний клас ті, хто користується з його послуг, урівноважується його престижністю в очах тих, хто має надію пробитися в нього. Число кандидатів понад усяку міру перевищує можливості їхнього доцільного використання, і початкове ядро інтелігенції, залученої до діла, розбухає коштом інтелектуального пролетаріату — бездіяльного, нужденного і знедоленого. Навкруг жменьки чиновників утворюється легіон «нігілістів», навкруг жменьки перодряпів, що роблять конкретну справу, — легіон бакалаврів-невдах; і доля цих останніх куди тяжча, ніж доля «діяльних» інтелігентів. І справді, ми майже можемо сформулювати соціальний «закон», згідно з яким нещаслива доля інтелігенції погіршується в геометричній прогресії при арифметичному поступі часу. Російська інтелігенція, що виникла наприкінці сімнадцятого сторіччя християнської ери, вже розрядила свою накопичену за кількасот років злість у руйницькій стихії більшовицької революції 1917 року. Бенгальська інтелігенція, яка утворилася перед кінцем вісімнадцятого сторіччя, демонструє сьогодні схильність до революційного насильства, — нічого подібного ми не спостерігаємо в інших частинах Британської Індії, де місцева інтелігенція виникла на півсотні, або й на сотню років пізніше.

Не можна також сказати, що цей соціальний бур'ян буйно росте лише на своєму рідному ґрунті. В наш час ми бачимо його не тільки на напіввестернізованих околицях західного світу, він проник у саме його серце. Нижній і середній класи, які дістали середню, а іноді й університетську освіту, але не знайшли відповідного застосування своїм набутих здібностям, утворили спинний хребет фашистської

і націонал-соціалістичної партій, що виникли в нашому двадцятому сторіччі в Італії та в Німеччині. Демонічна рушійна сила, що піднесла Муссоліні та Гітлера на вершину влади, утворилася з розпаду цього інтелектуального пролетаріату, який виявив, що всі його жертви, принесені на олтар самовдосконалення, виявилися недостатніми, і він так і не зміг уникнути долі зерна, перемелюваного між верхнім жорном Організованого Капіталу і нижнім жорном Організованої Праці.

Фактично нам не треба чекати нинішнього сторіччя, щоб побачити, як поповнюються лави нашого західного внутрішнього пролетаріату з тубільної тканини західного суспільного організму; бо в західному, як і в еллінському, світі виривалося з корінням не лише чужорідне населення. Релігійні війни шістнадцятого та сімнадцятого сторіч призвели до гонінь на католиків у кожній країні, де до влади прийшли протестанти, і до гонінь на протестантів у тих країнах, де владу захопили прихильники традиційного католицизму, внаслідок чого нащадки французьких гугенотів розбрелися по всьому світі, від Пруссії до Південної Африки, а нащадки ірландських католиків — від Австрії до Чілі. Ця пошесть не згасла і з настанням досить цинічного миру, яким завершилися релігійні війни, коли головні супротивники стомилися воювати. Незабаром вибухнула Французька революція, і ненависть, розпалювана як політичною, так і теологічною нетерпимістю, зіграла з насиджених місць нові тлуми вигнанців: французьких аристократів-емігрантів у 1789 р., європейських емігрантів-лібералів у 1848 р., російських емігрантів-білогвардійців у 1917 р., італійських та німецьких емігрантів-демократів у 1922 та 1933 рр., австрійських емігрантів — католиків та євреїв — у 1938 р. і мільйони жертв війни 1939—1945 рр. та пов'язаних із нею подій.

Ми вже бачили, як на Сіцилії та в Італії протягом еллінських часів лихоліття вільне сільське населення було вирване з корінням і мусило втікати до міст унаслідок економічної революції, проведеної в галузі обробки землі — заміни дрібномасштабного змішаного фермерського господарства, що давало лише засоби для прожитку селянина, масовим виробництвом спеціалізованої сільськогосподарської продукції на плантаціях, де застосовували працю рабів. У нашій сучасній західній історії ми маємо майже точне повторення того соціального катаклізму в сільській економічній революції, коли на зміну змішаному фермерству білих вільних людей прийшли великі плантації, оброблювані чорношкірими рабами, у так званому «бавовняному поясі» Північно-Американських Сполучених Штатів. «Білошкіра голота», зведена в такий спосіб на рівень пролетаріату, була того самого гатунку, що й позбавлена засобів до прожитку й пауперизована «вільна голота» Римської Італії, і ця сільська економічна революція в Північній Америці, яка породила подвійну ракову пухлину негритянського рабства та білошкірої бідноти, стала тільки черговим здійсненням, дуже швидким у часі й нещадним, подібної сільської економічної революції, що розтяглася на три

сторіччя англійської історії. Англійці не запроваджували рабської праці, але вони наслідували римлян і випередили американських плантаторів та скотарів у тому, що позганяли з землі вільне селянство задля економічної вигоди олігархії, перетворивши орні ґрунти на пасовища, а спільну землю — на обгороджені ділянки. Проте ця сучасна західна сільськогосподарська економічна революція не була головною причиною відпливу населення із сільських районів у міста в нашому світі. Головною рушійною силою цього поцесу стала не аграрна революція, що зганяла селян із землі, об'єднуючи їхні дрібні господарства в латифундії, а урбаністична індустріальна революція, що замінила ручну працю фабричним виробництвом, де застосовували парові машини.

Коли ця західна індустріальна революція почалася на англійському ґрунті десь півтораєта років тому, її вигоди здавалися такими грандіозними, що її вітали і благословляли геть усі ентузіасти Прогресу. Хоча панегіристи промислової революції й засуджували тяжку працю, на яку було приречене перше покоління фабричних робітників із жінками та дітьми включно, довготривалий робочий день і злиденні умови їхнього життя як на фабриці, так і вдома, вони були переконані, що це труднощі тимчасові і згодом їх пощастить усунути. Іронія історії була в тому, що це рожеве пророцтво майже повністю здійснилося, але благословенні вигоди земного раю, який оптимісти так упевнено провістили, зводяться нанівець фатальним нещастям, що його сто років тому не могли передбачити ані оптимісти, ані песимісти¹. З одного боку, дитячу працю було скасовано, жінкам стали надавати працю, для них посиьну, робочий день скоротили, умови життя і трудової діяльності поліпшилися до невпізнання як на фабриках, так і вдома. Але над світом, що нагромадив величезне багатство, вироблене для нього чудодійною індустріальною машиною, нині маячить страшний привид безробіття. Щоразу, коли міський пролетарій одержує свою мізерну подачку — так звану допомогу по безробіттю, — йому нагадують про те, що він тільки «живе» в цьому суспільстві, але «не належить» до нього.

Гадаю, ми вже сказали досить про ті численні джерела, з яких набирався внутрішній пролетаріат нашого сучасного західного суспільства. Тепер спробуємо з'ясувати, чи й тут, як і в усіх раніше розглянутих випадках, ми виявимо дві різні лінії поведінки в реакції нашого західного внутрішнього пролетаріату на свої поневіряння, тобто лінію насильства і лінію смирення; а якщо проявляються обидві, то котра з них переважає.

Вияви войовничості в людей із нашого західного «дна» відразу впадають у око. Немає потреби перелічувати всі криваві революції, що відбулися за останні півтораєта років; та коли ми почнемо шука-

¹ Класичний опис як оптимізму, так і песимізму можна знайти в есе Маколея (Macaulay's Essay on Southey's «Colloquies» (1830). (Прим. ред. англ. скороченого видання).

ти доказів протилежної і конструктивної поведінки, позначеної духом смирення, наші пошуки, на жаль, будуть куди менш успішними. Правда, чимало потерпілих від суспільної несправедливості, про яких ми згадували в попередніх параграфах цього розділу — вислані жертви релігійних або політичних гонінь, депортовані африканські раби, вивезені за море злочинці, зігнані зі своєї землі селяни, — за нових, накиннутих їм обставин принаймні в другому чи в третьому поколінні, якщо не в першому, зуміли змінити умови свого існування на краще. Цей факт може свідчити на користь благодійного впливу на людину нашої цивілізації, але він нічого не дає для нашого пошуку. Подібне розв'язання проблеми пролетаріату обминає необхідність вибору між насильницькою чи смиренною реакцією, бо виводить особу за межі пролетарських умов життя. Шукаючи сучасних представників смиренного відгуку на суспільні кривди, ми знайдемо лише англійських квакерів, німецьких анабаптистів, що втекли до Моравії, та голландських менонітів; і навіть ці нечисленні зразки прослизнуть у нас між пальцями, бо ми виявимо, що вони перестали належати до пролетаріату.

Лінія насильства, притаманна першому поколінню членів Англійського Товариства Богодрузів (квакерів), знайшла собі вихід у голосливих пророкуваннях та в умисних порушеннях церемоніалу релігійних відправ, і це накликало на них суворі покарання як у самій Англії, так і в Массачусетсі. Одначе на зміну цій насильницькій лінії незабаром прийшло смирення, яке стало постійною характеристикою квакерського стилю життя; і протягом певного часу скидалося на те, що Товариство Богодрузів може зіграти в західному світі класичну роль первісної християнської церкви, за чийм духом і звичаями, як то описано в «Діяннях Апостолів», вони ретельно будували своє життя. Та хоча богодрузі ніколи не відступили від духу смирення, вони далеко відійшли від пролетарської стежки і в якомусь розумінні стали жертвами власної добродішності. Можна навіть сказати, що вони досягли матеріального добробуту всупереч власному хотінню; адже більшість їхніх успіхів у бізнесі стали можливі внаслідок сміливих рішень, які вони ухвалювали, керуючись не міркуваннями чистої вигоди, а покликком совісті. Перший крок у їхньому мимовільному паломництві до святилища матеріального процвітання було зроблено, і цілком неумисне, коли вони переселилися із сіл у міста, і не тому, що їх манила перспектива міських заробітків, а тому, що це був найочевидніший спосіб примирити дві суворі вимоги власної совісті, а вона вимагала від них, по-перше, не платити десятину єпископальній церкві, а по-друге, категорично забороняла їм чинити опір збирачеві податків із застосуванням сили. Згодом, коли квакери-пивовари перейшли на виробництво какао, бо не схвалювали вживання алкогольних напоїв, і коли квакери-крамарі стали продавати свої товари за твердими цінами, бо їхня совість не дозволяла їм змінювати ціну «згідно з вимогами ринку», вони самохіть пішли на ризик утратити свої статки за свою віру. Але в кінцевому підсумку вони тільки про-

ілюстрували ту істину, що «порядність — найліпша політика», і ту заповідь, де сказано, що «смиренні успадкують Землю»; і водночас вони викреслили свою віру зі списку пролетарських релігій. На відміну від апостолів, з яких квакери брали приклад, вони ніколи не були палкими місіонерами. Вони залишилися добірним невеличким товариством, і їхнє правило, що квакер переставав бути квакером, коли одружувався з кимось, хто не входив до братства, зумовило те, що їхня кількість майже не зростала, а якість не погіршувалася.

Історії двох угруповань анабаптистів, хоч і багато в чому відрізняються від історії квакерів, збігаються з нею в тому пункті, який нас цікавить. Коли після бурхливого початку вони стали сповідувати правило смирення, вони вийшли з пролетарського стану.

Зазнавши поки що невдачі в наших пошуках нової релігії, яка відбивала б досвід західного внутрішнього пролетаріату, ми можемо пригадати, що внутрішній пролетаріат давньокитайського суспільства знайшов свою релігію в махаяні, в якій годі було впізнати видозміну попередньої буддійської філософії. Марксистський комунізм дає нам сумновідомий приклад сучасної західної філософії, яка за життя одного покоління змінилася до невпізнання, перетворившись на пролетарську релігію, обравши шлях насильства і вирізбивши свій Новий Єрусалим мечем на рівнинах Росії.

Коли б якийсь вікторіанський мораліст зажадав від Карла Маркса, щоб той назвав духовні витoki свого вчення, той би назвався Гегелевим учнем, що застосував гегелівську діалектику до тогочасних економічних та політичних явищ. Але ті елементи, які перетворили комунізм на вибухову силу, походять не від Гегеля; вони несуть на собі відбиток свого походження від предківської релігійної віри Заходу — від християнства, яке через триста років після виклику, кинутого йому Декартом, далі всмоктувалося з материнським молоком кожною західною дитиною і вдихалося кожним західним чоловіком і кожною західною жінкою разом з повітрям, яким вони дихали. А ті елементи, яких ми не знаходимо в християнстві, можна виявити в юдаїзмі, «реліктовому» родичі християнства, збереженому єврейською діаспорою, випари якого проникли в європейське суспільство крізь розколини в мурах гетто і були рознесені західним єврейством після його емансипації за два покоління до народження Карла Маркса. Маркс поставив богиню «Історична Необхідність» на місце Єгови, а на місце євреїв, богообраного народу, — внутрішній пролетаріат західного світу. Його Мессіанське Царство — це Диктатура Пролетаріату; але грандіозна будівля Єврейського Апокаліпсису легко вгадується під цим благеньким укривалом.

Одначе виглядає так, що релігійна фаза в еволюції комунізму — явище тимчасове. Консервативний національний комунізм Сталіна, здається, завдав вирішальної поразки вселенському комунізмові Троцького на російському полі битви. Нині Радянський Союз — це вже не суспільство, яке стоїть поза всяким законом і не спілкується з рештою світу. Він повернувся до того стану, в якому перебувала

Російська імперія за Петра або за Миколи; тепер це велика держава, яка обирає собі союзників чи ворогів, керуючись тільки національними інтересами і незалежно від ідеологічних міркувань. І якщо Росія зсунулася «вправо», то її сусіди зсунулися «вліво». Не тільки короточасний успіх німецького націонал-соціалізму та італійського фашизму, а й невідпорне вторгнення планових методів у колись цілком стихійну економіку демократичних країн свідчить за те, що соціальна структура всіх держав у недалекому майбутньому, мабуть, стане і національною, і соціалістичною. Виникає враження, що незабаром капіталістичний і комуністичний режими підуть далі пліч-о-пліч. І навіть більше: цілком можливо, що капіталізм і комунізм — як ото «інтервенція» й «не-інтервенція» в сардонічному афоризмі Талейрана — стають лише різними найменнями для одного й того самого явища. Якщо це справді так, то ми приходимо до неминучого висновку, що комунізм утратив перспективу стати революційною релігією пролетарів: адже, по-перше, він деградував, відмовившись від претензій бути революційною панацеєю для всього людства і перетворившись на звичайнісінький локальний різновид націоналізму, а по-друге, держава, яка взяла цей режим за основу й переробила його на свій взірець, тепер уподібнюється до інших держав сучасного світу, наближаючись до останнього стандартного типу.

В результаті проведеного вище дослідження ми, мабуть, можемо зробити такий очевидний висновок: якщо свідчень про безперервне поповнення лав внутрішнього пролетаріату в сучасній історії нашого західного світу можна виявити не менше, ніж у історії будь-якої іншої цивілізації, то в ній годі знайти переконливі факти, які вказували б на закладення підвалин пролетарської вселенської церкви чи навіть на появу однієї або кількох «вищих релігій» пролетарського походження. Як можна витлумачити цей факт?

Ми відзначили чимало паралелей між нашим суспільством та еллінським, але між ними існує одна фундаментальна різниця. Еллінське суспільство не успадкувало вселенську церкву від свого мінойського предка. Умови локального язичництва, за яких воно увійшло в стадію занепаду в п'ятому сторіччі до Р.Х., нічим не відрізнялися від тих умов, за яких воно народилося. Але хоча стан локального язичництва і видається близьким до нинішнього стану нашої сучасної цивілізації, він явно не був первісним станом того суспільства, яке колись із повним правом називало себе західнохристиянським світом. Ба більше, хоч ми тепер нарешті й позбулися своєї християнської спадщини, процес відступництва був повільний і болючий, і хоч би як нам цього хотілося, ми не змогли б відбутися його цілком успішно; бо, зрештою, не так просто відмовитися від традиції, в якій ми і наші предки народилися й виховувалися з давніх-давен, яка триває десь уже понад тисячу двісті років, відколи виникло наше західне християнство, народившись — слабеньке і кволе дитя — з лона Церкви. І хоча Декарт, і Вольтер, і Маркс,

і Макіавеллі, і Гоббс, і Муссоліні, і Гітлер зробили все можливе, щоб очистити життя нашого західного суспільства від християнської традиції, ми маємо всі підстави підозрювати, що їхні зусилля дали лише частковий ефект. Ми завжди існували з християнським вірусом чи еліксиром у крові, — а може навіть, «західна кров» — це тільки інша назва цієї дорогоцінної рідини, — і дуже важко уявити, що духовну консистенцію західного суспільства можна коли-небудь довести до поганства еллінської чистоти.

Крім того, християнський елемент у нашій суспільній системі не лише всюдисущий і всепроникний — він мінливий наче Протей; і коли його намагаються викоринити, він дуже часто вдається до свого улюбленого прийому — впорскує сильну дозу власної есенції в ті самі засоби, які застосовують, щоб стерилізувати його. Ми вже виявили християнський інгредієнт у комунізмі, що претендує на роль антихристиянської течії в сучасній західній філософії. Сучасні антизахідні пророки смирення, Толстой і Ганді, ніколи не заперечували, що черпають своє натхнення в християнстві.

Серед багатьох розмаїтих контингентів позбавлених духовної спадщини людей, які пережили тяжке випробування переходу в лави внутрішнього пролетаріату західного суспільства, найбільшими страдниками були негри, що їх виловлювали в Африці, де вони жили у первісному стані, й перевозили як рабів до Америки. В них ми виявили західних двійників рабів-іммігрантів, яких доставляли в Римську Італію з усіх берегів Середземного моря протягом останніх двох сторіч перед появою Христа, і ми відзначали, що американо-африканські раби, як і раби, завезені з античного Сходу в Римську Італію, відповіли на страхітливий виклик своєї гіркої долі релігійним відгуком. Раніше на сторінках цього дослідження ми порівнювали поведінку перших і других і головну увагу тоді звернули на схожість реакції античних і сучасних рабів на свої тяжкі випробування, але між тими реакціями можна помітити й не менш істотну різницю. Єгипетські, сірійські та анатолійські раби-іммігранти знаходили втіху в релігіях, які вони привезли із собою; африканці шукали розради, звертаючись до традиційної релігії своїх поневолювачів.

Як пояснити таку різну форму поведінки? Почасті вона пояснюється, безперечно, різницею в духовній спадщині цих двох категорій рабів. Плантаційні раби Римської Італії були завезені туди переважно зі Стародавнього Сходу, де населення мало високий рівень культури, і не дивно, що його нащадки зберегли чимало з того культурного спадку, тоді як предківська релігія африканських рабів разом з усіма іншими елементами їхньої культури не могла чинити опір незрівнянно вищій цивілізації їхніх білих панів. Це тільки часткове пояснення розглядуваного історичного феномену; але щоб зрозуміти його повністю, треба взяти до уваги й різницю між античними і сучасними рабовласниками.

Завезені зі Сходу раби в Римській Італії насправді не мали іншої ради, як звернутися до своєї релігійної спадщини по духовну втіху й розраду, оскільки їхні римські пани жили тоді в духовному ваку-

умі. В тому випадку дорогоцінну перлину можна було знайти лише в спадщині рабів, а не у спадщині їхніх володарів, а у випадку сучасної історії західного суспільства духовний скарб, як і мирське багатство та влада, належав панівній меншості рабовласників.

Проте одна справа володіти духовним скарбом і зовсім інша — передати його в інші руки; і що більше ми замислюємося над цим, то дивовижнішим видається нам той факт, що ті рабовласники-християни спромоглися нагодувати своїх невільників, вихідців із примітивних поганських спільнот, духовним хлібом, який самі ж таки осквернили блюзнірським актом поневолення своїх ближніх. Як міг рабовласник-євангеліст зворушити серце свого раба, що його духовно відчужив від себе, завдавши йому такої тяжкої кривди? Певно, християнська релігія і справді наділена непереможною духовною силою, якщо вона здатна навертати у своє лоно неофітів за таких обставин. А що релігія не може існувати на Землі інакше, як пробуваючи в людських душах, то, очевидно, ще існують справжні християни і християнки в нашому неопоганському світі. «Може, є п'ятдесят праведних у цьому місті»¹. І кинувши погляд на поле місіонерської діяльності в середовищі американських рабів, ми побачимо, як трудяться кілька з таких християн, що зберегли недоторканою свою віру, бо навернений у християнство американський негр, звичайно ж, завдячує своє навернення не проповідям плантаційного наглядача, що виховує свою робочу силу з Біблією в одній руці та з нагаєм у другій. Він завдячує його Джонові Фізу і Пітерові Клейверзу.

В цьому чуді навернення рабів у релігію своїх поневолювачів ми бачимо, як у нашому західному суспільному організмі вже знайома нам тріщина між внутрішнім пролетаріатом і панівною меншістю була загоєна християнством, від якого наша панівна меншість намагалася відмовитись; і навернення американських негрів — лише один з багатьох триумфів місіонерської активності сьогоденного християнства. Наше покоління, що пережило світову війну, в процесі якої доти блискучі перспективи неопоганської панівної меншості стали швидко затьмарюватися, має можливість спостерігати, як життєвий сік знову видимо заструменів у всіх гілках західного християнства; і це видвище дає підстави сподіватися, що, можливо, наступний розділ нашої західної історії не уподібниться до завершального розділу еллінської історії. Замість спостерігати, як на розораному внутрішнім пролетаріатом ґрунті проросте нова церква, що успадкує духовні надбання цивілізації, надломленої і затягнутої в процес розпаду, ми ще, можливо, доживемо до того дня, коли нам пощастить побачити, як цивілізація, котра намагалася й не зуміла вистояти сама-одна, буде врятована попри власну хіть від фатального катаклізму, упавши в обійми предківської церкви, що її вона марно силкувалася відштовхнути від себе якомога далі. В цьому випадку недужа цивілізація, що ганебно

¹ Цими словами Авраам умовляє Єгову пощадити Содом. Б у т т я 18. 24.

піддалася сп'янінню від показної перемоги над фізичною природою, і збагачувалася матеріально, не дбаючи про багатства духу, і забула про Бога, може бути звільнена від вироку, який вона сама собі проголосила — пройти по трагічній стежці *κόρος — υβρις — ἄτη* або, якщо перекласти еллінську мову на мову християнських образів, відступникові — західному християнству — буде надано змогу відродитися у вигляді *Respublica Christiana*, що була його ж таки давнім і набагато благороднішим ідеалом, до якого варто і треба прагнути.

Чи можливе таке духовне відродження? Якщо ми поставимо Никодимове запитання: «Хіба може людина ввійти до утроби своєї матері й народитися знову?», ми маємо надію дістати ту саму відповідь, яку дав Никодимові той, кого він назвав Учителем: «По правді, по правді кажу Я тобі: Коли хто не народиться з води й Духа, той не може ввійти в Царство Боже»¹.

§ 4. ЗОВНІШНІ ПРОЛЕТАРІАТИ

Зовнішній, як і внутрішній, пролетаріат утворюється внаслідок відокремлення від панівної меншості цивілізації, яка увійшла в стадію занепаду, і в цьому випадку розкол відразу впадає у вічі; бо якщо внутрішній пролетаріат залишається географічно змішаним із панівною меншістю, від якої він відколовся духовно і морально, то пролетаріат зовнішній не тільки відчужується в моральному плані від панівної меншості, а й відокремлюється від неї кордоном, який можна провести на географічній мапі.

Можливість чітко провести такий кордон є очевидним свідченням того, що такий розкол справді відбувся. Бо поки цивілізація перебуває в процесі розвитку, вона не має постійних і виразно означених меж, за винятком тих випадків, коли вона приходить у зіткнення з іншою цивілізацією свого виду. Такі зіткнення між двома чи більшим числом цивілізацій сприяють виникненню явищ, які ми матимемо нагоду детально розглянути в подальших частинах цього дослідження², але поки що ми лишаємо такі випадки поза увагою і зосередимося на ситуаціях, коли цивілізація має за сусідів не іншу цивілізацію, а суспільства примітивного виду. За цих обставин ми виявимо, що поки цивілізація перебуває в процесі розвитку, її кордони чітко не означені. Якщо ми розташуємось у фокусі розвитку такої цивілізації, а потім рушимо до її околиць, аж поки, раніше чи пізніше, опинимося в середовищі, яке безсумнівно і повністю буде примітивним, то під час такої подорожі ми ніде не зможемо провести лінію і сказати: «Ось тут цивілізація закінчується, і ми входимо в примітивний світ».

Адже коли творча меншість успішно виконує свою роль у житті

¹ Іоанн 3. 4—5.

² У ще неопублікованих томах*.

* Див. другий том українського видання.

цивілізації, яка перебуває в процесі розвитку, і запалена нею іскра «розгорається яскравим полум'ям, освітлюючи весь дім», то світло проникає й назовні, бо в цьому домі немає стін, які могли б приховати світло від сусідів. Воно поширюється на таку відстань, на яку дозволяють йому діяти закони природи, і поступово розчиняється в навколишній темряві. Його сліди можна простежити до нескінченності, й не існує такої межі, де зблиснула б остання іскорка перед чорною стіною непроглядного мороку. До того ж світло, яке випромінюють активні цивілізації, настільки потужне, що хоча цивілізації — відносно недавній винахід людства, вони вже давно більшою або меншою мірою поширили свій вплив на всі розсипи примітивних спільнот, які спромоглися проіснувати до сьогодні. Неможливо знайти хай там де примітивне суспільство, котре не зазнало б впливу тієї чи тієї цивілізації. Наприклад, у 1935 р. у центральній частині Папуа¹ відкрили доти нікому не відоме суспільство, і воно володіло технікою інтенсивного обробітку землі, яку, мабуть, колись запозичило в якоїсь не ідентифікованої нами цивілізації.

Така всепроникність впливу цивілізації на все, що досі лишилося від первісного світу, справляє особливо сильне враження, коли ми подивимося на це явище очима примітивних суспільств. А коли, з другого боку, ми спробуємо оцінити його з погляду цивілізації, нас не менше здивує те, наскільки зменшується сила впливу з побільшенням його радіуса. Не встигаємо ми отямитися від подиву, що виявили вплив еллінського мистецтва на монету, викарбовану в Британії в першому сторіччі дохристиянської ери, або на саркофаг, витесаний у Афганістані в першому сторіччі ери християнської, як помічаємо, що британська монета виглядає як карикатура на її македонський оригінал, а афганський саркофаг є поганим виробом «комерційного ремесла». На такій відстані мімезис набирає ~~в~~знак пародії.

Мімезис розбуджується чарами; і ми тепер можемо бачити, що коли в процесі розвитку цивілізації ці чари струменять від цілої низки творчих меншин, вони допомагають не лише вберегти власний дім від внутрішнього розколу, а й оберігають його від нападу сусідів — принаймні в тих випадках, коли його сусідами є примітивні суспільства. Щоразу, коли цивілізація, розвиваючись, приходиться у зіткнення з примітивними суспільствами, її творча меншість притягує на себе їхній мімезис, як і мімезис нетворчої більшості в лоні самої цивілізації. Але якщо такі взаємини є нормальними між цивілізацією і сусідніми примітивними суспільствами, поки цивілізація перебуває в процесі розвитку, то вони кардинально міняються, якщо і коли цивілізація надломлюється і починає розпадатися. На зміну творчим меншинам, які здобували вірних союзників завдяки чарам, що їх випромінювала їхня творча діяльність, приходять панівна більшість; не вмюючи чарувати, вона покладається тільки на силу. Навколишні примітивні племена більше не тягнуться до вищої

¹ The Times, 14th August 1936, and Hides J. G. Papuan Wonderland.

цивілізації, бо вона стає їм ворожа; ці скромні учні перестають вважати себе її учнями і перетворюються на те, що ми називаємо «зовнішнім пролетаріатом». Хоча вони ще «перебувають» у лоні вже надломленої цивілізації, вони більше не «належать» до неї¹.

Вплив кожної цивілізації можна розкласти на три елементи: економічний, політичний і культурний, і поки суспільство перебуває в стадії розвитку, всі ці три елементи випромінюються з однаковою силою, або, якщо перейдемо від фізичних на гуманітарні терміни, вони є однаково привабливими. Але як тільки цивілізація припиняє розвиватися, її культура втрачає привабливість. Потужність її економічного та політичного впливу може навіть зростати і в більшості випадків справді зростає швидше, ніж будь-коли, бо успішне поширення псевдорелігій Мамони, Марса або Молоха у вищій мірі властиве саме тим цивілізаціям, які стали хилитися до занепаду. Та оскільки культурний елемент є суттю цивілізації, а економічний та політичний елементи — відносно малозначущими проявами її внутрішнього життя, з цього випливає, що найефектніші триумфи політичного та економічного впливу є недосконалими і нетривкими.

Якщо ми подивимося на ці зміни очима примітивних народів, ми висловимо ту саму істину, сказавши, що вони перестають наслідувати мирні ремесла та мистецтва надломленої цивілізації, але й далі запозичують її досягнення — її технічні винаходи — в галузі промисловості, війни та політики, і вже не для того, щоб приєднатися до неї, — а саме таким було їхнє прагнення, поки вона чарувала їх, — а з метою вдосконалити свої засоби оборони проти насильства, яке тепер стало основою всієї її поведінки.

В нашому попередньому огляді життя та досвіду внутрішніх пролетаріатів ми показали, як манила їх стежка насильства і як вони лише накликали на себе лихо, коли піддавалися цій спокусі. Тевди і Юди неминуче гинуть від меча; і лише тоді, коли внутрішній пролетаріат піде за пророком смирення, має він шанс полонити своїх поневолювачів. Але зовнішній пролетаріат, якщо він обере насильницьку форму протесту (а він майже завжди обирає саме її), опиняється у вигіднішому становищі, тоді як внутрішній пролетаріат, *ex hypothesi*, завжди перебуває весь цілком у межах досяжності панівної меншини, принаймні частина зовнішнього пролетаріату вельми ймовірно житиме там, де панівна меншість не зможе дістати її своєю військовою потугою. В наступному змаганні надломлена цивілізація діє силовими методами, замість приваблювати мімесис. За таких обставин найближчі племена зовнішнього пролетаріату найімовірніше будуть підкорені й прилучені до внутрішнього пролетаріату, але рано чи пізно панівна меншість досягне такого пункту, де її якісна перевага у військовій силі врівноважиться довжиною її комунікацій.

¹ Кажучи «перебувають у лоні», ми не маємо на увазі, що вони перебувають у ній у географічному розумінні, — будучи «зовнішніми», вони, звичайно ж, перебувають поза її межами, — цей вислів тут означає, що вони й далі перебувають у стані активного зв'язку з нею.

Саме на цьому етапі завершується процес переміни в природі взаємин між розглядуваною цивілізацією та її варварськими сусідами. Поки цивілізація успішно розвивається, її домашня територія, де вона неподільно панує, захищена, як ми вже бачили, від натиску навколишніх дикунів широким порогом або буферною зоною, де вплив цивілізації на дикунські племена поширюється у вигляді низки майже непомітних градацій. Та коли цивілізація починає хилитися до занепаду, коли в ній відбувається розкол і коли наступні збройні сутички між панівною меншістю та зовнішнім пролетаріатом переходять у окопну війну, ми виявляємо, що буферна зона зникла. Географічний перехід від цивілізації до варварства, що раніше був розмитим і поступовим, тепер має різко окреслену межу. Звернувшись до латини, ми знайдемо в ній два слова, що яскраво виражають водночас спорідненість і контраст між двома різновидами контакту: *limen*, або поріг, що був зоною, тепер перетворився на *limes*, або воєнний кордон, тобто на лінію, яка має довжину, але не має ширини. Через цю лінію спантеличена панівна меншість і не-підкорений зовнішній пролетаріат тепер спілкуються між собою лише зі зброєю в руках; і цей воєнний кордон перетворюється на глуху стіну, що не пропускає ніякої суспільної інформації, крім пов'язаної із застосуванням військової техніки,— тобто суспільний обмін між двома протилежними світами тепер працює на війну, а не на мирні зносини між його учасниками.

Соціальні явища, які відбуваються, коли ця війна стає окопною, уздовж *limes*, ми розглянемо пізніше¹. Тут досить буде відзначити той кардинальний факт, що ця тимчасова і нетривка рівновага сил із плином часу неминуче порушується на користь варварів.

Еллінський приклад

Стадія розвитку еллінської історії багата на ілюстрації *limen*, або буферної зони, якою прагне оточити себе домашня територія цивілізації, котра успішно розвивається. З боку континентальної Європи квінтесенція Еллади на північ від Фермопіл мала затінок у вигляді напівеллінської Фессалії, а на захід від Дельф — напівеллінської Етолії, а ці країни у свою чергу затулялися від нерозбавленого варварства Фракії та Іллірії напівеллінізмом Македонії та Епіру. З боку Малої Азії, за давньогрецькими містами азійського узбережжя тяглося кілька захисних смуг дедалі слабшого еллінізму, представлених Карією, Лідією і Фрігією. Саме на цьому азійському кордоні — згідно з тими історичними відомостями, які до нас дійшли,— еллінізм уперше полонив своїх завойовників-варварів. Його чари були такими сильними, що в другій чверті шостого сторіччя до Р. Х. конфлікт між еллінофілами й еллінофобами став головним

¹ У ще неопублікованих томах *.

* Див. другий том українського видання.

стрижнем лідійської політики; і навіть коли претендент на лідійський трон від партії еллінофілів Панталеонт зазнав поразки від свого брата по батькові Креза, цей провідник антиеллінської партії виявився цілковито неспроможним пливати проти проеллінської течії, і зрештою залишив про себе пам'ять у історії як про покровителя еллінських святилищ і дуже довірливого клієнта еллінських орაკулів.

Навіть на заморських територіях мирні відносини з навколишнім варварським світом та поступові переходи були майже загальним правилом. Еллінізм дуже швидко поширився за околицями італійської Великої Греції, і найдавнішу згадку про Рим у наявній історичній літературі ми знаходимо в уривку з утраченого трактату Платонового учня Гераклеїда Понтіка, де він описує латинську співдружність як «еллінське місто» (πόλις Ἑλληνίδα Ῥώμην).

Отак на всіх кордонах еллінського світу, коли він переживав стадію бурхливого розвитку, ми бачимо граційну постать Орфея, що чарував геть усіх варварів своєю небесною музикою і навіть захоплював їх підхоплювати її і доносити на своїх грубших інструментах до ще примітивніших народів у ще дальших краях. Проте ця ідилічна картина миттю зникає, як тільки еллінська цивілізація почала хилитися до занепаду. І щойно перші звуки дисонансу порушили гармонійну мелодію, як зачаровані слухачі мовби раптово прокинулися; і повернувшись до своєї природженої лютої, зі зброєю в руках накинута на зловісного завойовника, що вигулькнув з-поза плаща смиренного пророка.

Войовнича реакція зовнішнього пролетаріату на занепад еллінської цивілізації була особливо насильницькою й ефективною у Великій Греції, де лукани і бруттії стали тиснути на грецькі міста й захоплювати їх одне за одним. Через століття після того як у 431 р. до Р. Х. вибухнула війна, «що стала початком страшного лиха для Еллади», з колись численних і багатих міст Великої Греції залишилося лише кілька непідкорених місцевими варварами спільнот, яким доводилося наймати кондотьєрів на своїй предківській землі, щоб їх не зіпхнули в море. Але ці мандрівні вояки не могли утворити силу, здатну зупинити навальний наступ осків, і хвиля варварів уже перекотилася через Мессінську протоку, і тільки несподіване втручання еллінізованих римлян, що були родичами оскам, змогло її зупинити. Римська держава і римська зброя не тільки врятували Велику Грецію, а й усю Італію перетворили на надійний притулок для еллінізму. Осків було розбито з тилу, і всім італійським варварам, а також усім грецьким колоніям на півострові та ближніх островах даровано Римський Мир.

Таким чином південно-італійський фронт між еллінізмом і варварами було стерто з лиця землі, а пізніші успіхи римської зброї поширили володіння еллінської панівної меншості майже так само далеко в материковій Європі та в Північно-Західній Африці, як їх раніше поширив у Азії Александр Македонський. Але наслідком цієї мілітарної експансії стало не усунення антиварварського фронту,

а тільки збільшення його протяжності та його відстані від владного центру. На кілька сторіч його було стабілізовано; але розпад суспільства тривав, і в кінцевому підсумку варвари прорвали цю лінію.

А зараз ми спробуємо з'ясувати, чи в реакції зовнішнього пролетаріату на натиск еллінської панівної меншості можна розпізнати якісь симптоми смиренного, а не лише насильницького віддуку; і чи здатний зовнішній пролетаріат на творчу діяльність?

На перший погляд може видатися, що принаймні в еллінському випадку відповідь на обидва запитання має бути негативна. Ми маємо змогу бачити нашого антиеллінського варвара в кількох різних ситуаціях. Як Аріовіст він зазнає поразки від Цезаря; як Арміній він успішно воює проти Августа; як Одоакр він бере у римлян повний реванш, скинувши з трону Ромула Августаула. В усіх цих воєнних діях ми бачимо три альтернативи: поразка, тривала війна і перемога, але при кожній альтернативі панує насильство, насильство і знову насильство, і про якийсь творчий елемент тут і говорити не доводиться. Правда, нас може захопити до дальших пошуків згадка про те, що внутрішній пролетаріат теж схильний до не менш жорстокого насильства і так само нетворчий у своїх перших реакціях, а «смиренна поведінка», що в кінцевому підсумку виявляє себе в таких могутніх творчих досягненнях, як «релігія вищого порядку» або вселенська церква, приходить лише по тривалому часі і внаслідок напруженої праці та розумових зусиль.

Шукаючи проявів смирення, ми в усякому разі можемо помітити, що різні збройні ватаги варварів були неоднаково жорстокі. Так, військо на-чверть-еллінізованого вестгота Аларіха плундрувало Рим у 410 р. по Р. Х. не з такою нещадною люттяю, як пізніше плундрували його вандала та бербери в 455 р. або як міг би плундрувати його Радагайс у 406 р. Про відносну стриманість Аларіха писав св. Августин:

«Уславлені своєю страхітливою жорстокістю, варвари в цьому випадку виявили гідну подиву стриманість, і завойовник дав наказ, щоб у церквах, де знайшло собі притулок багато людей, нікого не забивали мечем і щоб нікого звідти не брали в полон. Насправді добросерді вороги навіть приводили до тих церков багатьох бранців і там давали їм волю, і водночас завойовники нікого звідти силоміць не забрали в рабство»¹.

І ми маємо цікаві відомості про Аларіхового зятя та наступника Атавульфа, переказані учнем св. Августина Оросієм, що посилається на «одного пана з Нарбонні, який домігся високої посади у війську за імператора Феодосія»:

«Цей пан розповів нам, що в Нарбонні він дуже близько заприятелював з Атавульфом і що той часто розповідав йому — і то з усією відвертістю свідка, який виступає в суді, — історію свого життя, що часто злітала з уст того варвара, щедро наділеного

¹ St. Augustine. De Civitate Dei, Bk. I, ch. 7.

мудрістю, відвагою і талантом. Згідно зі словами самого Атавульфа, він уже з дитячих літ палко мріяв про те, щоб стерти всяку пам'ять про Рим, а всі римські володіння перетворити на імперію, яка стала б — і яку так би всі й називали — Імперією Готів... Проте з плином часу на підставі власного досвіду він переконався, що, з одного боку, готи внаслідок своєї стихійної варварської вдачі були зовсім не готові жити за правилами закону, тоді як, з другого боку, було б злочином скасувати в державі закони, бо держава перестає бути державою, якщо в ній уже не панує закон. Коли Атавульф зрозумів цю істину, він постановив уславити своє ім'я в інший, доступний для нього спосіб, використавши життєву снагу готів для відновлення слави Риму в усій — а може навіть більше, ніж у всій — її античній величі»¹.

Цей уривок можна вважати за *locus classicus**, що свідчить про пом'якшення етосу еллінського зовнішнього пролетаріату, в якому перестала домінувати стихія насильства і виникли елементи смирення та доброти, і в світлі зробленого відкриття ми спробуємо виявити також супровідні симптоми духовної творчості або принаймні оригінальності в почасті просвітлених впливом цивілізації варварських душах.

Наприклад, той-таки Атавульф, як і його родич Аларіх, був християнином. Але його християнство не було християнством св. Августина і католицької церкви. На європейському фронті варвари-завойовники — ідеться про тих, які вже зреклися поганства,— були в ті часи аріанами, і хоча той факт, що вони спершу навернулися до аріанства, а не до католицизму, пояснювався чистою випадковістю, їхня подальша вірність аріанству, після того як ця ересь утратила свою тимчасову популярність у християнізованому еллінському світі, стала результатом свідомого вибору. Тепер їхнє аріанство було ніби знаком (який вони носили умисне і всіляко виставляли напоказ) суспільного бар'єра, що відокремлював завойовників від підкореної людності. Тевтонські держави-наступниці Римської імперії зберігали аріанство як свою державну релігію протягом більшої частини періоду міжцарів'я (375—675 рр. по Р.Х.). Папа Григорій Великий (590—604 рр.), що його, можливо, з більшим правом, ніж будь-яку іншу окрему людину, слід вважати засновником нової західнохристиянської цивілізації, що постала з порожнечі, зіграв помітну роль у закритті цього аріанського розділу варварської історії, на повернувши у католицизм королеву лангобардів Теоделінду. Франки ніколи не були аріанами і з наверненням Хлодвіга та його хрещенням у Реймсі (496 р. по Р. Х.) перейшли прямо з язичництва в католицизм, зробивши вибір, який дуже допоміг їм пережити міжцарів'я і збудувати державу, що стала політичним підмурком нової цивілізації.

Тоді як аріанство, що його новонавернені варвари взяли таким, яким воно до них прийшло, стало в кінцевому підсумку характер-

¹ Orosius P. Adversum Paganos, Bk. VII, ch. 43.

* Класичне місце (латин.).

ною ознакою цих варварських племен, були й інші варвари на інших кордонах імперії, які виявляли у своєму релігійному житті певну оригінальність, що надихалася чимось духовнішим, аніж кастова гордість. На британському кордоні варвари «кельтського поясу», навернені в католицизм, а не в аріанство, пристосували цю релігію до своєї варварської спадщини, а на кордонах, що межували з арабською частиною Афразійського степу, тамтешні варвари виявили оригінальність іще вищого ступеня. У творчій душі Мухаммеда промені юдаїзму та християнства злилися в одне духовне сяйво, з якого народилася нова «релігія вищого порядку» — іслам.

Якщо у своєму пошуку ми повернемося трохи назад, ми виявимо, що описані нами релігійні реакції були не першими відгуками, якими первісні народи відповіли на випромінювання еллінської цивілізації. Хай там у якому вбранні виступає примітивна релігія, вона завжди цілком і повністю є культом плодючості. Первісна спільнота головним чином обожає свою спроможність до відтворення, що проявляється в народженні дітей та у вирощуванні рослин на харч, а культ деструктивних сил у них або зовсім відсутній, або має другорядне значення. Та оскільки релігія примітивної людини завжди правдиво відбиває соціальні умови його життя, то в її релігійних уявленнях має відбутися революція, коли в її суспільному житті відбуваються разючі зміни внаслідок зіткнення з чужим суспільним організмом, близьким і водночас ворожим; саме це й відбувається, коли первісна спільнота, що поступово й мирно всмоктувала благодійний вплив цивілізації, яка успішно розвивалася, трагічно втрачає з виду граційну постать Орфея з його чарівною лірою і натомість бачить, як раптово постає перед нею страшний і грізний лик панівної меншості цивілізованого суспільства, котре стало хилитися до занепаду.

В таких випадках примітивна спільнота перетворюється на фрагмент зовнішнього пролетаріату, і в цій ситуації відбувається кардинальна переоцінка відносної значущості творчої та деструктивної діяльності в житті варварської спільноти. Війна віднині стає її головною справою, вона поглинає всю її активність, а коли війна починає давати більше прибутку і більше гострих відчуттів, аніж повсякденна й нудна праця з добування їжі, то хіба можуть Деметра або Афродіта втримати верховну божественну владу? Ні, вони мусять поступитися нею на користь Ареса. Тепер люди уявляють собі бога як верховного вождя божественного війська. Ми вже зустрічалися з цими варварськими богами в Олімпійському Пантеоні, якому поклонявся ахейський зовнішній пролетаріат Мінойської таласократії; і ми бачили, що ці обожнені олімпійські бандити мають своїх двійників серед мешканців Асгарда, вшановуваних скандинавським зовнішнім пролетаріатом імперії Каролінгів. Ще одному пантеонові такого самого типу поклонялися варвари-тевтони по той бік європейських кордонів Римської імперії перед своїм наверненням у аріанство чи в католицизм; і уявляючи собі цих хижих богів за своїм власним образом і подобою, войовничі тевто-

ни — цей зовнішній пролетаріат еллінського світу — здійснювали певну творчу роботу, яку слід поставити їм за заслугу.

Виявивши ці проблески творчої діяльності, ми спробуємо додати дещо до нашого скромного набутку і для цього знову звернімося до аналогії. «Релігії вищого порядку», ці славетні відкриття внутрішніх пролетаріатів, як усім відомо, сприяють розквіту творчої активності в царині мистецтва. А чи «релігії нижчого порядку», створені зовнішнім пролетаріатом, можуть похвалитися подібними здобутками в мистецтві?

Відповідь, звичайно, буде ствердною; бо як тільки ми пробуємо уявити собі олімпійських богів, ми бачимо їх такими, якими їх змальовує Гомерівський епос. Ця поезія так само невіддільна від тієї релігії, як григоріанський церковний спів і готична архітектура невіддільні від середньовічного західного католицького християнства. А грецька епічна поезія, що виникла в Іонії, має свої аналоги в тевтонській епічній поезії, яку створено в Англії, і в скандинавських сагах Ісландії. Скандинавська сага пов'язана з Асгардом, а англійська епічна поезія — головним шедевром якої з тих, що до нас дійшли, є «Беовульф» — з Вотаном та його божественним оточенням, як Гомерівський епос пов'язаний з Олімпом. Власне, епічна поезія — це найхарактерніший і найвидатніший вияв творчої активності зовнішніх пролетаріатів, єдина *κτῆμα εἰς ἀεί**, яку, долаючи свої тяжкі випробування, вони заповідали людству. Жодна поезія, що виникла в лоні цивілізації, ніколи не зрівняється з «незгасним блиском і нещадною проникливістю»¹ Гомера.

Ми навели три приклади епічної поезії, і нам неважко подовжити цей список і показати, що кожен такий приклад — це реакція зовнішнього пролетаріату на виклик цивілізації, з якою він увійшов у конфлікт. Так, «Пісню про Роланда» створило європейське крило зовнішнього пролетаріату Сирійської світової держави. Французькі напівварвари-хрестоносці, які прорвали Піренейський фронт Андалуського халіфату Омейядів у одинадцятому сторіччі християнської ери, надихнули витвір мистецтва, який став батьком усієї поезії, написаної після того дня всіма мовами та говірками західного світу. «Пісня про Роланда» переважає «Беовульф» і своєю історичною значущістю, і своїми літературними якостями².

* Тут: нетлінна вартість (*gr.*).

¹ Lewis C. S. A Preface to Paradise Lost, p. 22.

² В цьому дослідженні містер Тойнбі розглядає, наскільки дозволяють йому наявні історичні відомості, зовнішні пролетаріати всіх цивілізацій. Я пропустив решту і переходжу прямо до останнього параграфу, в якому йдеться про зовнішні пролетаріати нашого західного суспільства. Мені нема потреби нагадувати про те — а тим більше просити пробачення, — що й у інших місцях, хоч і менш рішуче, я дотримувався такого самого плану. Наприклад, у своєму розділі, присвяченому внутрішнім пролетаріатам, містер Тойнбі описує їх усі. Я пропустив близько половини, залишивши ту половину, яка, на мою думку, становила більший інтерес. (*Прим. ред. скор. англ. видання*).

§ 5. ЗОВНІШНІ ПРОЛЕТАРИАТИ ЗАХІДНОГО СВІТУ

Переходячи до історії взаємин між нашим західним світом і примітивними суспільствами, з якими йому доводилося мати справу, ми можемо виявити ранню стадію, коли, як і еллінізм у часи свого розвитку, західнохристиянський світ здобував собі прихильників, приваблюючи їх своїм чаром. Найвідомішими з таких ранніх ново-навернених стали члени недорозвиненої скандинавської цивілізації, яка в кінцевому підсумку піддалася — як у своїх тубільних барлогах на далекій півночі та в полярних колоніях у Ісландії, так і на територіях, відвойованих у християн, на Британських островах та в Нормандії, — духовному впливу цивілізації, що на неї наступала зі зброєю в руках. Так само мирно і стихійно було навернено в християнську віру кочовиків-мадярів та поляків, що жили в лісових нетрях, але ця рання доба західної експансії позначена також насильницькими походами, що за своїми масштабами залишили далеко позаду випадкові каральні акції та виселення, до яких вдавалися стародавні греки у взаєминах зі своїми примітивними сусідами. Ми можемо назвати хрестові походи Карла Великого проти саксів, а через два століття ті ж таки сакси самі вирушили у хрестовий похід на слов'ян, які жили між Ельбою та Одером; а в тринадцятому й чотирнадцятому сторіччях навіть ці жорстокі виправи були затьмарені винищенням пруссів, що жили за Віслою, рицарями Тевтонського ордену.

На північно-західному кордоні християнського світу повторюється та сама історія. Її перший розділ — мирне навернення в християнство англійців групою римських місіонерів, але потім ми бачимо, як застосовують насильство щодо далекозахідних християн, усе тугіше закручуючи на них гайку: початком цього тиску було засудження їх на церковному соборі в Уїтбі в 664 р. по Р. Х., а кульмінацією — збройне вторгнення в Ірландію англійського короля Генріха Другого в 1171 р., схвалене папою римським. Але й це ще не кінець історії. Звички «вселяти страх», набуті англійцями в їхній довготривалій агресії проти решток населення «кельтського поясу» на шотландських верховинах та в ірландських болотах, були перенесені через Атлантичний океан і використані проти північноамериканських індіанців.

Під час експансії нашої західної цивілізації, що за останні кілька сторіч поширилася на всю планету, натиск суспільства-агресора був таким могутнім, а різниця в ресурсах між ним та його примітивними супротивниками такою величезною, що цей навальний рух тривав, аж поки досяг не хисткого кордону (*limes*), а кінцевої межі (*terminus*), тобто межі, поставленої самою природою. В цьому все-світньому наступі західної цивілізації проти ар'єргарду примітивних суспільств винищення, витіснення або насильницьке поневолення було правилом, а мирне навернення — винятком. Справді, ми можемо порахувати на пальцях однієї руки примітивні суспільства, які

наше західне суспільство взяло собі в партнери. Це — шотландські верховинці, один з рідких анклавів неприборканих варварів, що дістався сучасному західному світові у спадок від середньовічного західного християнства; це народ маорі на Новій Зеландії; це також арауканці, які жили на околицях чільйської провінції андської світової держави і з якими довелося мати справу й іспанцям, коли вони завоювали Імперію Інків.

Найхарактернішим прикладом у цьому плані можна вважати приєднання до західного суспільства шотландських верховинців після того, як ці білі варвари зазнали невдачі у своїй останній спробі випручатися з його лабет під час Якобітського повстання 1745 р.; бо соціальну прірву між доктором Джонсоном та Горасом Уолполом, з одного боку, і збройними ватагами, які доставили принца Чарлі в Дербі, з другого, було, мабуть, не легше замостити, ніж провалля між європейськими колоністами на Новій Зеландії або в Чілі і племенами маорі або арауканців. Сьогодні праправнуки обшарпаного воїнства принца Чарлі, безперечно, входять у одну стандартизовану соціальну субстанцію з нащадками отих шотландців-долинян та англійців у напудрених перуках, які стали переможцями в останньому раунді боротьби, що завершилася тільки двісті років тому; і все тепер настільки перемішалось, що сама суть тієї боротьби змінилася до невпізнання в народній міфології. Шотландцям пощастило майже переконати англійців — якщо не самих себе, — що верховинський плед — на який жителі Едінбурга в 1770 р. дивилися приблизно так само, як жителі Бостона в ті самі часи дивилися на прикрашений перами головний убір індіанського вождя, — це національний одяг Шотландії; і кондитери-долиняни тепер продають цукерки «Edinburgh Rock» у коробках, на яких намальовано шотландський плед.

«Варварські» кордони, які досі можна знайти в сучасному вестернізованому світі, дісталися йому в спадщину від незахідних цивілізацій, ще повністю не поглинених західним суспільним організмом. Серед таких кордонів особливо цікавим і важливим видається нам північно-західний кордон Індії, адже ми є громадянами країни, яка взяла на себе обов'язок створити світову державу для захопленої процесом розпаду індуїстської цивілізації.

Під час індуїстського періоду лихоліття (близько 1175—1575 рр. по Р. Х.) крізь цей кордон часто проривалися іранські вожді грабіжницьких збройних ватаг. На якийсь час його пощастило закрити, бо в індуїстському світі утворилася світова держава, представлена Імперією Моголів. Проте на початку вісімнадцятого сторіччя християнської ери Рах Моголіса передчасно припинив своє існування, і варварами, які ринули через кордон — воювати за труп із маратхами, героями войовничої індуїстської реакції, спрямованої проти чужоземної, силоміць нав'язаної їм світової держави, — були східноіранські пуштуни та афганці; а коли Акбарову роботу взяли на себе інші чужі руки і світову індуїстську державу було відновлено у формі Британської Індії, то захист північно-західного кордону виявився найважчим з усіх прикордонних завдань, що їх мусили

виконувати в Індії британські будівничі імперії. Було випробувано кілька різновидів прикордонної політики, але жоден з них не дав задовільних наслідків.

Першою альтернативою, яку випробували британські будівничі імперії, було завоювати й повністю анексувати все східноіранське переддвер'я індуїстського світу аж до лінії, до якої поширювалися володіння Імперії Моголів у часи її найбільшої могутності і де тепер розташувалися її узбецькі держави-наступниці в басейні Аму-дар'ї — Сирдар'ї, та імперія Сефевідів — у Західному Ірані. Після кількох авантурних розвідувальних операцій, які провів, починаючи від 1831 року, Олександр Бернс, англійці вдалися до ще ризикованішої витівки — в 1838 р. у Афганістан було відряджено британсько-індійське військо. Але ця амбітна спроба «тоталітарного» розв'язання проблеми північно-західного кордону закінчилася катастрофічною невдачею. Бо британські будівничі імперії, сп'янілі від успішного завоювання в 1799—1818 рр. усїєї Індії, тобто всіх територій, що лежали на південний схід від басейну річки Інд, вочевидь переоцінили свої сили і недооцінили потужності та ефективності опору, до якого мала заохотити їхня агресія неприборканих варварів, що їх вони намагалися підкорити. І вже в 1841—1842 рр. операція завершилася катастрофою більшого масштабу, ніж аналогічна катастрофа, якої зазнала італійська армія в горах Абіссинії 1896 року.

Після цієї грандіозної поразки британські амбіції завоювати прилеглі до індійських кордонів гірські території оживали лише вряди-годи й на короткий час, і після підкорення Пенджабу в 1849 р. варіанти прикордонної політики носили скорше тактичний, аніж стратегічний характер. Тут, по суті, ми маємо *limes* того самого політичного гатунку, що й рейнсько-дунайський кордон Римської імперії в перші сторіччя християнської ери. Коли (і якщо) британсько-індійська панівна меншість здасться на умовляння внутрішнього пролетаріату індуїстського суспільства і покине сцену своїх чимдалі невдячніших трудів, буде цікаво подивитися, як цей емансипований внутрішній пролетаріат, ставши господарем у власному домі, зуміє розв'язати проблему північно-західного кордону.

Якщо тепер ми запитаємо себе, чи зовнішні пролетаріати, створені нашим західним суспільством на різних етапах своєї історії в різних частинах світу, були стимульовані своїми випробуваннями до якихось актів творчості у сферах поезії та релігії, ми відразу згадаємо про геніальну творчу діяльність тих варварських ар'єргардів у «кельтському поясі» та в Скандинавії, чії спроби дати життя власним цивілізаціям зазнали невдачі внаслідок поразки в їхній боротьбі з новонародженою цивілізацією західнохристиянського світу. Ці події ми вже обговорювали в нашому дослідженні у іншому зв'язку, тому можна відразу перейти до зовнішніх пролетаріатів, які виникли на кордонах західного світу, що бурхливо й швидко розвивався в Новітню Добу. Оглядаючи цей широкий ландшафт, ми

обмежимося одним прикладом творчої активності варварів у кожній з двох сфер, де, як ми вже знаємо, їх треба шукати.

В царині поезії ми звернемося до «героїчного» епосу, створеного в шістнадцятому — сімнадцятому сторіччях християнської ери варварами-босняками, що жили по той бік південно-східного кордону Дунайської імперії Габсбургів. Цей приклад цікавий, бо, на перший погляд, він видається винятком з правила, за яким зовнішній пролетаріат затягнутої в процес розпаду цивілізації не може бути стимульований до створення «героїчної» поезії, доки згадана цивілізація не промине стадію своєї світової держави і не провалиться в період міжцарів'я, коли варвари дістають нагоду вдертися на її територію (тобто відбувається «рух племен»). Але Дунайська монархія Габсбургів, що з погляду Лондона або Парижа була тільки однією з локальних держав у політично розділеному західному світі, мала всі властивості західної світової держави в очах її власних підданих, а також у очах тих із її незахідних сусідів та супротивників, проти яких вона служить «панцирем» і щитом, захищаючи все тіло західного християнського суспільства, чії члени мають змогу жити в мирі й добробуті завдяки неусвідомлюваній ними місії Габсбурзької монархії.

Босняки були ар'єргардом континентальних європейських варварів, яким раніше довелося пережити незвичайний — і незвичайно болючий — досвід бути затиснутими між вогнем двох агресивних цивілізацій — західнохристиянської і східнохристиянської. Першим до босняків дійшов вплив православно-християнської цивілізації, але вони відкинули його в ортодоксальній формі, і він зміг проникнути в їхнє середовище, лише перебравшись у маскарадну одіж єретичної секти богомільів. До цієї єресі вельми вороже поставилися обидві християнські цивілізації, і за цих обставин босняки вітали прихід османів-мусульман, після чого відреклися від свого богомільства й «перетворилися на турків» — у релігійному розумінні. Опинившись під оттоманським протекторатом, і югославські неофіти ісламу стали грати на оттоманському боці оттомано-габсбурзького кордону ту саму роль, яку на габсбурзькому боці грали югослави-християни, втікачі з територій, що підпали під оттоманське правління. Обидві групи югославів, що протистояли одна одній, знайшли собі аналогічне заняття: вони чинили збройні наскоки на територію ворожої держави — тобто одні нападали на Оттоманську імперію, другі — на імперію Габсбургів; і на тій самій родючій землі, скропленій кров'ю безперервних прикордонних сутичок, виникли дві незалежні школи «героїчної» поезії, обидві на сербо-хорватській мові, розвиваючись і розквітаючи поруч і, мабуть, зовсім не впливаючи одна на одну.

Наш приклад із творчої діяльності зовнішнього пролетаріату в царині релігії ми знайдемо на протилежному кінці світу, а саме: на кордоні, який у дев'ятнадцятому сторіччі проліг між Сполученими Штатами і територіями червоношкірих індіанців.

Дивовижно, що північноамериканські індіанці виявилися здатни-

ми на хай там який творчий релігійний відгук на виклик європейської агресії, враховуючи, що їм постійно доводилося відступати, від того моменту, коли в Америці висадилися перші європейські колоністи, і до того, коли зазнала невдачі остання індіанська спроба збройного опору у війні сіу 1890 р., через двісті вісімдесят років, і ще дивовижніше те, що ця індіанська реакція могла мати смиренний характер. Було б імовірніше чекати, що індіанські збройні ватаги або створять поганську релігію за своїм образом і подобою — такий собі ірокезький Олімп або Асгард, або запозичать найвойовничіші елементи кальвіністського протестантизму в своїх супротивників. Одначе ціла низка пророків, починаючи від анонімного пророка з племені делаварів, що проповідував у 1762 р., і закінчуючи Вовокою, який з'явився близько 1885 р. у Неваді, навчали одноплемінників зовсім іншої євангелії. Вони проповідували мир і закликали своїх учнів відмовитися від усіх технічно-матеріальних удосконалень, які вони перейняли від своїх білих ворогів¹, і насамперед не застосовувати вогнепальну зброю. Вони проголошували, що індіанці, які так чинитимуть, увійдуть у земний рай, де спізнають блаженство і де до живих приєднаються душі їхніх предків, і що Месіанське Царство Червоношкірих не зможе бути завойоване ані томагавками, ані — тим більше — кулями. До яких наслідків призвело б засвоєння індіанцями цього вчення, ми сказати не можемо; воно виявилось незбагненним і надто високим для варварських воїнів, яким було адресоване, але в цих зблисках лагідного світла на темному в похмурому обрії ми впізнаємо відсвіти магічного сяйва *природженої християнської душі*, оселеної в тілі примітивної людини.

Нині виглядає так, що для небагатьох стародавніх варварських спільнот, які ще можна знайти на географічній карті світу, залишається єдиний шанс вижити — вдатися до тактики аботритів та литовців, котрі в середньовічному періоді історії нашої західної експансії мали передбачливість уникнути насильницького приєднання до культури, надто могутньої, щоб вони могли вчинити їй опір, перекинувшись до неї самохіть. Серед сьгоднішніх решток стародавнього варварського світу ще стоять дві щільно обложені фортеці варварства, в кожній з яких винахідливий варварський воєначальник удався до рішучої спроби врятувати, можливо, ще не цілком безнадійну ситуацію за допомогою потужного культурного контрнатупу.

В Північно-Східному Ірані існує можливість того, що північно-західна прикордонна проблема для Індії буде нарешті розв'язана, але не за допомогою якоїсь рішучої акції проти диких варварів, оселених на індійському боці індо-афганського кордону, а скорше внаслідок добровільної вестернізації самого Афганістану. Бо якщо ця афганська спроба досягне успіху, одним з її наслідків стане те, що збройні ватаги на індійському боці опиняться між двох вогнів,

¹ Тут простежується очевидна паралель із рухом *свадеші* в Індії. (Прим. ред. скор. англ. видання).

і їхнє становище виявиться безнадійним. Рух за вестернізацію Афганістану розпочав король Аманулла-хан (1919—1929 рр. по Р.Х.). Це завдання революціонер із царською кров'ю в жилах виконував із такою надмірною запопадливістю, що втратив трон. Але персональний крах Аманулли-хана не виявився фатальним для розпочатої ним реформи. На 1929 рік процес вестернізації зайшов надто далеко, щоб народ Афганістану міг змиритися з чисто варварською реакцією вождя повсталих Бачаї Сакао. І за правління короля Надіра та його наступника процес вестернізації було продовжено без жодних перешкод.

Та особливо енергійно політику вестернізації в обложеної варварській фортеці проводив Абдул Азід ібн Сауд, король Неджду і Хіджазу — воїн і державний діяч, який 1901 року повернувся з політичного заслання, в якому народився, і в кінцевому підсумку став володарем усієї Аравії на захід від пустелі Руб-ель-Халі і на північ від Йеменського королівства зі столицею в Сані. Як варварського вождя-воєначальника ібн Сауда можна порівняти за ступенем освіченості з королем вестготів Атавульфом. Він усвідомлював усю могутність науки і техніки сучасного Заходу й охоче застосовував її досягнення у своїй державі, а надто ті, використання яких давало особливий ефект в умовах Центрально-Аравійської пустелі — артезіанські колодязі, автомобілі, літаки. Але передусім він розумів, що необхідною основою західного способу життя є запровадження закону і правопорядку.

Коли так чи інак із культурної мапи вестернізованого світу буде стерто останній найупертіший анклав, чи матимемо ми підстави привітати себе з остаточним викоріненням варварського ладу на землі? Цілковите зникнення варварського середовища зовнішнього пролетаріату не матиме вирішального значення для нашої власної долі, оскільки ми вже переконалися (якщо дане дослідження може претендувати на наукову вартість), що загибель, яка спіткала чимало цивілізацій у минулому, була спричинена не діяльністю зовнішніх чинників, а внутрішніми силами руйнації, тобто кожне таке суспільство, по суті, здійснювало акт самогубства.

«Ми гинемо від внутрішньої фальші»¹. Можна, звичайно, винищити останніх варварів стародавньої породи внаслідок завоювання та освоєння останніх клаптиків нічийної землі, які ще залишаються за антиварварськими кордонами, нині відсунутих майже впритул до тих меж, які фізична природа ставить кожному кордону у світі. Але цей безпрецедентний триумф не принесе нам жодної вигоди, якщо варвари в ту саму мить, коли ми їх знищимо за кордоном, знайдуть собі нове місце для проживання, оселившись у наших душах. І хіба не там нині шикуються до битви наші варвари? «Стародавні цивілізації були зруйновані зайшлими варварами; ми виховуємо своїх власних»². Хіба не бачили ми, як уже за життя нашого покоління

¹ Meredith G. Love's Grave.

² Inge W. R. The Idea of progress, p. 13.

просто на наших очах у одній країні за іншою набираються нові й нові варварські збройні ватаги, і це робиться не на околицях, а в самому осередді світу, який досі йменувався християнським? Хіба не духовними варварами були ті, хто воював у *Fascii di Combattimento* * або в *Sturmabteilungen*? ** Хіба їм не втовкмачували, що вони нерідні діти суспільства, з лона якого вони вийшли, що вони пригноблена його частина, а тому мають цілковите моральне право завоювати собі «місце під сонцем» брутальною військовою силою? Хіба не цю саму доктрину вбивали в голови своїм воїнам вожді-воєначальники зовнішнього пролетаріату Гензеріх і Аттіла і всі інші, коли вели їх грабувати те чи те суспільство, що із власної вини втратило здатність захищати себе? Не чорна шкіра, а чорні сорочки були, безперечно, прикметною ознакою варварства в Італо-абіссінській війні 1935—1936 рр., і одягнений у чорну сорочку варвар чинив куди жахливіші злочинства, ніж чорношкірий тубілець, який став його жертвою. Чорносорочечник був носієм зла, тому що умисне грішив проти успадкованих від свого суспільства високих ідей, і він становив страшну загрозу, бо для здійснення свого гріха міг скористатися успадкованою від того ж таки суспільства ефективною технікою, обернувши засоби, які мали служити Богові, на службу Дияволу. Але зробивши цей висновок, ми ще не докопалися до суті справи, бо не поставили запитання, з якого джерела виник новочасний італійський дух варварства.

Якось Муссоліні проголосив, що він думає про «Італію так само, як великі англійці, що створили Британську імперію, думали про Англію, і так само, як великі французькі колонізатори думали про Францію»¹. І перш ніж ми з презирством відкинемо цю італійську карикатуру на діяння наших предків, нам варто пригадати, що карикатура може бути на диво точним портретом. У огидній фізіономії новоіталійського варвара, який звернув убік із торованої стежки цивілізації, ми можемо всупереч власному бажанню розгледіти риси славетних англійців, що їх нація завжди вважала взірцем, — Клайва, Дрейка і Хокінза.

Але чи не слід нам поглянути на цю проблему ще й з іншого боку? Чи не варто пригадати — а на користь цього свідчать усі факти, наведені в даному розділі, — що в усіх війнах між панівними меншостями та зовнішніми пролетаріатами у ролі агресорів виступають саме панівні меншості? Ми не повинні також забувати, що історію воєн між «цивілізаціями» і «варварами» писали майже виключно люди з «цивілізованого» табору. Отже, класична картина, на якій зовнішній пролетар винищує вогнем і мечем людність тієї чи тієї безневинної цивілізації, навряд чи відбиває об'єктивну істину, а радше виражає обурення «цивілізованої» сторони конфлікту з того

* Воєнізовані загони італійських фашистів (іт.).

** Штурмові загони німецьких нацистів (нім.).

¹ Муссоліні в інтерв'ю, яке він дав французькому публіцистові де Керілі. Опубліковано в «Таймс» за 1 серпня 1935 р.

факту, що вона стала об'єктом контрнападу, що його сама ж таки спровокувала. Звинувачення варвара в устах його смертельного во-рога звучить приблизно так:

Cet animal est tres méchant:
Quand on l'attaque, il se défend! ¹

§ 6. ЧУЖА І ВЛАСНА ДУХОВНІСТЬ

Розширення обр'їв

На самому початку цього дослідження, довівши на прикладі англійської історії, що історію національної держави не можна зрозуміти окремо й ізольовано від діянь решти споріднених із нею людських угруповань, ми зробили припущення, що більші утворення з таких споріднених угруповань або спільнот, які ми назвали суспільствами і які згодом віднесли до особливої категорії суспільств, назвавши їх цивілізаціями, — виявляться «самодостатніми полями історичного дослідження». Іншими словами, ми припустили, що плін життя цивілізації визначався нею самою, а отже, його можна вивчити і зрозуміти «зсередини», не враховуючи впливу та взаємодії чужих соціальних сил. Це припущення щоразу підтверджувалося, коли ми розглядали генезу та розвиток цивілізацій, і досі ми не виявили аргументів «проти» у процесах їхнього занепаду й розпаду. Бо хоча, розпадаючись, суспільство й розколюється на фрагменти, кожен з таких фрагментів залишається уламком колишнього цілого блоку. Навіть зовнішній пролетаріат вербується з елементів, що перебувають у зоні впливу захопленого розпадом суспільства. Проте водночас при розгляді осколків, що утворилися внаслідок розпаду того чи того суспільства, — і це стосується не лише зовнішніх пролетаріатів, а й внутрішніх пролетаріатів, і панівних меншостей, — ми часто були змушені брати до уваги не тільки власні чинники, а й чужі.

Одне слово, можна зробити висновок, що означення суспільства як «самодостатнього поля досліджень» можна приймати без застережень тільки в тому випадку, коли суспільство перебуває в процесі розвитку, а на стадії розпаду до нього слід ставитися з певною обережністю. Хоча й правда, що занепад цивілізації починається внаслідок втрати внутрішнього почуття самовизначення, а не внаслідок якихось зовнішніх ударів, проте не можна стверджувати, що процес розпаду, крізь який має пройти надломлена цивілізація на своєму шляху до загибелі, так само можна зрозуміти, не звертаючи уваги на зовнішні чинники та впливи. При розгляді життя цивілізації на стадії розпаду «самодостатнє поле» виявилось набагато

¹ Théodore P. K. La Ménagerie *.

* Страшна це тварюка, бридка її суть:
Себе захищає, коли її б'ють! (фр.).

ширшим, аніж середовище одного розглядуваного суспільства. Це означає, що в процесі розпаду субстанція суспільного організму не лише прагне розколотися на три складові частини, які ми зараз вивчаємо, а й має тенденцію входити в нові сполучення з чужорідними елементами. Отже ми доходимо висновку, що ґрунт, на який ми стали від початку цього дослідження і на якому досі стояли твердо, тепер починає вислизати з-під наших ніг. На початку ми обрали цивілізації за об'єкти нашого дослідження саме тому, що вони видалися нам «самодостатніми полями», які надаються до вивчення в ізольованому стані. Надалі нам доведеться відмовитися від цієї засадничої гіпотези й обрати іншу — принаймні, коли ми почнемо вивчати, як контактують цивілізації одна з одною¹.

Тим часом видається доцільним на цьому етапі виділити й порівняти відносні впливи чужої та власної духовності, що простежуються в життєдіяльності різних уламків, на які розколюється суспільство в процесі свого розпаду. Ми виявимо, що у випадку панівної меншості та зовнішнього пролетаріату чужа духовність призводить до дисонансу і руйнації, тоді як у діяльності зовнішнього пролетаріату вона, навпаки, сприяє гармонії і процесу творення.

Панівні меншості й зовнішні пролетаріати

Ми вже бачили, що світову державу для того чи того суспільства створює, як правило, тубільна суспільна меншість. Ці тубільні будівничі імперії можуть походити з прикордонної смуги, тобто жити десь на самому краю того світу, якому вони приносять щастя, мир і добробут, об'єднуючи його політично; але таке походження зовсім не означає, що вони мають у своїй культурі якісь чужі домішки. Але нам траплялись і такі випадки, коли панівна меншість терпіла цілковитий духовний крах, і на той час, коли захоплене процесом розпаду суспільство дозрівало для входження у світову державу, в ньому не залишалось навіть решток від панівної меншості, наділеної творчим імперським хистом. У таких випадках історія, як правило, не допускає, щоб завдання будівництва світової держави залишилося невиконаним. Якийсь чужоземний будівничий імперії виходить на порожню сцену і здійснює для хворого суспільства те, що воно мало б здійснити власними силами.

Утворення кожної світової держави люди приймають із вдячністю і покорою, якщо й не з ентузіазмом; адже в матеріальному плані це завжди означає покращення після попереднього лихоліття. Але з плином часу «новий цар» приходить, «який не знав Йосипа»; тобто, якщо висловитися просто, часи лихоліття і страшна пам'ять про них відступають у забуте минуле, і люди починають оцінювати

¹ У ще неопублікованих томах *.

* Див. другий том українського видання.

сучасність, у якій світова держава утверджує своє панування на всьому суспільному обширі, незалежно від її історичного контексту. На цьому етапі долі тубільної і чужоземної світової держави розходяться. Тубільна світова держава, незалежно від своїх справжніх якостей, стає, як правило, все більш прийнятною для своїх підданих, що дивляться на неї як на єдиний суспільний лад, за якого їм зручно жити. Світова держава, створена чужинцями, навпаки, стає все менш і менш популярною. Її піддані все більше обурюються з притаманних їй чужоземних елементів і все менше помічають ті послуги, які вона їм зробила і, можливо, досі робить.

Очевидною парою світових держав для ілюстрації цього контрасту можна назвати Римську імперію, що створила тубільну світову державу для еллінського світу, і Британську Індію — другу з чужоземних світових держав, що обслуговували індуїстську цивілізацію. Можна навести безліч цитат, які свідчать про ту любов і шану, з якими пізні піддані Римської імперії дивились на цю інституцію, навіть після того як вона перестала здійснювати своє завдання з достатньою ефективністю і явно котилася до загибелі. Можливо, найразючішим з таких виявів шани є уривок із поеми «*De Consulatu Stilichonis*», написаної в латинському гекзаметрі Клавдіаном з Александрії в 400 р. по Р.Х.

Хто з завойовників міг так серйозно, правдиво і широко
Дбати про бранців своїх, берегти їх, плекати, любити?
І про рабів піклувалась вона, наче мати їм рідна,
І під крило своє кликала нації всі і народи.
В кожному закутні світу і в кожній країні сьогодні
Безліч людей їй завдячують право на щастя й безпеку¹.

Було б неважко довести, що Британська Індія багато в чому була куди поблажливішою, а може й добродійнішою інституцією стосовно своїх підданих, аніж Римська імперія, проте навряд чи нам пощастило б знайти свого Клавдіана в хай там якій хіндустанській Александрії.

Поглянувши на історію інших світових держав, створених чужинцями, ми виявимо ту саму хвилю, з часом вищу й вищу, ворожнечі серед їхніх підданих, яку ми бачимо в Британській Індії. Вавілоняни так люто ненавиділи чужу сірійську світову державу, накинуту їм Кіром по завершенні другого сторіччя її існування, що в 331 р. до Р.Х. вавілонські жерці були готові радісно зустріти не менш чужого завойовника Александра Македонського, як у наші часи певні кола крайніх націоналістів у Індії, мабуть, вітали б появу якого-небудь Клайва з Японії. Чужий Оттоманський Мир (*Rax Ottomanica*), який у чотирнадцятому сторіччі християнської ери вітали грецькі прихильники засновника Оттоманської співдружності на азійських берегах Мармурового моря, став ненависним для

¹ Перекладено з поданого автором англomовного перекладу: К п о х R. A. in «*The Making of Western Europe*», by C. R. L. Fletcher, p. 3.

грецьких націоналістів 1821 р. по Р.Х. Часовий проміжок у п'ять сторіч кардинально змінив почуття греків — і цілком протилежний приклад ми знаходимо в античному світі, де з плином часу настрої галлів змінилися від романофобії Верцінкеторікса до романофільії Сідонія Аполлінарія.

Ще один дуже відомий приклад ненависті, яку пробуджували в тубільному населенні чужоземні будівничі імперії, — це вороже ставлення китайців до монгольських завойовників, які дали розваленому на уламки далекосхідному світові вкрай необхідну йому світову державу, і ця ворожнеча, на перший погляд, являє дивний контраст до терпимості, з якою те саме суспільство поставилося до пізнішого панування маньчжурів, що тривало два з половиною століття. Пояснення слід шукати в тому факті, що маньчжури були лісовиками з того ж таки далекосхідного світу, не зараженими жодною з чужоземних культур, тоді як варварство монголів було розбавлене, хоч і незначною мірою, домішками сирійської культури, принесеної першопрохідцями несторіанського християнства, та неупередженою готовністю брати на службу здібних людей незалежно від їхнього походження. Що це правдиве пояснення непопулярності монгольського режиму в Китаї, стає очевидним з розповіді Марка Поло про вибухові взаємини між китайськими підданими та солдатами-християнами і чиновниками-мусульманами монгольського кагана.

Мабуть, саме домішка шумерської культури зробила гіксосів нестерпними для їхніх єгипетських підданих, тоді як пізніше вторгнення чисто варварського народу — лівійців — єгиптяни сприйняли значно спокійніше. Отже, ми можемо спробувати сформулювати щось подібне до загального суспільного закону, згідно з яким завойовники-варвари, вільні від будь-якого чужого культурного впливу, мають великі шанси на успіх, а ті, хто, перше ніж узяти участь у русі племен, дістав чуже або еретичне забарвлення, повинні обов'язково змити його з себе, інакше їх чекає неунікна фатальна доля бути або витуреними геть, або винищеними.

Погляньмо спершу на варварів, не заражених чужими впливами: скажімо, і арії, і хетти, і ахейці — кожен з цих народів зумів створити власний варварський пантеон, живучи на кордонах цивілізації, і вони не зреклися свого варварського культу й тоді, коли прорвалися крізь ті кордони й підкорили своїх цивілізованих сусідів і, попри своє «неподоланне невігластво», кожен з тих варварських народів став засновником нової цивілізації: індської, хеттської та еллінської. Знову ж таки, і франкські, і англійські, і скандинавські, і польські, і мадярські новонавернені з тубільного поганства в західне католицьке християнство зберегли для себе можливість зіграти згодом повноправну, а іноді й провідну роль у будівництві західнохристиянського світу. І навпаки, гіксосів — поклонників Сета — було вигнано з давньоєгипетського світу, а монголів — з Китаю.

Винятком із нашого правила видаються — принаймні на перший

погляд — примітивні племена арабів-мусульман. Тут ми бачимо варварів, що належали до зовнішнього пролетаріату еллінського суспільства, які досягли великих успіхів під час руху племен, що супроводжував розпад того суспільства, всупереч тому факту, що вони зберегли свою варварську пародію на сирійську релігію замість повернутися в монофізитське християнство, сповідване їхніми підданими в тих провінціях, які вони відібрали в Римській державі. Але історична роль примітивних арабів-мусульман була винятковою. Підкоривши незабаром усю Імперію Сасанідів під час свого переможного походу на східні провінції Римської імперії, варварська держава — наступниця Римської імперії, яку араби заснували на сирійській землі, перетворилася на відроджену сирійську світову державу, передчасно зруйновану тисячу років тому, коли Александр Македонський скинув з трону Ахеменідів; і нова грандіозна політична місія, яку майже випадково взяли на себе араби-мусульмани, відкрила нові обрії і для самого ісламу.

Тому історія ісламу — це, мабуть, особливий випадок, що аж ніяк не спростовує загальні результати нашого дослідження. Загалом ми маємо всі підстави прийти до висновку, що й для зовнішніх пролетаріатів, і для панівних меншостей чужа духовність — це вада, бо саме вона стає джерелом тертя і непорозумінь у їхніх взаєминах із двома іншими уламками, на які розколюється суспільство, захоплене процесом розпаду.

Внутрішні пролетаріати

У протилежність висновкам, до яких ми прийшли на підставі вивчення панівних меншостей та зовнішніх пролетаріатів, ми виявимо, що для внутрішніх пролетаріатів чужа духовність — це не прокляття, а благословення, що вона наділяє тих, до кого приходять, майже надлюдською силою, яка допомагає їм підкорити своїх завойовників і виконати високу місію, задля якої вони й прийшли у світ. Цю тезу найкраще перевірити через уважний розгляд «релігій вищого порядку» та вселенських церков, що є найхарактернішими проявами творчої активності внутрішнього пролетаріату. Ми провели такий розгляд і переконалися в тому, що могутність цих суспільних інституцій залежить від того, чи спричинилася до їхнього утворення іскра чужоземної життєвої снаги, і від того, наскільки яскравою вона була.

Наприклад, культ Озіріса — ця «релігія вищого порядку», створена єгипетським пролетаріатом, — походить, як ми вже з'ясували, з чужоземного джерела, а саме: з шумерського культу Таммуза; численні й ворожі одна одній «релігії вищого порядку», які існували в середовищі еллінського внутрішнього пролетаріату, також походили з різних чужоземних джерел — це можна з'ясувати з цілковитою певністю. Культ Ізиди утворився з єгипетської духовної іскри; культ Кібели — з хеттської; християнство та мітраїзм — із сирійсь-

кої; махаяна — з індської. Перші чотири з цих «релігій вищого порядку» були створені єгипетською, хеттською та сірійською людиною, що поповнила лави еллінського внутрішнього пролетаріату після Александрових завоювань, а п'яту заснували вихідці з індського суспільства, що просочилися в еллінський світ у другому сторіччі до Різдва Христового внаслідок завойовницьких походів у індський світ грецьких правителів Бактрії. Хоча названі п'ять релігій глибоко різняться за своїм духовним внутрішнім змістом, вони мають принаймні одну спільну зовнішню ознаку: всі вони чужоземного походження.

Наші висновки не спростовуються і розглядом кількох випадків, у яких тій чи тій релігії вищого порядку не щастило підкорити суспільство, хоча таку спробу вона робила. Так, невдалою виявилася спроба шіїтської секти ісламу стати вселенською церквою православного християнства під оттоманським правлінням. Зазнало невдачі і католицьке християнство, коли хотіло стати вселенською церквою для далекосхідного суспільства — в Китаї протягом останнього сторіччя правління династії Мін та першого сторіччя правління маньчжурської династії і в Японії в момент переходу від доби лихоліття до сегунату Токугава. Шиїти в Оттоманській імперії та католицизм у Японії втратили свій шанс на духовну перемогу внаслідок того, що їх намагалися використати — принаймні вони нав'язали таку підозру тубільному населенню — для досягнення незаконних політичних цілей. У Китаї католицизм зазнав невдачі через відмову папського престолу дозволити єзуїтам-місіонерам продовжити свою діяльність із перекладу чужої католицької релігійної мови на традиційну мову далекосхідної філософії та ритуалу.

Отже ми доходимо висновку, що іскра чужої духовності допомагає, а не перешкоджає «релігії вищого порядку» здобувати неохочі; і причину цього відгадати неважко. Внутрішній пролетаріат, духовно відчужений від надломленого суспільства, від якого він відколюється, шукає нового одкровення, і саме це й дає йому чужа іскра; не що інше, як її новизна, робить її привабливою. Але перед тим як стати привабливою, нова істина має стати зрозумілою; її потенційні принади розкриваються лише після того, як буде проведено необхідну роботу з її витлумачення та роз'яснення. Християнська церква ніколи не здобула б перемогу в Римській імперії, якби отці церкви, починаючи від святого Павла, протягом перших чотирьох чи п'ятих сторіч християнської ери не зробили все можливе й неможливе, щоб витлумачити християнське вчення в термінах еллінської філософії; щоб побудувати християнську церковну ієрархію за зразком римської державної служби; щоб наблизити християнський ритуал до обряду містерій; і навіть щоб перетворити язичницькі святкування на свята християнські і замінити поганські культу героїв християнськими культуми святих. Саме таку ініціативу було знищено в зародку ватиканськими інструкціями єзуїтам-місіонерам у Китаї; і навернення в нову релігію еллінського світу знайшло б такий самий фатальний кінець, якби після перших мандрівок у край

язичників юдейсько-християнські супротивники святого Павла здобули перемогу на тих зборах і в тих дискусіях, про які ми читаємо в «Діяннях Апостолів» та в ранніх соборних посланнях Павла.

До нашого списку «релігій вищого порядку» входять, як то здається на перший погляд, юдаїзм, зороастризм і іслам — три релігії, що знайшли собі застосування в сирійському світі і виникли з його ж таки культури, — а також індуїзм, що явно має індське походження і там-таки й поширився. Індуїзм та іслам слід розглядати як винятки з нашого «закону», але юдаїзм та зороастризм при уважнішому розгляді в кінцевому підсумку свідчать на його користь. Бо сирійська людність, серед якої з'явилися на світ юдаїзм та зороастризм між восьмим і шостим сторіччями перед появою Христа, складалася з переможених народів, силоміць приєднаних до внутрішнього пролетаріату вавилонського суспільства ассирійськими арміями вавилонської панівної меншості. Саме та вавилонська агресія й пробудила в сирійських душах юдейський та зороастрійський релігійні відгуки, що виникли у відповідь на тяжкі випробування підневільного життя. Зі сказаного вище стає очевидним, що юдаїзм та зороастризм нам слід віднести до релігій, занесених сирійськими полоненими, завербованими до лав внутрішнього пролетаріату вавилонського суспільства. Юдаїзм як релігія сформувався «на ріках Вавилонських» — так християнська церква сформувалася на релігійних сходинах, що їх збирав у еллінському світі апостол Павло.

Якби вавилонська цивілізація розпадалася так само довго, як еллінська цивілізація, і перейшла через ті самі етапи розпаду, тоді утворення і розвиток юдаїзму та зороастризму постали б перед нами в історичній перспективі як події вавилонської історії — так утворення та розвиток християнства та мітраїзму ми включаємо до еллінської історії. Але природний хід історії урвався, коли вавилонське суспільство передчасно припинило своє існування. Халдейська спроба утворення вавилонської світової держави зазнала невдачі; і сирійські новобранці її внутрішнього пролетаріату змогли не тільки скинути з себе кайдани, а й помінятися місцями зі своїми вавилонськими завойовниками, полонивши їх як тілесно, так і духовно. Іранці навернулися до сирійської, а не до вавилонської культури, і заснована Кіром Імперія Ахеменідів зіграла роль сирійської світової держави. Саме в цій перспективі юдаїзм та зороастризм і видаються сьогодні суто сирійськими релігіями, що знайшли своє натхнення на тубільному ґрунті. Тепер ми переконалися, що за своїм походженням вони були релігіями вавилонського внутрішнього пролетаріату, для якого їхня сирійська духовність була чужоземною.

Якщо духовне натхнення «релігій вищого порядку» занесене з чужини, — а ми з'ясували, що це правило, яке має тільки два помітні винятки, — тоді, очевидно, природу такої релігії можна зрозуміти, лише взявши до уваги взаємодію принаймні двох цивілізацій: цивілізації, в чиєму внутрішньому пролетаріаті виникає нова релігія, і цивілізацію (чи цивілізації), від якої (чи від яких) запозичено чужоземну духовність. Цей факт вимагає від нас продовжити наш

пошук із цілком нової вихідної точки; тобто, він вимагає від нас змінити фундамент, на якому досі ми будували дане дослідження. Досі ми мали справу з окремими цивілізаціями; і ми припускали, що кожна окрема цивілізація є практично «самодостатнім полем дослідження», будучи замкненим у собі суспільним утворенням, життєдіяльність якого можна зрозуміти ізольовано від хай там яких суспільно-соціальних явищ, що відбуваються поза просторовими і часовими межами даного конкретного суспільства. Але зараз, як з'ясувалося, ми заплуталися в тих самих сітках, з яких на самому початку нашого дослідження ми намагалися вирятувати всіх тих істориків, які вірили й вірять, ніби можна зрозуміти історію тієї чи тієї країни, взяту цілком окремо, в ізоляції від інших країн. Отже надалі нам доведеться переступити через межі, в яких досі ми могли успішно працювати.

Розділ дев'ятнадцятий РОЗКОЛ У ДУШІ

§ 1. АЛЬТЕРНАТИВНІ СПОСОБИ ПОВЕДІНКИ, ПОЧУВАНЬ І ЖИТТЯ

Розкол у суспільстві, який ми щойно розглянули, — це явище колективного масштабу, а тому воно відбувається на поверхні. Його значення в тому, що він є зовнішньою і видимою ознакою внутрішньої, духовної тріщини. Розкол у людських душах лежить у основі будь-якого розколу, виявленого на поверхні суспільства, що є спільною сценою, де виступають усі ті людські актори. Надалі ми й збираємося дослідити, в яких формах проявляється цей внутрішній розкол.

Розкол у душах членів суспільства, що перебуває в процесі розпаду, проступає на поверхню по-різному, бо впливає на всі способи поведінки, почувань і життя, характерні для людських істот, які відіграють свою роль у генезах та в розвитку цивілізацій. У фазі розпаду кожна з цих окремих ліній діяльності має тенденцію розколюватися на пару прямо протилежних варіацій або субститутів, через які відгук на виклик поляризується на дві альтернативи — пасивну й активну, — але жодна з них не є творчою. Вибір між активною і пасивною лінією — це єдина свобода, яка лишається душі, що втратила нагоду (хоча, звичайно, не спроможність) до творчої діяльності, змушена грати свою наперед визначену роль у трагедії суспільного розпаду. З посиленням процесу суспільного розпаду альтернативні рішення мають тенденцію ставати все жорсткішими у своїх обмеженнях, усе полярнішими у своїй амплітуді і все важливішими у своїх наслідках. Тобто духовний стан розколу в душі — це динамічний процес, а не статична ситуація.

По-перше, існують два види поведінки індивіда, що є альтернативними заміниками творчої діяльності. Через обидва він прагне самовиразитись як особистість. Пасивна спроба полягає в цілковитому розслабленні (*ἀκράτεια*), коли душа «дає собі повну волю», вірячи, що, переставши стримувати свої стихійні вподобання та антипатії, вона житиме «у злагоді з природою» й автоматично одержить назад від цієї таємничої богині дорогоцінний дар творчої снаги, який була втратила. Активна альтернатива — це спроба самовладання (*ἐλκράτεια*), коли душа «бере себе в руки» і намагається дисциплінувати свої «природжені пристрасті», будучи переконана, що природа — то могила творчих потенцій, а не їхнє джерело, і що «запанувати над природою» — єдиний спосіб віднайти втрачену творчу спроможність.

Далі можна назвати два види соціальної поведінки творчих особистостей, які є альтернативами мімезису, що, як ми вже з'ясували, прокладає скорочений, хоч і небезпечний, шлях до суспільного поступу. Обидві ці альтернативи мімезису є спробами вийти з рядів шеренги, яка втратила здатність бездумно підкорятися наказам своїх командирів. Пасивна спроба вибратися з цього суспільного затору проявляється у формі необов'язковості. Солдат із жахом усвідомлює, що полк утратив дисципліну, яка доти підтримувала його боєздатність, і в такій ситуації він дозволяє собі почувитися звільненим від свого військового обов'язку. Повністю деморалізований, він виходить із шеренги в марній надії врятувати власну шкуру, залишивши товаришів напризволяще. Існує, однак, альтернативний спосіб повестись у цій самій ситуації, який можна назвати мучеництвом. Мученик — це солдат, який теж виходить із шеренги за власною ініціативою. Але він виступає наперед, щоб, так би мовити, «перевиконати» свій службовий обов'язок. За нормальних обставин військовий обов'язок вимагає, щоб солдат наражав своє життя на мінімальний ризик, необхідний для успішного виконання наказів командування, а мученик самохіть іде назустріч смерті, щоб захистити свій ідеал.

А зараз від плану поведінки перейдімо у сферу почувань. Спочатку ми там виявимо два типи особистих почуттів, які є альтернативними реакціями на зворотну дію того *пориву* (*έlan*), що віддзеркалює, як ми вже начебто з'ясували, глибинну суть процесу розвитку цивілізацій. Обидва різновиди почуттів виражають болісне усвідомлення «втечі» від сил Зла, які перейшли в наступ і утвердили своє панування. Пасивний вираз цього усвідомлення неминучої і неunikної духовної поразки — це відчуття того, що тебе несе за течією і ти не в спроможності вирватися з того потоку. Душа впадає в протрацію, зневірившись у своїй спроможності запанувати над оточенням; вона починає вірити, що Всесвіт із душею включно перебуває під владою сили, яка настільки ж ірраціональна, наскільки й непереможна. Ця влада належить страшній богині з подвійним ликом, яку називають Випадковістю (*τύχη*), але свої справи вона творить під ім'ям Необхідності (*ἀνάγκη*) — ця роздвоєність дістала своє літературне вті-

лення в хорах із «Династів» Томаса Гарді. З другого боку, душа може переживати свою моральну поразку як неможливість контролювати саму себе. В цьому випадку ми винуватимо не ірраціональну силу, що несе нас невідомо куди, а самих себе — тобто нас опановує відчуття гріха.

Ми маємо відзначити також два різновиди соціального почуття, що є альтернативними заміниками відчуття стилю — відчуття, яке суб'єктивно відбиває об'єктивний процес диференціації цивілізацій у ході їхнього розвитку. Обидва згадані різновиди виражають утрату відчуття форми, проте відповідають на один і той самий виклик дуже по-різному. В разі пасивного відгуку душа з усім змиряється й дозволяє, щоб її вкинули у плавильний чан. У середовищі мови, літератури та мистецтва таке перемішування виражається в поширенні *lingua franca* (κοινή) і стандартизованого та змішаного стилю в літературі, малярстві, скульптурі та архітектурі; в царині філософії та релігії воно сприяє виникненню синкретичних доктрин.

Активний відгук передбачає відмову від стилю життя, який має локальні, тимчасові ознаки, і являє собою спробу засвоїти інший стиль, універсальний і вічний: *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus!* Активний відгук — це усвідомлення загальної єдності, що розширюється й поглиблюється мірою того, як думка переходить від єдності людства до єдності космосу й осягає єдність Бога.

Якщо, нарешті, ми розглянемо план життя, ми й тут натрапимо на дві пари альтернативних реакцій, але в цьому плані картина відрізняється від попередніх принаймні в трьох аспектах. По-перше, альтернативи, які замінюють тут єдиний рух, характерний для стадії розвитку, є варіаціями цього руху, а не його заміниками. По-друге, обидві пари альтернатив — це варіації того самого єдиного руху, що його ми вже описали як перенесення поля дії з макрокосму в мікрокосм. По-третє, дві пари реакцій різняться настільки глибоко, що їх можна назвати протилежними. В одній парі переважає дух насильства. В другій парі — дух смирення. В тій парі, де панує дух насильства, пасивну реакцію можна описати як архаїзм, а активну — як футуризм; у другій парі, де владарює смирення, пасивна реакція — це відчуженість, активна — це перетворення.

Архаїзм і футуризм — це альтернативні спроби замінити простим перенесенням у часовому вимірі те перенесення поля дій з одного духовного плану в інший, яке характеризує рух розвитку. Як у архаїзмі, так і в футуризмі спроба жити в мікрокосмі замість макрокосму відкидається на користь Утопії, якої прагнуть досягти — якщо взагалі вона може існувати в «реальному житті», — не відгукуючись на виклик кардинальної зміни в духовному кліматі. Ця зовнішня Утопія має виконати роль «Іншого Світу»; але це «Інший Світ» тільки у вузькому і досить примітивному розумінні, це заперечення макрокосму лише в його теперішньому стані. Душа сподівається виконати свою місію, переходячи з теперішнього зруйнованого розпадом суспільства в це ж таки суспільство, але в те, яким воно було в минулому або яким може стати в майбутньому.

Архаїзм, зрештою, можна визначити як перехід від наслідування (мімезису) сучасних творчих особистостей до наслідування предків; іншими словами, це відхід від динамічного руху сучасної цивілізації до статичного стану примітивного людства, яким ми його нині бачимо. Його можна також визначити як одну зі спроб силоміць перешкодити змінам, які в разі свого успіху призводять до соціальних «спотворень». По-третє, його можна розглядати як спробу «законсервувати» суспільство, що вже надломилось і почало розпадатися, а це, як ми вже з'ясували в іншому контексті, найперша мета всіх авторів утопій.

В цих самих термінах ми можемо визначити футуризм як заперечення будь-якого мімезису (наслідування), а також як одну зі спроб насильницької переміни, що призводять у разі свого успіху до соціальних революцій, які неминуче переходять у реакцію, цим заперечуючи свою первісну мету.

Тих, хто покладає надії на один з цих сурогатів перенесення поля дії з макрокосму в мікркосм, чекає насмішкувата спільна доля. Шукаючи «легких» розв'язань, ці зневірені фактично прирікають себе на жорстоке розчарування, яке спостигне їх неодмінно, адже вони прагнуть знайти те, що суперечить законам природи. Заглибитись у внутрішнє життя можливо, хоч і нелегко; але принципово неможливо, щоб душа, в тій мірі, в якій вона живе життям зовнішнім, змогла відірватися від свого нинішнього місця «у вічному потоці» і перестрибнути через води цього потоку або назад, у минуле, або вперед за течією, в майбутнє. Як архаїстичні, так і футуристичні утопії — це утопії в прямому значенні слова: вони ніде не існують. Ці два заманливі «алібі» недосяжні *ex hypothesi*, і кожен, хто спробує пробитися до них, лише збурить води часового потоку — і більш нічого.

У своєму трагічному апогеї футуризм виражається як Сатанізм.

«Суть цього вірування в тому, що Світовий Лад — поганий і облудний, що доброту і правду в ньому переслідують як злочинних бунтівників... Такої віри дотримувалися багато християнських святих та мучеників і насамперед — автор Апокаліпсиса. Але ми не можемо не відзначити, що воно суперечить ученню майже всіх великих філософів-моралістів. Платон, Арістотель і стоїки, святий Августин і святий Фома Аквінський, Кант, і Дж. С. Мілль, і Конт, — і Т. Г. Грін — усі вони твердять або припускають, що існує в певному розумінні Космос, або Божественний Порядок; що все добре перебуває в гармонії з цим порядком, а все погане — в дисгармонії. Я хотів би нагадати, що одна з гностичних шкіл, а саме та, яку очолював Іпполіт, один з отців церкви, визначає Сатану як «Духа, що діє проти Космічних Сил», як бунтівника або заколотника, що чинить усупереч волі загалу і намагається розладнати життя спільноти, до якої він належить»¹.

¹ Murray Gilbert. Satanism and the World Order. In «Essays and Addresses», p. 203.

Такий неминучий результат діяльності революційного духу — очевидна істина для всіх людей, не заражених революційною пропагандою, і неважко відшукати історичні ілюстрації на тему того, як діє цей духовний закон.

Наприклад, у сірійському суспільстві месіанська форма футуризму спершу проявилася як позитивна спроба піти шляхом смирення. Замість упиратися і вести згубну безнадійну боротьбу за свою політичну незалежність проти наступу ассірійського мілітаризму Ізраїль смиренно підставив шию під накинуте йому політичне ярмо і змирився з цією прикрістю, поклавши всі свої політичні надії і сподівання на царя-спасителя, що прийде і відновить зруйновану національну державу в якомусь невідомому майбутньому. Якщо ми уважно вивчимо історію Месіанської Надії в єврейському суспільстві, ми виявимо, що вона опиралася на доктрину смирення понад чотириста років — від 586 р. до Р.Х., коли цар Навуходоносор забрав євреїв у Вавилонський Полон, і до 168 р. до Р.Х., коли Антіох Епіфан зробив спробу силоміць еллінізувати їх. І все ж у кінцевому підсумку дисонанс між щасливим земним майбутнім, якого євреї чекали з такою смиренною вірою, і нестерпною сучасною земною дійсністю призвів до вибуху насильства. Внаслідок мученицької смерті Єлезара та Сімох Братів через два роки розгорілося полум'я збройного повстання, яке очолив Юда Маккавей, і Маккавеї стали першими в довгій низці чимдалі фанатичніших єврейських зелотів — незліченних Тевд та Юд Галілейських — чия насильницька діяльність досягла свого апогею в сатанинських єврейських повстаннях 66—70 рр. по Р.Х. і 115—117 та 132—135 рр. по Р.Х.

Помста футуризму, проілюстрована цим класичним єврейським випадком, — явище достатньо відоме в історії; значно більше дивує те, що й архаїзм наприкінці своєї стежки, яка веде в зворотному напрямку, теж призводить до аналогічних подій. Здається аж ніяк не очевидним і скорше парадоксальним те, що неминучим завершенням цього ретроградного руху є вибух насильницьких пристрастей. Однак історичні факти засвідчують, що це справді так.

В історії політичного розпаду еллінського суспільства першими державцями, які ступили на архаїстичну стежку, були спартанський цар Агіс IV і римський трибун Тіберій Гракх. Обидва вони були люди з надміру вразливою і доброю душею й обидва поставили собі за мету залагодити суспільні негаразди, а отже, й відвернути соціальну катастрофу шляхом повернення до предківських звичаїв і порядків, що існували в їхніх державах у давню на той час уже напівлегендарну «золоту добу» до того як їхнє суспільство стало хилитися до занепаду. Вони прагнули відновити суспільну злагоду; та оскільки їхня архаїчна політика була спробою повернути назад потік соціального життя, вона неминуче вивела їх на стежку насильства; і навіть їхня природжена доброта, що спонукала їх радше пожертвувати власним життям, аніж відповісти насильством на насильство, неумисне ними розбуджене, не змогла зупинити лавину, яку вони, самі того не бажаючи, зрушили з місця. Їхня самопо-

жертва лише заохотила наступників продовжити їхню роботу і спробувати домогтися успіху нещадною жорстокістю, вдатися до якої мученики не знайшли в собі сили духу. На зміну доброму цареві Агісу IV прийшов нещадний цар Клеомен III, а на зміну лагідному трибунові Тіберію Гракхові — його невблаганний брат Гай. Та й це, в обох випадках, не стало кінцем історії. Два добрі прихильники архаїзму підняли греблю, що стримувала повінь насильства, і та повінь не вгамувалася доти, доки не змила всю суспільну будівлю, яку вони так прагнули врятувати.

Але якщо ми тепер заглянемо в наступні розділи історії еллінського та сірійського суспільств, до яких належать розглянуті нами ілюстрації, ми виявимо, що розгул насильства, спричинений архаїзмом, у першому випадку й футуризмом у другому, був зрештою погамований внаслідок чудесного воскресіння того самого духу смирення, який свого часу потонув у розбурханому морі насильства. В історії еллінської панівної меншості слідом за гангстерами останніх двох сторіч дохристиянської ери прийшло, як ми вже відзначали, плем'я державних службовців, людей сумлінних і обдарованих, які зуміли організувати і здійснювати управління світовою державою; і водночас наступники невблаганних реформаторів архаїчного нахилу створили школу аристократичних філософів, — таких як Аррія, Цеціна Пет, Фрасея Пет, Сенека, Гельвідій Пріск, — філософів, котрі не знаходили втіхи у здійсненні своєї спадкової влади навіть на благо суспільства і були настільки до неї байдужі, що слухняно наклали на себе руки за наказом імператора-тирана. Аналогічним чином, у сірійському крилі внутрішнього пролетаріату еллінського світу після невдачі спроби Маккавеїв утворити силою зброї Месіанське Царство Цього Світу настав триумф Царя Юдейського, чие Царство було не від Світу Цього. А вже в наступному поколінні, на вужчому полі духовного провидіння, коли зазнала цілковитого краху розпачлива й марна героїчна надія войовничих євреїв-зелотів і настала година загибелі, з'являється благородна постать раббі Йоханана бен Заккаї, натхнена високим ідеалом героїчного непротивлення злу, що відокремився від євреїв-зелотів, аби гуркіт битви не заважав йому поширювати далі своє вчення. Коли до нього дійшла новина про неминучу катастрофу, й учень, який приніс її, тужно вигукнув: «Горе нам, бо зруйноване місце, де всі ми приносили жертви за гріхи Ізраїля!», учитель відповів: «Не журися, сину мій, ми ще можемо принести жертву не менш важливу, а що може бути дорожчим, аніж дар доброти? Чи ж не написано у Святому Письмі: «Я волів доброту, а не жертву (?»

Як могло статися, що в обох цих випадках хвиля насильства, яка, здавалося, все змела на своєму шляху, була зупинена і відкотилася назад? І в тому, і в тому випадку чудо пояснюється переміною у звичаях. У душах римської частини еллінської панівної меншості ідеал архаїзму був замінений ідеалом відчуженості; а в душах єврейської частини еллінського внутрішнього пролетаріату ідеал футуризму був витіснений ідеалом перетворення.

Можливо, ми краще зрозуміємо переваги цих двох смиренних способів життя так само, як і їхню історичну генезу, якщо розглянемо кожен з них спершу на прикладі особистості та біографії відомого новонаверненого: наприклад, Катона Молодшого, римського прихильника архаїзму, який став потім філософом-стоїком, і Симона Бар-Йону, єврейського прихильника футуризму, який став Петром, учнем Ісуса. Обоє цих великих людей страждали від певної духовної сліпоти, що затьмарювала їхню велич, спрямовуючи їхню енергію в помилковому напрямку, поки вони тяглися кожен до власної Утопії, пошукам якої думали себе присвятити. І в кожному з них довго пригнічувана і розгублена душа, навернувшись до нового життя, змогла нарешті реалізувати свої високі духовні потенції.

Палко закоханий у повиту романтичним серпанком *λάτριος πολιτεία* *, яка ніколи не існувала в реальному житті в жодну з попередніх епох, Катон видавався майже кумедною постаттю, таким собі античним Дон-Кіхотом. У політиці своєї доби, що її він не хотів сприймати такою, якою її бачив, він постійно ганявся за химерами і нехтував суть. А коли нарешті доля виштовхнула його на керівну роль у громадянській війні, за спалах якої він ніс велику частку невизнаної відповідальності, його надуманому політичному кредо судилося спізнати фатальне розчарування; невідомо, як це з ним сталося, але Катон раптом збагнув, що режим, утворений унаслідок перемоги його спільників, буде не менш далеким від його архаїчного ідеалу, ніж імовірний тріумф диктаторських амбіцій Цезаря. Опинившись перед цією дилемою, політик-донкіхот знайшов порятунку від нікчемної безпорадності, звернувшись до філософії стоїків. Людина, що змарнувала своє життя, втішаючи себе архаїчними ілюзіями, зуміла померти смертю стоїка, і ця смерть була настільки значущою, що вже мертвим він завдав Цезарю — і Цезаревим наступникам на протязі доброї сотні років — більше клопоту, ніж усі інші республіканці, разом узяті. Розповідь про останні години Катона Молодшого справила величезний вплив на його сучасників, це й сьогодні може відчути кожен, хто прочитає Плутарха. Наділений інстинктом генія, Цезар зрозумів, якого страшного удару завдала його справі стоїчна смерть супротивника, що його він ніколи не вважав за потрібне сприймати всерйоз як живого політика; і посеред титанічної праці відбудови світу, ще й не закінчивши затоптувати жарини громадянської війни, диктатор-переможець знайшов час, щоб відповісти на Катонів меч пером Цезаря — бо лише перо, як чудово знав той різнобічний геній, могло відбити атаку, перенесену з плану збройної боротьби у план філософії, коли Катон несподівано для всіх спрямував свій меч собі в груди. Але Цезар так і не зміг перемогти суперника, що завдав йому цього смертельного удару; бо Катонова смерть дала життя школі філософських противників цезаризму, натхнених прикладом свого засновника вибивати нову

* Тут: демократичну державу (гр.).

тиранію з рівноваги, власноруч усуваючи себе із ситуації, якої вони не могли прийняти і не могли поладити.

Перехід від архаїзму до відчуженості яскраво ілюструє також історія Марка Брута, яку описав Плутарх і переповів Шекспір. Брут був одружений із дочкою Катона і брав участь у вбивстві Юлія Цезаря — цьому знаменитому акті марного, натхненого архаїзмом насильства. Але нам дають зрозуміти, що й до вбивства він сумнівався, чи це правильний шлях, а коли побачив наслідки, то засумнівався ще більше. Після битви під Філіппами у своїх останніх словах, які Шекспір укладає йому в уста, він приймає Катонове рішення, що його раніше засуджував. Накладаючи на себе руки, він каже:

О Цезарю! Я кров свою проллю
Удвічі легше, ніж пролив твою*.

Щодо Петра, то його схильність до футуризму спочатку здавалася такою самою невиправною, як і схильність Катона до архаїзму. Він перший серед учнів привітав Ісуса як Месію, але він же таки найбільше протестував проти наступного одкровення, яке зробив Учитель, що його Месіанське Царство не буде єврейським варіантом іранської світової Імперії Кіра; отож діставши окреме благословення як винагороду за свою імпульсивну віру, він тут-таки заробив і сувору догану за свої дурні й наполегливі домагання, щоб уявлення Вчителя про його Царство відповідали *idée fixe* ** учня:

«Відступися від мене, сатано,— ти спокуса мені, бо думаєш не про Боже, а про людське!»

І навіть після того як своїм суворим зауваженням Учитель прямо вказав Петрові на його помилку, ця наука так мало на нього вплинула, що він не витримав уже наступного випробування. Коли його було обрано за одного з трьох свідків Переображення Господнього, то він відразу сприйняв видіння Мойсея та Іллі, що стояли обабіч Учителя, як сигнал до початку *Befreiungskrieg* ***, і вказав своє прозаїчне розуміння побаченого, запропонувавши побудувати на тому місці ніби осередок військового табору (поставити три шатра) того самого зразка, що його мали звичай споруджувати в пустелі Тевди та Юди Галілейські протягом того короткого періоду затишшя, коли римські власті ще не одержали розвідувальних даних про їхню діяльність і не послали летючих військових з'єднань, щоб розігнати їх. Як тільки прозвучала ця дисонансна нота, видіння зникло, і пролунав Голос, що підтвердив одкровення Месії про його месіанське покликання. Але й ця друга наука не відкрила Петрові очі. Навіть у апогеї земної місії Вчителя — коли справдилося все, що він провістив,— невиправний футурист вихопив меча, щоб збройно захищатися в Гефсіманському саду; і можливо, що він «зрадив» Учителя пізніше того ж таки вечора саме тому, що вкрай

* Переклад В. Мисика.

** Настирлива ідея (фр.).

*** Визвольної війни (нім.).

розгубився, втративши свою футуристичну віру й поки що не знайшовши їй якоїсь заміни.

І навіть після найбільшого у своєму житті потрясіння, коли Розп'яття, Воскресіння і Вшестя переконали його нарешті, що Христове Царство не від Світу Цього, Петро ще був схильний вірити, що навіть у цьому неземному царстві привілейоване право одержать тільки євреї — як то мало би бути у футуристичній месіанській Утопії — так ніби суспільство, очолюване самим Царем Небесним, могло бути обведене на Божій Землі кордоном, що виключав би з нього всі Божі створіння і всіх Божих дітей, крім одного племені. В одній з останніх сцен, описаних у «Діяннях Апостолів», де з'являється Петро, ми бачимо, як він уже звично протестує проти прямого наказу, що супроводив видіння простирадла, спущеного з Неба. І все ж таки Петро поступається місцем Павлові як головному герою оповіді лише тоді, коли там було ясно сказано, що він нарешті збагнув ту істину, яка Павлові-фарисею відкрилася за одну мить, коли з ним сталася дивовижна духовна пригода. Тривала праця з Петрової освіти завершилася тільки тоді, коли після видіння на даху біля воріт з'явилися посланці Корнелія. І в своєму повчанні в домі Корнелія, і в обороні своїх дій перед юдейсько-християнською спільнотою після повернення до Єрусалима Петро проповідував Царство Боже такими словами, за які Христос уже не зміг би йому дорікнути.

Що ж то за два способи життя, що справили такий глибокий духовний вплив, коли до одного з них навернувся, відмовившись від архаїзму, Катон Молодший, а до другого — Петро, який таки зумів позбутися свого потягу до футуризму? Спершу ми відзначимо те, що відрізняє відчуженість і перетворення, з одного боку, та архаїзм і футуризм — з другого, а далі опишемо, в чому полягає різниця між відчуженістю й перетворенням.

Перетворення і відчуженість відрізняються від футуризму та архаїзму тим, що передбачають справжню перемену в духовному кліматі, а не звичайне собі перенесення в часі-просторі, коли йдеться про переміщення поля дії з макрокосму в мікркосм, що його ми визначили як критерій розвитку цивілізації. В обох випадках кінцева мета руху «царство-не-від-світу-цього» в тому розумінні, що воно не розміщене на землі — ані в її уявному минулому, ані в її уявному майбутньому. Проте цей зв'язок із «неземними реаліями», мабуть, єдине, що об'єднує перетворення та відчуженість. У всьому іншому — вони протилежні одне одному.

Спосіб життя, який ми назвали «відчуженістю», різні вчені називали й називають по-різному. Коли еллінський світ почав розпадатися, стоїки обрали за модель своєї поведінки «невразливість» (ἀλθάθεια), а епікурейці — «незворушність» (ἀταραξία), як то можна бачити з трохи самовпевненої епікурейської декларації поета Горация, коли він каже, що «незворушний (impravidum) стою я під градом уламків; світ руйнується — ну то й що?» Коли став розпадатися індський світ, буддисти відійшли в «нерухомість» (нірвану).

Шлях до нирвани — це шлях за межі цього світу; вона — притулок, і той факт, що в ній можна цілком ізолюватися від світу, робить її заманливою. На цю стежку філософа-мандрівця штовхає не бажання, а відроза. Він струшує зі своїх ніг порох Міста Згуби, але не бачить попереду «птогйбічного Осяйного Світла». «Людина, що переймається тільки земними турботами, каже: «О, улюблене Місто Кекропса»; а хіба не слід би було тобі сказати: «О, улюблене Місто Зевса!»?»¹ — але «Місто Зевса», про яке говорить Марк Аврелій, — це зовсім не те, що Августинове *Civitas Dei*, що «є Містом Бога Живого»; і філософ закликає нас до втечі, обміркованої за певним планом, а не до паломництва, натхненого вірою. Для філософа успішна втеча зі Світу Цього є кінцем у собі, і вже не має ваги, що філософ зробить із собою, коли він уже перетнув поріг того міста-притулку. Еллінські філософи описували стан звільненого мудреця як стан блаженного споглядання (*θεωρία*), а Будда (якщо його вчення правильно відбите в писаннях хінаяни) напрямки заявляє, що відтоді як можливість повернення виключено назавжди, альтернативний стан, що в ньому спочиватиме *tatagata* («просвітлений»), не має значення.

Ця невідома й нейтральна нирвана або «Місто Зевса», куди прагнуть ті, хто сповідує ідеал відчуженості, є очевидною антитезою Царству Небесному, куди входять через релігійний досвід перетворення. Тоді як філософський «Інший Світ» — це, по суті, світ, що виключає все земне, божественний «Інший Світ» виходить за межі земного життя, але й далі включає його в себе.

«А як фарисеї спитали Його, коли Царство Боже прийде, то Він відповів їм так: «Царство Боже прийде непомітно і ніхто не зможе сказати: «Ось тут Воно» або «Отам». Бо Царство Боже всередині вас»².

Незабаром ми переконаємося, що Царство Боже настільки ж позитивне за своєю природою, наскільки «Місто Зевса» — негативне і що в той час як дорога до відчуженості — це рух відходу в його чистому вигляді, дорога до перетворення — це те, що ми вже раніше назвали рухом «відходу-і-повернення».

Отже, ми коротко намітили шість пар альтернативної поведінки, почувань та життя, що постають перед душами тих людей, яких доля помістила в суспільство, де відбувається процес розпаду. Перш ніж розглянути їх, пару за парою, більш детально, ми на хвилинку зупинимося й поглянемо, який існує зв'язок між історією людської душі й історією суспільства.

Враховуючи той факт, що духовний досвід переживається окремими людьми, чи зможемо ми довести, що такий-то чи такий-то досвід із уже нами розглянутих характерний лише для певних членів або певних груп суспільства, яке розпадається? Ми виявимо, що наші чотири способи персональної поведінки та почувань —

¹ Marcus Aurelius Antoninus. *Meditations*, Bk. IV, ch.23.

² Лука 17. 20—21.

пасивну розслабленість і активне самовладання, пасивне відчуття безпорадності й активне відчуття гріха — можна спостерігати як у членів панівної меншості, так і в середовищі пролетаріату. Та коли ми придивимося до способів суспільної поведінки та почувань, нам доведеться, в інтересах даного дослідження, провести різницю між пасивною і активною парою. Два пасивні суспільні явища — схильність до байдкування і непротивлення перемішуванню культур — спершу виникають у рядах пролетаріату й звідти проникають у середовище панівної меншості, що, як правило, піддається хворобі «пролетаризації». І навпаки, два активні суспільні явища — потяг до мучеництва і пробудження почуття солідарності — спершу виникають у рядах панівної меншості і звідти проникають у лави пролетаріату. І нарешті, розглянувши чотири альтернативні способи життя, ми виявимо, що тут пасивна пара, архаїзм і відчуженість, насамперед пов'язується з панівною меншістю, а активна пара, футуризм і перетворення — з пролетаріатом.

§ 2. РОЗСЛАБЛЕНІСТЬ І САМОВЛАДАННЯ

Специфічні прояви розслабленості і самовладання характерні для суспільств, які перебувають у процесі розпаду, не так легко ідентифікувати, оскільки ці два способи особистої поведінки можна спостерігати за будь-яких суспільних обставин. Навіть у житті примітивних суспільств можна розрізнити оргіастичну і аскетичну тенденції, а також циклічні зміни цих настроїв протягом року, залежно від сезону, коли все плем'я спільно виражає свої емоції, влаштовуючи задля цього спеціальні церемонії. Але під розслабленістю як альтернативою до творчості в житті зтягнутих у процес розпаду цивілізацій ми розуміємо щось чіткіше означене, аніж цей вибух примітивного почуття. Ми розуміємо під нею такий стан розуму, коли нехтування всіх і всяких законів приймається — свідомо чи несвідомо, в теорії чи на практиці — як заміна творчості. Приклади розслабленості в такому розумінні можуть бути ототоженні з більшою певністю, якщо ми спробуємо охопити їх одним загальним поглядом разом з прикладами самовладання, що є альтернативною формою заміни для творчості.

Наприклад, у еллінську добу лихоліття, в першому поколінні після надламу розслабленість і самовладання яскраво представлені паралельними образами Алквіада і Сократа в Платоновому «Бенкеті» та образами Фрасімаха і Сократа в його ж таки «Республіці». Алквіад, раб власних пристрастей, впроваджує принцип розслабленості на практиці, а Фрасімах, прихильник афоризму «Сила завжди має слухність», обстоює його в теорії.

В наступному розділі еллінської історії ми бачимо, як ті, хто вдавався до вищеназваних способів самовираження натомість творчості, шукали авторитетного обґрунтування для своєї поведінки,

заявляючи, що вони «живуть у гармонії з природою». Таку властивість приписали розслабленості вульгарні гедоністи, що прикривалися ім'ям Епікура, цим лише дискредитуючи його,— саме за це й осудив їх епікурейський поет Лукрецій, вірний послідовник свого вчителя. З другого боку, ми бачимо, що на «гармонію з природою» претендували й кініки, закликаючи до аскетичного життя (найяскравіший приклад — Діоген у своїй бочці), і в менш грубій манері — стоїки.

Якщо від еллінського світу ми перейдемо до сирійського в добу його лихоліття, ми знайдемо там те саме непримиренне протиставлення між розслабленістю й самовладанням у контрасті між урівноважено-скептичною теорією Екклезіастової Книги і побожно аскетичною практикою монастирської громади есеїв.

Існує інша група цивілізацій — індська, вавилонська, хеттська і майянська — котрі, як здається, в процесі свого розпаду повертаються до етосу примітивної людини у своїй очевидній нечутливості до зяючої прірви між гострою сексуальністю їхньої релігії та перебільшеною аскетичністю їхньої філософії. У випадку індського суспільства існує суперечність, що на перший погляд видається нерозв'язною, між фалічним культом і йогою; так само вражають нас відповідні контрасти між храмовою проституцією й астральною філософією вавилонського суспільства в ті часи, коли воно вже розпадалося, між людськими жертвоприношеннями та спокутними самокатуваннями майя і між оргіастичними і аскетичними аспектами хеттського культу Кібели й Аттіса. Можливо, спільна риса садистської екстравагантності, якою були позначені прояви як розслабленості, так і самовладання, підтримувала в душах членів цих чотирьох цивілізацій напередодні їхнього розпаду емоційну гармонію між ритуалами, що видаються непримиренними, коли на них дивиться холодне аналітичне око чужого спостерігача.

Чи ці два конфліктні способи поведінки знову вийшли на сцену — цього разу куди більшу сцену нашого західного суспільства в сучасному періоді його історії? Свідчень про розслабленість аж ніяк не бракує; в царині теорії вона знайшла свого пророка в особі Жана-Жака Руссо з його заманливим закликком «повернутися до природи», а що стосується сучасної практики розслабленості, то *si monumentum requiris, circumspice* *. З другого боку, ми марно б стали шукати певних ознак відродження потягу до аскези, і з цього факту, мабуть, могли б зробити цинічний висновок, що навіть як наша цивілізація й хилиться до занепаду, до її остаточного розпаду ще не так близько.

* Як шукаєш свідчень, то розглянься (латин.).

§ 3. НЕОБОВ'ЯЗКОВІСТЬ І МУЧЕНИЦТВО

Необов'язковість і мучеництво, в повсякденному значенні обох термінів, — це очевидні наслідки пороку боягузтва та чесноти хоробрості, тому вони являють собою буденні прояви людської поведінки в усі часи і в усіх відомих нам суспільствах. Проте необов'язковість і мучеництво в нашому розумінні — це спеціальні форми поведінки, спричинені специфічним ставленням до життя. Необов'язковість звичайного боягузтва і мучеництво чистої хоробрості нас не цікавлять. Необов'язкова душа, яку ми шукаємо, це душа, чия необов'язковість надихається щирим почуттям, що справа, якій вона служить, не варта тієї служби, що її ця справа вимагає. Аналогічно мученицька душа, що нас цікавить, — це душа, яка йде на муки не просто для того, щоб сприяти практичному здійсненню цієї справи, а радше для того, щоб задовольнити палке жадання самої душі скинути з себе

...важкий і прикрий тягар
Цього незбагненого світу¹.

Такий мученик, попри все своє благородство, в психологічному плані більше ніж наполовину самогубець. На сучасному жаргоні його слід назвати ескапістом; правда, й людина необов'язкової поведінки — це, власне, теж ескапіст, хоча її мотиви більш ниці. Римські архаїчні прихильники філософії відчуженості були мучениками в цьому розумінні. У хвилину свого найвищого випробування вони вважали, що не втрачають життя, а визволяються від нього. А якщо ми хочемо знайти приклад необов'язковості в тому ж таки суспільному середовищі в той самий період історії, то можна згадати про Марка Антонія, римлянина необов'язкової поведінки, і про римські вподобання напіворієнталізованої Клеопатри.

Через два сторіччя в дедалі густіших сутінках другого сторіччя християнської ери ми бачимо в особі Марка Аврелія володаря, чий претензії на корону мученика не знецінюються, а навпаки, підтверджуються тим, що Смерть відмовилася урвати страждання цього мученика хай там яким *coup de grace*. Тоді як у особі Маркового сина та наступника Коммода перед нами постає яскравий приклад необов'язкового імператора, який не захотів зробити найменшого зусилля, щоб підставити плече під тягар своєї державницької спадщини, а визнав свою духовну поразку й самохіть приєднався до пролетаріату. Народжений бути імператором, він волів шукати собі розваг, беручи участь у боях гладіаторів.

Християнська церква стала головною мішенню для останніх ударів еллінської панівної меншості, що здичавіла у своїй перед-

¹ Wordsworth W. Tintern Abbey.

смертній агонії; бо той умирущий поганський правлячий клас не захотів поглянути у вічі жорсткої правді, що він сам довів себе до руїни і загибелі. Навіть у свої передсмертні хвилини він намагався зберегти рештки самоповаги, переконуючи себе, що гине внаслідок нищих підступів з боку власного пролетаріату; а що зовнішній пролетаріат на той час організувався у грізні збройні ватаги, спроможні дати відсіч будь-яким спробам імперського уряду помститися за їхні спустошливі наскоки, то головний удар було спрямовано проти християнської церкви, що була головною інституцією внутрішнього пролетаріату. Під тиском цього страшного випробування, коли кожному довелося відповідати на виклик грізного вибору: зректися своєї віри чи віддати за неї життя,— християнська отара непомильно розділилася на овець і цапів. Ренегатів був легіон — настільки багато, що проблема, як ставитися до них, стала найголовнішим питанням церковної політики, коли гоніння закінчилися,— але невеликий гурт мучеників дав великі приклади неподоланної духовної сили. Завдяки доблесті цих героїв, які в критичну хвилину виступили наперед із християнських лав, щоб підтримати свою віру ціною власного життя, Церква вийшла зі своїх випробувань переможною; і це мале, але благородне військо з чоловіків та жінок дістало у винагороду за свої великі подвиги не більше як історичну пам'ять — ми знаємо їх як «святих мучеників», на противагу «відступникам» (*traditores*), котрі відреклися від Святого Письма і святих реліквій Церкви на вимогу поганської імператорської влади.

Нам можуть заперечити, що тут ми маємо звичайне боягузтво, з одного боку, і мужність у її чистому вигляді — з другого, і ці приклади не мають стосунку до нашої аргументації. У випадку людей необов'язкових нам важко щось заперечити на подібні випадки; мотиви їхньої поведінки сховані під грубим шаром ганебного забуття; але існує достатньо доказів, які свідчать за те, що мотиви мучеників означали значно більше — або менше, коли читач так вважає,— ніж вияв простої, незацікавленої мужності; ні, вони черпали своє натхнення з іншого джерела. І чоловіки, й жінки обирали мучеництво як одне з таїнств, як «друге хрещення», як засіб заслужити прощення гріхів і бути напевне прийнятими в Рай. Ігнатій Антіохський, визначний християнський мученик другого сторіччя, говорить про себе як про «Боже зерно» і мріє про той день, коли «зуби диких звірів перемелять його на чистий Христовий хліб».

А в нашому сьогоднішньому західному світі — чи вдасться нам виявити якісь сліди цих двох протилежних способів соціальної поведінки? Безперечно, ми можемо вказати на промовистий сучасний західний прояв необов'язковості в «*la trahison des clercs*» («зраді клерків»); і коріння цієї зради проросло з глибин, до яких талановитий француз, що дав такий заголовок своєму роману, можливо, й не докопався¹ — хоча фактично він показав, як міцно

¹ Див. книжку Жюльєна Бенда під цією назвою.

вкоренилося це лихо, назвавши і затаврувавши наших сучасних «інтелектуалів» ім'ям, узятим із середньовічного церковного вжитку. І їхня зрада почалася не з тих ганебних вчинків, до яких вони докотилися вже за пам'яті нашого покоління, — цинічної зневіри в нещодавно запроваджених принципах лібералізму та у відмові від усіх його здобутків. Необов'язковість, що востаннє дала про себе знати в такий спосіб, зародилася сторіччями раніше, коли «клерки» зреклися свого «клерикального» походження і спробували переставити на той час уже достатньо високу будівлю нашої західної цивілізації з релігійних на світські підвалини. То був первісний акт *ὑβρις* (викличної поведінки), який у наші дні вилився в *ἀτη* (катастрофу), що накопичувалася протягом сторіч за законом складних відсотків.

Якщо ми поглянемо за чотириста років назад і сфокусуємо свій погляд на тому клаптику західнохристиянського світу, який називають Англією, ми побачимо в Томасі Вулзі — «клеркові», чиї погляди мало відрізнялися від сучасних, який, потрапивши в політичну неласку, визнав себе винним у тому, що служив своєму Богові гірше, аніж своєму королю, — людину необов'язкову, чию необов'язковість було підкреслено в усій її чорноті менше ніж через п'ять років після ганебного кінця Вулзі мучеництвом його сучасників, святого Джона Фішера і святого Томаса Мора.

§ 4. ВІДЧУТТЯ БЕЗПОРАДНОСТІ В ПОТОЦІ ЖИТТЯ І ВІДЧУТТЯ ГРІХА

Відчуття безпорадності в потоці життя, що є пасивним способом переживати втрату *життєвого пориву* (*élan*), властивого цивілізаціям у процесі їхнього розвитку, — це одне з найболючіших переживань, які тривожать душі чоловіків і жінок, приречених жити в добу суспільного розпаду; і цей біль, можливо, — кара за гріх ідоловірства, за сповідування культу Тварі замість культу Творця. Бо ми вже з'ясували, що саме в ідоловірстві криється одна з найістотніших причин занепаду цивілізацій, що неминуче призводять до їхнього розпаду.

Випадковість і Необхідність — дві альтернативні форми, в яких бачать силу, що нібито править світом, ті, хто почувається безпорадним, борсаючись у потоці життя. І хоча на перший погляд ці два поняття начебто суперечать одне одному, при уважнішому розгляді вони виявляються двома гранями тієї самої ілюзії.

Образ Випадковості в літературі єгипетської доби лихоліття — це гончарний круг, що обертається із запаморочливою швидкістю, а в літературі еллінської доби лихоліття його уявляли як корабель без керманіча, полишений на волю вітру і хвиль¹. Антропоморфізм стародавніх греків перетворив Випадковість на Богиню. Тімолеон,

¹ Plato. Politicus, 272 D 6 — 273 E 4.

визволитель Сіракуз, побудував на її честь каплицю, де підносив їй жертви, а Горацій присвятив їй оду¹.

Коли ми заглянемо у свої серця, то виявимо й там цю еллінську богиню, і там вона сидить на високому троні, як то засвідчено в промовистих рядках, що їх ми знаходимо в передмові до «Історії Європи» Г. А. Л. Фішера (Fisher H. A. L. History of Europe.):

«Одне з інтелектуальних переживань... мені не було дароване. Люди мудріші й ученіші, аніж я, відкривають у Історії фабулу, ритм, наперед визначений план. Ці види гармонії я нє здатний розкрити. Я бачу лише, як за одним непередбаченим випадком котиться другий, — так ото напливає хвиля на хвилю. Я знаю лише одну велику істину, яку не можна узагальнити, оскільки вона унікальна; єдине непомильне правило для історика: в розвитку та переплетінні людських доль він не повинен бачити нічого, крім гри явищ чисто випадкових і непередбачуваних».

Ця сучасна західна віра у всемогутність Випадку дала життя в дев'ятнадцятому сторіччі, коли все ще йшло гаразд у нашому західному суспільстві, політиці *laissez-faire*: то була філософія повсякденного життя, заснована на вірі в чудодійні можливості особистого інтересу. На підставі скороминущого позитивного досвіду наші діди дійшли висновку у дев'ятнадцятому сторіччі, що «все складається якнайкраще для тих, хто любить» богиню Фортуни. Й навіть у двадцятому сторіччі, коли богиня стала показувати зуби, вона все ще залишалася оракулом британської зовнішньої політики. Погляд, який домінував і в народі, і в уряді Об'єднаного Королівства протягом фатальних років, що розпочалися з осені 1931 року, точно передало ось таке речення з передовиці, опублікованої в одній з найбільших англійських ліберальних газет:

«Кілька років миру — це завжди кілька виграних років, і війна, що має вибухнути через кілька років, може, зрештою, ніколи й не вибухнути»².

Доктрину *laissez-faire* не слід вважати оригінальним західним внеском у здобутки людського розуму, бо ще дві тисячі років тому вона була вельми поширена в давньокитайському світі. Проте давньокитайський культ Фортуни відрізняється від нашого, бо походить із менш забрудненого джерела. Французький буржуа вісімнадцятого сторіччя став вірити в щасливий випадок, заздрісно спостерігаючи процвітання свого англійського острівного сусіда; намагаючись проаналізувати причини його успіху, він дійшов висновку, що буржуазія могла б не менш заможнo жити й у Франції, аби тільки пощастило умовити короля Людовіка піти за прикладом англійського короля Георга й дозволити буржуа виробляти все, чого він захоче, без жодних обмежень, і щоб він мав право посилати свої товари

¹ Horace. Odes, Bk. I, Ode 35. O diva gratum quae regis Antium... *

* «Могутня діво, владарко Антія...» (Перекл. Андрія Содомори. — Горацій. Твори. — Київ, «Дніпро», 1982, с. 40.).

² The Manchester Guardian, 13th July, 1936.

на будь-який ринок, не сплачуючи мита. І навпаки, лінія найменшого опору, по якій давньокитайський світ дозволив себе нести неконтрольованому потоку життя протягом перших декад другого сторіччя дохристиянської ери, була задумана не як битий шлях, по якому в'ючні коні перевозять товар від гуркітливої фабрики до гоминого ринку, а як дорога істини і життя; цю дорогу китайці називали *Дао*, що означало «спосіб, за яким діє Всесвіт», мислячи її як певну філософську маніфестацію Бога в найабстрактнішому розумінні цього терміна ¹.

Дао мов човен на хвилях Потоку;
Він може сюди пливати; а може — туди ².

Але Богиня *вседозволеності* (*laissez-faire*) має й інше обличчя, під яким являється своїм шанувальникам, уже не обличчя непостійної Фортуни, а обличчя Необхідності. Поняття Необхідності й Випадку — це два способи дивитися на одне й те саме. Наприклад, невмотивований рух некерованого корабля, що в уяві Платона символізує хаос Усесвіту, покинутого напризволяще Богом, розум, наділений необхідними знаннями в царині динаміки та фізики, може сприймати як досконалу ілюстрацію впорядкованої поведінки хвиль та потоків у середовищі вітру й води. Коли підхоплена світовим потоком душа усвідомлює, що сила, якій вона мусить коритися, — це не просто заперечення власної волі душі, а річ у собі, тоді лице невидимої богині змінює вигляд: тепер вона постає перед нами не у своєму суб'єктивному чи негативному образі — тобто образі мінливої Фортуни, — а в образі об'єктивному й позитивному, тобто як Необхідність, і при цьому нічого не змінюється ані в природі самої богині, ані в становищі її жертв.

Догму про всемогутність Необхідності у фізичному плані існування, здається, уперше ввів у систему еллінського світогляду Демокріт — філософ, чий довгий життєвий шлях (близько 460—360 рр. до Р. Х.) дав йому змогу досягти зрілості до того, як він став свідком початку занепаду еллінської цивілізації, а потім майже сімдесят років спостерігати процес її розпаду; але він, мабуть, не розумів усієї складності тих проблем, які виникають при перенесенні засад детермінізму з фізичної сфери у сферу духовну. Фізичний детермінізм був також основою астральної філософії північної меншості вавилонського світу, і халдеї не завагалися перенести цей самий принцип у сферу людського життя та людських доль. Цілком можливо, що саме з вавилонських джерел, а не від Демокріта запозичив свій радикальний фаталізм Зенон, засновник філософії стоїцизму, фаталізм, яким він заразив усю свою школу і яким забарвлені «Роздуми» найславетнішого Зенонового учня, імператора Марка Аврелія.

¹ Waley A. The Way and its Power, p. 30.

² Tao Te King, ch. 34.

Сучасний західний світ, здається, став першопрохідцем у поширенні влади Необхідності на територію економіки — сфери соціального життя, яку не помічали або нехтували майже всі уми, що формували думку всіх інших суспільств. Класичний виклад економічного детермінізму сформульовано передусім у філософії — або в релігії — Карла Маркса; але в сьогоднішньому західному суспільстві число людських душ, які своїми вчинками свідомо чи несвідомо вказують свою прихильність до економічного детермінізму, набагато перевищує число відвертих марксистів і включає в себе цілу фалангу заклятих капіталістів.

Панування Необхідності у психічній сфері було також проголошено принаймні однією групою в недавно утвореній школі сучасної західної психології; вельми збуджені видимими початковими успіхами в спробах проаналізувати найпростіші фізичні процеси, що лежать у основі психічної поведінки людини, ці вчені піддалися спокусі заперечити існування душі — в розумінні того цілого, яке формує людську особистість. І хоча наука психоаналізу ще зовсім молода, культ Необхідності в середовищі «душевної» матерії уже встиг привернути на свій бік — у часи його короткого тріумфу — найвидатнішого серед сучасних політиків недоброї слави.

«Я йду своїм шляхом з упевненістю лунатика, бо це шлях, указаний мені Провидінням».

Це цитата з промови, виголошеної Адольфом Гітлером у Мюнхені 14 березня 1936 р. І від тих слів мороз пішов поза шкірою у мільйонів чоловіків та жінок за кордонами Третього Райху (а може, й усередині тих кордонів), які ще не отямалися від шоку, пережитого тиждень тому, коли німецькі війська окупували Рейнську область.

Існує ще одна версія віри в психічний детермінізм, яка руйнує межі вузького часового інтервалу людського життя на Землі і протягує причинно-наслідковий ланцюг як назад, так і вперед у часі; назад — до першої появи людини на сцені земних подій і вперед — до її остаточного відходу. Це вчення нам відоме в двох варіантах, які, мабуть, виникли цілком незалежно один від одного. Один такий варіант — християнська концепція «первородного гріха»; другий — індське уявлення про «карму», що увійшло як у філософію буддизму, так і в релігію індуїзму. Ці два тлумачення однієї доктрини узгоджуються між собою в істотному пункті створення єдиного причинно-наслідкового ланцюга, що з'єднує в часі нескінченну вервечку земних існувань. Як у християнському, так і в індському уявленні характер і поведінка нині живої людини причинно обумовлені певними вчинками, здійсненими в інших життях — або в одному іншому житті, — прожитих у минулому. Тут християнська та індська концепції збігаються, але далі вони розходяться в різних напрямках.

Християнське вчення про первородний гріх твердить, що особистий гріх праотця людського роду передався в спадщину всім його нащадкам, і всі вони позначені духовною неповноцінністю, чого не було б, якби Адам не вчинив усупереч Божій волі; і що кожен

Адамів нащадок приречений нести на собі провину свого пращура, незважаючи на психічну незалежність та індивідуальність кожної людської душі — а це одна з підвалин, на яких стоїть християнська релігія. Згідно з цим ученням, Адам був наділений здатністю передавати у спадок нащадкам свої набуті духовні якості, причому цією здатністю володів він один з усього людського роду, чийм праотцем судилося йому стати.

Цієї останньої характеристики, притаманної вченню про первородний гріх, ми не знаходимо в концепції *карми*. Згідно з цим індським ученням, духовні властивості, набуті індивідом унаслідок його власних дій, передаються всі до одної, як добрі, так і погані, тому, хто має успадкувати їх у наступному житті; і носієм цього духовного багатства виступає не генеалогічне дерево, що представляє послідовні низки окремих особистостей, а духовний континуум, що проявляє себе у відчутному світі серіями перевтілень. Згідно із засадами буддистської філософії, безперевність *карми* спричиняє «переселення душ», або метемпсихоз, що є однією з аксіом буддистської думки.

І нарешті, нам слід звернути увагу на теїстичну форму детермінізму — форму, яка, можливо, є найнезвичайнішою і найспотворенішою, оскільки при такому теїстичному детермінізмі обожують ідола, надаючи йому подоби Правдивого Бога. Прихильники такого прихованого ідоловірства теоретично приписують об'єкту свого поклоніння всі атрибути божества, але водночас усіляко виділяють єдиний атрибут трансценденції і роблять це з таким непропорційним акцентом, що їхній Бог перетворюється на голу Необхідність — непоясненну, невблаганну й безлику. «Релігії вищого порядку», які виникли в середовищі внутрішнього пролетаріату сирійського суспільства, — це духовні поля, де ідоловірське перекинуття трансцендентального теїзму знаходить для себе найсприятливіший ґрунт. Класичні приклади такого теїзму — це ісламське уявлення про Кісмет і доктрина напередвизначення, сформульована Кальвіном, засновником, організатором і оборонцем женецького протестантизму.

Згадка про кальвінізм ставить проблему, яка стала загадкою для багатьох умів і для якої ми мусимо знайти якесь розв'язання. Ми висловили припущення, що віра в детермінізм — це один з проявів того відчуття безпорадності в життєвому потоці, які є психологічним симптомом суспільного розпаду, але незаперечний факт полягає в тому, що багато людей, які оголошували себе детерміністами, в реальному житті відзначалися — і в індивідуальному плані, і в колективному — незвичайною заповзятливістю, активністю та цілеспрямованістю, а також неординарною впевненістю в собі.

«Головний парадокс релігійної етики — що лише ті знаходять у собі мужність поставити світ догори ногами, хто переконаний у тому, що в якомусь вищо-

му розумінні він уже змінюється на краще під дією сили, чим скромним знаряддям вони виступають,— особливо яскраво виявляється в кальвінізмі»¹.

Кальвінізм, однак,— це тільки один з добре відомих прикладів фаталістичної віри, яка входить у очевидну суперечність із поведінкою своїх прихильників. Притаманний кальвіністам (жєневським, французьким (яких ще називали гугенотами) голландським, шотландським, англійським та американським) діяльний темперамент виявляли й інші прибічники теїстичної напередвизначеності: наприклад, євреї-зелоти, примітивні араби-мусульмани та мусульмани інших історичних епох та народів — скажімо, яничари Оттоманської імперії та магдісти в Судані. А в дев'ятнадцятому та двадцятому сторіччях виникають дві секти шанувальників напередвизначеності атеїстичного спрямування — західні прихильники ліберального поступу та російські марксистки-комуністи,— чий етос дуже близький до етосу теїстичних поклонників, що сповідують культ ідола Необхідності. Подібність між комуністами та кальвіністами блискуче й талановито описав англійський історик, якого ми вже вище процитували:

«Гадаю, ми нікого не здивуємо, відзначивши, що, виступаючи на меншій сцені, але з такою самою грізною зброєю, Кальвін дав буржуазії шістнадцятого сторіччя те саме, що Маркс дав пролетаріатові в дев'ятнадцятому сторіччі: адже доктрина Напередвизначеності задовольнила те саме прагнення бути певними, що Сили Всесвіту виступають на боці Обраних, яке в іншу історичну епоху знайшло собі поживу в Історичному Матеріалізмі. Він... навчив їх почувати себе Обраним Народом, переконав їх, що їм судилася велика доля у планах, накреслених Провидінням, і вселив їм упевненість, що вони виконають своє призначення»².

Історичною сполучною ланкою між кальвінізмом шістнадцятого сторіччя та комунізмом двадцятого сторіччя став лібералізм дев'ятнадцятого сторіччя.

«На той час детермінізм був дуже в моді: зрештою, а чому це ми маємо вважати детермінізм гнітючим забобоном? Адже закон, чиєї дії ми не можемо уникнути,— це благословенний Закон Поступу, «того поліпшення, яке можна об'єктивно виміряти методами статистики». Ми маємо тільки дякувати своїм зорям за те, що вони помістили нас у таке середовище, й енергійно здійснювати курс розвитку, який велить нам здійснювати Природа, й чинити опір усьому нечестивому і шкідливому. Ось так утвердився забобон Поступу. А щоб перетворитися на всенародну релігію, забобоніві треба лише поневолити філософію. Забобоніві Поступу пощастило надзвичайно, він зумів поневолити принаймні три філософії — філософію Гегеля, філософію Конта

¹ Tawney R. H. Religion and the Rise of Capitalism, p. 129.

² Op. cit., p. 112.

і філософію Дарвіна. Найдивовижніше те, що жодна з цих філософій не настроєна прихильно до вірування, на підтримку якого її було використано»¹.

То чи можемо ми зробити висновок, що прийняття детерміністської філософії само по собі заохочує до впевнених і успішних дій? Ні, не можемо. Бо ті, хто вірує в напередвизначеність, — а ця віра начебто справді стимулює їх і покріплює, — вочевидь усі перебувають у полоні сміливого припущення, що їхня власна воля збігається з волею Божою, або із законом Природи, або з веліннями Необхідності, а тому має здійснитися а ргіогі. Кальвіністський Єгова — це Бог, який підтримує Своїх Обраних; марксистська Історична Необхідність — це об'єктивна сила, що приводить до Диктатури Пролетаріату. Таке припущення наділяє вірою в перемогу, а така віра, як навчає нас воєнна наука, — це джерело сили духу, яка й допомагає нам досягати результату, передбаченого заздалегідь. «Possunt quia posse videntur»² («вони можуть, тому що вірять у те, що можуть») — саме цей девіз забезпечив успіх команди, яка здобула перемогу в останніх вергілієвих змаганнях. Одне слово, Необхідність може виступати в ролі могутнього союзника, якщо її за такого вважають; але таке припущення, звичайно, є актом ὑβρις (тобто цілковитої втрати ментальної і духовної рівноваги), що неминуче має накликати на себе власне спростування невблаганною логікою подій. Упевненість у перемозі в кінцевому підсумку принесла Голіафові погибель, коли довга низка успішних поєдинків урвалася і закінчилася на його двобої з Давидом. Марксистки живуть цією впевненістю вже майже сто років, а кальвіністи — близько чотирьох століть, і їхні бульки ще не лопнули; але мусульмани, які перейнялися такою самою гордою і нічим не обгрунтованою впевненістю близько тринадцяти сторіч тому і, надихаючись нею, здійснили не менш славні подвиги у своїй ранній історії, мали досить часу, щоб спізнати і гірші дні; і слабкість їхньої реакції на недавні випробування доводить, що за скрутних обставин детермінізм настільки ж підриває дух, наскільки він його стимулює тоді, коли має змогу дати на той чи той виклик ефективну відповідь. Розчарований прихильник напередвизначеності, навчений гірким досвідом, що його Бог не завжди на його боці, неминуче доходить гнітючого висновку, що він і його братове-гомункулюси

Ми зібрання ляльок. Нас крутить як хотя
Небесний витівник. На килимку життя
Ми витанцьовуєм (це правда, а не казка) —
І потім падаєм у ящик небуття³.

Якщо почуття безпорадності в потоці життя — це почуття завжди пасивне, то воно має свою протилежність і антитезу в почутті

¹ Inge W. R. The Idea of Progress, pp. 8—9.

² Вергілій. Енеїда. Кн. V, 231.

³ Fitzgerald E. Rubá'iyat of Omar Khayyám (fourth edition), LXIX*.

* Подано в перекладі Василя Мисика.

гріха, що є альтернативною реакцією на ідентичне усвідомлення духовної поразки. І за своєю суттю, і за своїм змістом почуття гріха і почуття безпорадності перед життям становлять різкий контраст; бо якщо почуття безпорадності перед життям діє мов наркотик, що наповнює душу зрадливим бажанням примиритися зі злом, яке нібито зосереджене зовні, поза межами контролю з боку жертви, то почуття гріха діє як стимул, запевняючи грішника, що зло слід шукати не в зовнішньому світі, а всередині самого себе, і через те воно підвладне його волі — аби тільки він захотів чинити згідно з Божим промислом і сподобитися Божої благодаті. Саме в цьому і полягає різниця між глибокою депресією, яка іноді опановує християнина, і активною вірою, яка допомагає «пересунути гори».

Але існує своєрідна «нічийна територія», де обидва настрої перетинаються, що передбачено і в індській концепції *карми*. Бо хоча, з одного боку, *карма*, як і «первородний гріх», уявляється духовною спадщиною, якої душа не може ні відкинути, ні позбутися, але в кожен даний момент тягар *карми* може бути побільшений або зменшений умисними й добровільними діями індивіда, в чиєму тілі на той час перебуває душа. Такий самий перехід від переможеного Гріха до непереможної Доли можна здійснити по християнській дорозі життя; бо християнській душі надається нагода очиститися від бруду первородного гріха, який вона дістала у спадщину від Адама, шукаючи і знаходячи благодать Божу, що її можна добути лише як винагороду за докладені людські зусилля.

Пробудження почуття гріха можна виявити також у розвитку давньоєгипетських уявлень про життя, яке настає після смерті, під час єгипетської доби лихоліття, але класичний приклад такої ситуації ми знаходимо в духовному досвіді пророків Ізраїля та Юдеї в сірійські часи лихоліття. Коли ці пророки відкривали свої істини і намагалися передати своє одкровення людям, суспільство, з чийого лона вони вийшли і до якого зверталися, лежало, зранене і безпорадне, в пазурах у ассірійського тигра. Для душ, чий суспільний організм перебував у такому жакливому становищі, було великим духовним подвигом відкинути нібито очевидне пояснення своїх нещастя через дію неподоланних зовнішніх матеріальних сил і вгадати, що попри зовнішню видимість саме їхні гріхи стали причиною їхніх поневірянь, а отже майбутнє визволення — у їхніх власних руках.

Цю спасенну істину, відкриту сірійським суспільством у процесі власних випробувань, у часи власного занепаду й розпаду, успадкували пророки Ізраїля, а потім вона перебралася в християнську одіж і пішла в усі кінці еллінського світу, поширена зусиллями сірійського крила еллінського внутрішнього пролетаріату. Без цієї науки, запозиченої з чужоземного джерела завдяки тому, що вона була вже засвоєна сірійськими душами, вихованими на цілком нееллінському світогляді, еллінське суспільство могло б ніколи не спорудити духовну будівлю, суперечну самим основам його етосу.

Проте еллінам було б ще важче прихилитися душами до цього сирійського відкриття, якби вони самі від певного часу не просувалися в тому самому напрямі.

Адже почуття гріховності, як то легко з'ясувати, пробудилося в духовній історії еллінізму за багато сторіч до того, як еллінський струмок злився із сирійським потоком в одну річку християнства.

Якщо ми правильно витлумачили походження, природу і суть орфізму, то він підтверджує, що задовго до того, як еллінська цивілізація стала хилитися до занепаду, принаймні кілька еллінських душ гостро усвідомили наявність духовної порожнечі у своєму культурному спадку і здійснили *надпотужний ривок* (tour de force), штучно винайшовши «релігію вищого порядку», якої не зуміла їм передати материнська мінойська цивілізація. В усякому разі, очевидно, що уже в першому поколінні після надлому в 431 р. до Р.Х. духовні надбання орфізму використовували — хоч і не завжди на користь — для втішання душ, які вже усвідомили свою гріховність і прагнули, хоча й сліпо, знайти шлях до спокути. На підтвердження цього ми наведемо слова Платона, які міг би написати й Лютер:

«Є в нас ворожбити та вішуні, які приходять до багатих людей і розповідають їм усілякі небиліці, нібито вони, оті шахраї, мають силу, яку дістали від Богів жертвоприношеннями та заклинаннями, відпускати людям гріхи, що дісталися тим або внаслідок особистих учинків, або у спадщину від предків. З цією метою ті дурисвіті влаштовують усілякі обряди та церемонії. Витворяючи свої фокуси, вони керуються настановами з книг (Мусея або Орфея); і вони переконують навіть правителів держави, а не тільки приватних осіб, що звільнитися та очиститися від гріхів можна офірами та церемоніями, схожими на дитячі ігрища. Крім того, вони твердять, що ці «ритуали» (так вони їх називають) годяться не лише для людей живих, а й для мертвих. Ритуали нібито звільняють нас від мук загробного життя, а кожного, хто нехтує приносити відповідні жертви, чекає жахлива доля»¹.

Цей перший проблиск тубільного почуття гріха в душах еллінської панівної меншості виглядає досить-таки непривабливо й нічого доброго не обіцяє. Але через чотири століття ми натрапляємо на вияв тубільного еллінського почуття гріховності, що очистилося до невпізнання у вогні страждань; бо в голосі еллінської панівної меншості в добу Августа, що пролунав у поезії Вергілія, ми чуємо майже християнську ноту. Відомі рядки наприкінці Першої георгіки — це молитва з проханням звільнити душу від болісного почуття безпорадності перед життям, і вона виливається у формі сповіді у гріхах. Більше того, хоча гріх, від якого поет благає Небо звільнити його, є номінально «первородним гріхом», успадкованим від легендарного троянського предка, вся художня сила тих рядків дає читачеві зрозуміти, що це чиста алегорія і що гріх, насправді спокутуваний римлянами в добу Вергілія, був гріхом, який вони самі

¹ Plato. Republic, 364B — 365A.

ж таки творили протягом двох сторічч неподобного життя, що ним вони жили по війні з Ганнібалом.

Протягом сторіччя після того, як Вергілій створив свою поему, дух, що ним дихають згадані вище рядки, опанував увесь верхній прошарок еллінського суспільства, ще майже не заторкнутий впливом християнства. В ретроспективному плані нам стає очевидно, що покоління Сенеки, Плутарха, Епіктета та Марка Аврелія мимоволі готували свої душі для світла, яке вже струменіло з пролетарського джерела, тобто звідти, звідки ті витончені еллінські інтелектуали ніколи не ждали нічого путящого. І підготовка душ, про яку ми згадали вище, і — на прикладі конкретного випадку — погордливе затуляння від пролетарського світла проникливо і влучно описані в «Клеоні» Роберта Браунінга, де подано глибокий аналіз людського характеру. Вивчення історії привело Клеона, вигаданого філософа еллінської панівної меншості в першому сторіччі християнської ери, в душевний стан, що його він описує як «глибоке розчарування». А проте, коли йому пропонують, щоб він звернувся з тими проблемами, яких, за його ж таки зізнанням, він сам нездатний розв'язати, до «такого собі Павла», його аристократичне самолюбство повстає.

Невже ти думаєш, що варвар, що єврей,
Що той Павло, обрізаний і темний,
Розкриє таємницю, нам незнану?¹

Еллінське і сірійське суспільства, безперечно, не єдині цивілізації, в яких пробудилося почуття гріховності внаслідок шоку, пережитого, коли стала обвалюватися стара суспільна структура. Ми не станемо складати повний список таких суспільств, але на завершення спробуймо з'ясувати, чи слід додати до них наше власне суспільство.

Почуття гріха, безперечно, належить до почуттів, добре відомих нашому західному гомункулусу. Знайомство з ним, по суті, було накинута йому силоміць — адже почуття гріха є головною характеристикою «релігії вищого порядку», яка дісталася нам у спадщину. Цей насильницький характер згаданого почуття спричинився до того, що в західної людини розвинулася якщо не зневага, то стійка відроза до нього; і контраст між таким настроєм сучасного західного світу і протилежним настроєм світу еллінського показує, що людській вдачі притаманне внутрішнє почуття протесту. Еллінське суспільство, яке на початку свого існування дістало в спадщину вбогу й недорозвинену релігію варварського пантеону, згодом, либонь, усвідомило свою духовну злиденність і спробувало заповнити порожнечу, винайшовши орфізм — «релігію вищого порядку» того типу, що їх деякі інші цивілізації успадкували від своїх поперед-

¹ Придатність Браунінгового вигаданого поета Клеона для ілюстрації міркувань, викладених у цьому параграфі, не знецінюється тим фактом, що теологічна проблема, яку поставив цар Прот перед Клеоном, стосувалася не почуття гріха, а безсмертя душі.

ниць; і характер орфічного ритуалу та вчення засвідчує, що почуття гріховності було тим стлумленим релігійним почуттям, якому елліни шостого сторіччя до християнської ери хотіли дати нормальний вихід у першу чергу. У протилежність еллінському наше західне суспільство — це одна з тих щедро обдарованих цивілізацій, які розвивалися під егідою «релігії вищого порядку» і в оболонці вселенської церкви; і мабуть, лише тому, що західна людина завжди могла вважати себе християнином за правом свого народження, вона так часто відчувала спокусу відректися від цієї релігії. Скажімо, культ еллінізму, що став таким потужним і в багатьох аспектах таким плідним складником нашої західної секулярної культури від часів італійського Відродження, почасти живився і підтримувався загальноприйнятим уявленням про еллінізм як про спосіб життя, який щасливо поєднує в собі всі наші сучасні західні переваги та надбання з внутрішньо притаманною йому свободою від того почуття людської гріховності, від якого сучасна західна людина так уперто намагається очистити свій християнський духовний спадок. І не випадково, що чимало найсучасніших течій у протестантстві, зберігши поняття Раю, спокійнісінько розпрощалося з поняттям Пекла і залишило поняття Диявола сатирикам та авторам комедій.

Сьогодні культ фізичної науки майже витіснив із нашого життя культ еллінізму, але це не поліпшило перспектив на відродження почуття гріха. Наші соціальні реформатори та філантропи вельми схильні розглядати гріхи бідняків як лихо, спричинене зовнішніми обставинами, — «чого можна сподіватися від людини, народженої в убогих нетрищах?» А наші психоаналітики з не меншою готовністю дивляться на гріхи своїх пацієнтів як на лихо, спричинене внутрішніми причинами, психокомплексами та невротами — тобто гріх ототожнюють із захворюванням. У цьому напрямі думки їх випередили філософи з «Едін» Самюеля Батлера, де, як читаєч, можливо, пам'ятає, бідолашний містер Нознібор мусив послати по сімейного «випрямляча» (себто лікаря), бо раптово захворів на гостру форму марнотратства.

Чи сучасна західна людина покається і схаменеться, перш ніж її *ἄβρσις* (виклична поведінка) знайде своє логічне завершення в *ἀτῆ* (духовній і психічній катастрофі)? Відповісти на це запитання поки що важко, і ми можемо тільки стривожено вдивлятися в ландшафт нашого сучасного духовного життя в пошуках симптомів, які дали б нам підстави сподіватися, що ми відроджуємо в собі духовну спроможність, яку так старанно і так уперто намагалися пригнітити.

§ 5. ВІДЧУТТЯ ЗАГАЛЬНОГО ПЕРЕМІШУВАННЯ

А) ВУЛЬГАРНІСТЬ І ВАРВАРСТВО В МАНЕРАХ І ЗВИЧАЯХ

Відчуття загального перемішування — це пасивна заміна того відчуття стилю, яке розвивається разом із розвитком цивілізації. Цей духовний стан знаходить собі вихід у акті капітуляції перед плавильним котлом; причому в процесі суспільного розпаду цей настрій проявляється в усіх сферах соціального життя: в релігії, в літературі, в мові, в мистецтві, а також у ширшій і менш чітко означеній царині «манер та звичаїв». Для нас буде зручніше розпочати дослідження саме на цьому останньому терені.

В пошуках відповідного матеріалу, необхідного для прояснення даної проблеми, ми, либонь, звернемо свій погляд із найбільшою надією на внутрішній пролетаріат, бо ми вже мали не одну нагоду відзначити, що найзагальнішою й найхарактернішою бідою внутрішніх пролетаріатів є болісна втрата власного коріння; і є всі підстави сподіватися, що така жаклива практика соціального викорінення більшою мірою, ніж будь-який інший процес, має пробуджувати відчуття загального перемішування в душах людей, приневолених терпіти це лихо. Проте таке апріорне припущення не підтверджується фактами; бо в переважній більшості випадків випробування, якому піддають внутрішній пролетаріат, досягає саме того оптимального ступеня суворості, коли воно діє як стимул, і ми бачимо, що позбавлений коріння і батьківщини поневолений люд, з якого складається внутрішній пролетаріат, не тільки міцно тримається за рештки своєї соціальної спадщини, а й по суті передає свої надбання панівній меншості, котра а рїогї начебто повинна була б нав'язати свою культурну модель збіговиську безпритульних волоцюг, що їх вона зловила у свої тенета і накинула їм своє ярмо.

Ще дивовижніше бачити — а ми це знову ж таки бачимо, — що панівна меншість виявляється не менше схильною підпадати під вплив і зовнішнього пролетаріату, хоча ці дикі збройні ватаги відокремлені від панівної меншості військовим кордоном, а їхня варварська соціальна спадщина, як то видається очевидним, не може мати ані того чару, ані престижу, що прилипають навіть до зношеного лахміття тих високорозвинених цивілізацій, чиїми спадкоємцями виступають принаймні окремі підневільні представники внутрішнього пролетаріату.

Одначе ми мусимо констатувати як незаперечний факт, що з трьох частин, на які має тенденцію розколюватися суспільство в процесі свого розпаду, саме панівна меншість із найбільшою готовністю піддається почуттю загального перемішування, і внаслідок такої пролетаризації панівної меншості зникає та лінія розколу в суспільному організмі, яка непомірно вказує на феномен суспільного занепаду. Панівна меншість кінець кінцем спокутує свої

гріхи, закриваючи пролом, нею ж таки утворений, і розчиняючись у своїх пролетаріатах.

Перш ніж ми спробуємо дослідити процес подібної пролетаризації по двох паралельних лініях — вульгаризації в контакті із внутрішнім пролетаріатом і варваризації внаслідок контактів із пролетаріатом зовнішнім, — буде доцільно розглянути кілька фактів, що свідчать про сприйнятливість будівничих імперій, оскільки ця риса їхньої вдачі багато чого може прояснити в наступному викладі.

Світові держави, засновані цими будівничими, виникли здебільшого внаслідок мілітарних завоювань, і тому ми насамперед пошукаємо прикладів їхньої сприйнятливості в плані військової техніки. Так, римляни, за свідченням Полібія, відмовилися від власної кавалерійської упряжі і запозичили її в греків, яких на той час вони завойовували. Фіванські засновники Нового Царства в Єгипті запозичили у свого переможеного супротивника, колишніх кочовиків-гіксосів — військову колісницю. Коли турки-османи брали гору в битвах із арміями Заходу, вони взяли на озброєння винайдену там вогнепальну зброю, а коли в цій самій довготривалій війні хвиля покотилася у зворотному напрямку, західний світ перейняв від турків їхню найпотужнішу зброю — дисципліновану, навчену і досконало вимуштрувану професійну піхоту.

Але такі запозичення не обмежуються військовою сферою. Геродот відзначає, що хоча перси і проголошували себе в усьому крацими за своїх сусідів, а проте запозичили від мідійців цивільну одягу, а від греків — чимало всіляких заморських забав, у тім числі й «протиприродний спосіб кохання»; так, «Старий Олігарх», автор псевдоксенофтової «Афінської політії», гостро критикуючи Афіни п'ятого сторіччя дохристиянської ери, зауважує, що його співвітчизники, будучи господарями на морі, внаслідок цього запозичують значно більше огидних чужоземних звичаїв, аніж жителі менш підприємливих грецьких міст. А зараз погляньмо на нас самих: куріння тютюну має нагадувати нам про винищення червоношкірих аборигенів Північної Америки, звичай пити каву та чай, грати в поло, носити піжаму і ходити до турецької лазні — про ті часи, коли ділові люди з франкських земель стали обіймати службові посади в оттоманському Кайзар-і-Румі та в могольському Кайзар-і-Хінді, а джазова музика, якою ми нині так захоплюємося, переносить нас у ті часи, коли європейські кораблі перевозили африканських негрів-рабів через Атлантичний океан до Америки тяжко гарувати на плантаціях, що утворилися на місці мисливських угідь, які колись належали винищеним племенам червоношкірих індіанців.

Після цього попереднього розгляду кількох відомих прикладів, що свідчать про сприйнятливість панівної меншості в суспільстві, яке увійшло в процес розпаду, ми продовжимо наше дослідження, проаналізувавши спершу вульгаризацію панівної меншості в процесі її мирних стосунків із внутрішнім пролетаріатом, що фізично цілком від неї залежить, а потім перейдемо до вивчення варваризації па-

нівної меншості через військові сутички із зовнішнім пролетаріатом, який не визнає над собою нічийого панування.

Взаємини панівної меншості з внутрішнім пролетаріатом носять мирний характер у тому розумінні, що пролетарів уже підкорено, а перші близькі контакти між правителями і підданими найчастіше виникають тоді, коли будівничі імперії набирають пролетарських рекрутів у свої гарнізони та регулярні армії. Так, історія регулярно-го війська Римської імперії є історією дедалі більшого розбавлення, яке почалося майже відразу після перетворення римської армії з аматорських загонів, що набиралися для кожного конкретного випадку, на добровольчу професійну військову потугу, створену згідно з указом Августа. Упродовж кількох сторіч армія, що на початку формувалася виключно з представників панівної меншості, стала набиратися майже повністю з рядів внутрішнього пролетаріату, а у своїй завершальній фазі — і з варварських племен зовнішнього пролетаріату. Історія римської армії повторилася, з незначними відмінностями в деталях, у історії армії далекосхідної світової держави, відновленої маньчжурськими будівничими імперії в сімнадцятому сторіччі християнської ери, і в історії арабських регулярних збройних сил у халіфатах Омейядів та Аббасидів.

Якщо ми тепер спробуємо оцінити роль військового побратимства в поваленні бар'єру між панівною меншиною і внутрішнім пролетаріатом, ми виявимо, як і слід було сподіватися, що цей фактор найбільше важив у тих випадках, коли панівну меншість представляли будівничі імперії, що прийшли з прикордонної смуги, причому з тієї її частини, яка лежить по той бік кордону, — тобто завойовники варварського походження. Бо варвар-завойовник ще в більшій мірі, аніж житель прикордонних областей, сприйнятливий до життєвих вигод, які він виявляє в культурі підкореного народу. Такі наслідки військового побратимства, наприклад, ми спостерігаємо у взаєминах між маньчурами та їхніми китайськими підданими. Маньчури майже повністю асимілювалися з китайцями, і таку саму тенденцію перетворення де-юре сегрегації на де-факто симбіоз можна виявити в історії примітивних арабських завойовників Південно-Західної Азії, які несвідомо відновили сирійську світову державу, що спочатку була прибрала форми Імперії Ахеменідів, якій, проте, судилося коротке життя.

Звернувшись до історії панівних меншостей, що утворилися — як і утворюються панівні меншості за нормальних обставин — всередині зараженого процесом розпаду суспільства, ми й тут не зможемо проігнорувати військовий фактор, але виявимо, що за таких обставин побратимство по зброї відступає в тінь і на чільне місце виходить ділове партнерство. Уже згадуваний нами «Старий Олігарх» писав, що в таласократичних Афінах рабів чужоземного походження було годі відрізнити на вулицях від місцевих городян з нижчих класів. У останні дні Римської республіки управління маєтками римської аристократії з їхнім величезним персоналом та складною організацією перейшло в руки найздібніших вільновідпущеників

господаря, тобто його недавніх рабів; а коли Цезареве господарство фактично увійшло в партнерство із Сенатом та народом у управлінні римською світовою державою, відпущені Цезарем на волю раби стали міністрами. В ранній Римській імперії недавні раби імператора зосереджували у своїх руках владу, не меншу, аніж та, яку мали «навчені раби» оттоманського султана, а слід відзначити, що навіть найвища в тій державі урядова посада великого візира завжди діставалася рабові монарха.

В усіх випадках симбіозу між панівною меншістю і внутрішнім пролетаріатом у дію вступають обидві сторони, і кожна з них посувається в напрямку асиміляції обох класів. На поверхні «манер і звичаїв» внутрішній пролетаріат рухається в напрямку визволення, а панівна меншість — у напрямку вульгаризації. Обидва рухи доповнюють один одного і обидва відбуваються водночас; але якщо в ранній фазі цього взаємного руху більше впадає у вічі визволення пролетаріату, то в останніх розділах нашу увагу привертає передусім вульгаризація панівної меншості. За класичний приклад можна вважати вульгаризацію римського правлячого класу в так звану Срібну Добу. То була огидна трагедія, і її блискуче відтворено — чи радше скарикуризовано — в латинській літературі, яка й далі зберігала свій геній у жанрі сатири, хоча в усіх інших жанрах давно втратила всяку привабливість. Поступ римської розпущеності можна простежити в серії картин Хогарта, на кожній з яких центральною постаттю виступає не просто аристократ, а імператор: Калігула, Нерон, Коммод і Каракалла.

Про останнього ми читаємо в Гіббона:

«Поведінка Каракалли була погордлива і сповнена пихи; але перед військом він забував про свій високий ранг, заохочував воїнів до грубої фамільярності і, нехтуючи високе покликання воєначальника, намагався наслідувати в одязі та в манерах простого солдата».

Звичка Каракалли вдавати з себе «пролетаря» була менш сенсаційною і менш патологічною, аніж виступи Нерона на музично-драматичній сцені або Коммода на арені цирку з гладіаторських боїв, але вона, мабуть, мала більшу вагу як соціологічний симптом. Еллінська панівна меншість, яка досягла останньої стадії в запереченні своєї соціальної спадщини, була гідно представлена постаттю імператора, який утікав до пролетарської казарменої свободи від свободи Академії або свободи Стої, що видавалися йому нестерпними лише тому, що вони, як він знав, належали йому за правом народження. Десь у той самий час, напередодні наступного етапу глибокого занепаду еллінського суспільства після короткочасного августіанського пожвавлення, відносні об'єми, сили та швидкості двох супротивних потоків впливу, що струменіли відповідно від панівної меншості й від внутрішнього пролетаріату, змінилися на користь пролетарського потоку до такого ступеня, що сучасний спостерігач може й не збагнути, бачив він два різні потоки чи один потік, який у певний момент просто змінив напрям руху на протилежний.

Якщо тепер ми звернемо свій погляд на далекосхідний світ, ми побачимо, як перший розділ нашої історії пролетаризації римського правлячого класу відтворюється в наші дні. Цей процес проілюстровано в наступному уривку, що вийшов з-під пера нині живого західного вченого, котрий показує нам, як боротьба за визволення відступає перед плином у напрямі пролетаризації одного людського покоління, яке відокремлює маньчжуризованого китайського батька від його пролетаризованого сина:

«Було... можливим у Маньчжурії, що китасць, народжений у Китаї, перетворювався за одне своє життя в достеменного «маньчжура». Такий приклад я бачив на власні очі, коли познайомився з одним китайським військовим офіцером і його старим батьком. Батько, народжений у Хенані, перебрався до Маньчжурії ще замолоду, побував у найглухіших закутках трьох провінцій і зрештою оселився в Ціцкарі. Одного дня я спитав у сина: «Чому ти, народившись тут, у Ціцкарі, розмовляєш, як і більшість китайців, що живуть у Маньчжурії, тоді як твій батько, народжений у Хенані, має не тільки мову, а й манери і навіть поведінку старомодного маньчжура, що все своє життя прожив у Маньчжурії?» Він засміявся й відповів: «В часи батькової молодості було неможливо для *мін-джена* («простого китайця», «чоловіка цивільного, з простолюду») вибитися в люди в північних районах. Маньчжури панували над усім... Та коли я ріс, то вже не було сенсу прикидатися «великим паном», і тому я став таким, як усі молоді люди моєї генерації». Ось історія, яка ілюструє сьгоднішні процеси і ті, що відбувалися в минулому теж. Бо сьогодні молоді маньчжури з Маньчжурії вже майже нічим не відрізняються від народжених у Маньчжурії китайців»¹.

Але в 1946 р. по Р.Х. англієць не мав потреби ані читати Гіббона, ані купувати квитка на транссибірський експрес, щоб ознайомитися з процесом пролетаризації; він міг спостерігати його у себе вдома. В кінотеатрі він мав нагоду зустріти представників усіх класів, що діставали однакову втіху від фільмів, виготовлених за таким рецептом, щоб догодити смакам пролетарської більшості, а в клубі він би виявив, що правила не забороняють бувати там газетярів із жовтої преси. Якби сьгоднішній Ювенал був зразковим сім'янином, він міг би знаходити прототипи для героїв своїх сатир, не виходячи з дому. Він мав би лише відкрити вуха (а це було б йому куди легше, ніж затулити їх) на джаз або естраду — на все, що його діти слухають по радіо. А коли, по закінченню вакацій, його сини підуть до своєї закритої приватної школи — інституції, чия соціальна винятковість завжди викликала відразу в демократів, — нехай він не забуде показати йому в гурті своїх односумів найперших чепурунів. Якщо під час цього огляду наш дивакуватий батько родини добре роздивиться джэнджуристого юного Коммода, він неодмінно зауважить, що фетровий капелюх на його голові пролетарському зсунутий набакир, начебто недбало накинутий на

¹ Lattimore O. Manchuria, Cradle of conflict (1932), pp. 62—63.

шию строкатий шарф насправді ретельно припасований, щоб повністю затулити обов'язковий білий комірець сорочки. Саме в такій компанії можна знайти очевидне підтвердження того факту, що пролетарський стиль нині в моді. Й оскільки одна травинка вже казатує, звідки вітер віє, дрібнички, цікаві для сатирика, можуть стати мливом і для важких жорен історика.

Коротко розглянувши процес вульгаризації панівної меншості через її мирні взаємини з внутрішнім пролетаріатом, перейдімо тепер до вивчення паралельного процесу її варваризації, що відбувається внаслідок воєнних сутичок із зовнішнім пролетаріатом, по той бік державних кордонів. Ми виявимо, що сюжет обох цих п'єс побудований приблизно за однією схемою. Мізансценою в другій з них виступає мінливий військовий кордон — *limes* світової держави, і коли підіймається завіса, ми бачимо по один його бік панівну меншість, а по другий — зовнішній пролетаріат; і розділяє їх не тільки лінія кордону, а й почуття відчуженості та ворожнечі. З розвитком дії відчуженість переходить у досить близькі взаємини, які, проте, не приносять миру. Війна триває, і чим ближче до фіналу, тим більших успіхів домагаються варвари, аж поки, нарешті, вони проривають кордон і захоплюють територію, яку раніше захищала залага панівної меншості.

У першому акті варвар приходить у світ панівної меншості в послідовних ролях полоненого і солдата-найманця, й у обох цих випадках він поводить як більш або менш слухняний учень. У другому акті він вторгається як загарбник, непроханий і небажаний, і зрештою оселяється там як колоніст або завойовник. Таким чином між першою і другою діями вистави, яку ми дивимось, військова перевага переходить до варварів, і цей несподіваний перехід царства, влади і слави від панівної меншості під варварські знамена справляє глибокий вплив на світогляд панівної меншості. Вона намагається тепер зміцнити своє мілітарне та політичне становище, яке швидко погіршується, все більше і більше наслідуючи варварів; а наслідування — це, безперечно, найочевидніша форма лестощів.

Намітивши таким чином сюжет нашої п'єси, ми знову повернемося до її початку й подивимось, як варвар уперше виходить на сцену в ролі учня панівної меншості; побачимо, як панівна меншість починає засвоювати «тубільні» риси; зловимо поглядом ту швидкоплинну мить, коли обидва супротивники, перебрані в позичений один у одного плюмаж, прибирають чудернацької абстрактно-гротескової схожості — як ото грифон скидається на химеру; і нарешті, ми дістанемо нагоду побачити, як колишня панівна меншість утратить останні ознаки своєї первісної форми і зустрінеться з варваром-тріумфатором на дні нічим не розбавленого варварства.

До нашого списку варварських воєначальників, що розпочали свій шлях до слави як полонені або заручники в руках «цивілізованої» держави, входять чимало знаменитих імен. Теодоріх відбув свою науку як заручник при Константинопольському дворі Східної Римської імперії, а Скандербег — при оттоманському дворі в Адріанополі. Філіпп Македонський навчився мистецтва війни та миру

у Фівах Епамінонда, а марокканський вождь Абд-аль-Керім, який знищив іспанський експедиційний корпус біля Анваля в 1921 р., а через чотири роки потряс французьку колоніальну владу в Марокко до самих підвалин, відбув одинадцятимісячний курс «навчання» в іспанській в'язниці в Мелільї.

Список варварів, котрі «прийшли» й «побачили» як найманці, перш ніж повернутися в ролі завойовників,— вельми довгий. Тевтонські та арабські завойовники римських провінцій у п'ятому-сьомому сторіччях християнської ери були нащадками багатьох генерацій тевтонів та арабів, які служили в збройних силах Римської імперії. Тюркські охоронці халіфів Аббасидської династії в дев'ятому сторіччі християнської ери підготували дорогу для тюрків-розбишак, які покраяли халіфат у одинадцятому сторіччі на кілька держав-наступниць. Принагідно можна навести й інші приклади, і наш список був би багато довший, якби історичні свідчення про ті часи, коли цивілізації борсалися в передсмертній агонії, були не такими фрагментарними, якими вони до нас дійшли. Але можна принаймні припустити, що морські варвари-пірати, які чинили постійні наскоки на околиці Мінойської таласократії і близько 1400 р. до Р.Х. захопили і зруйнували Кносс, спершу відбули науку в Міноса, і лише потому надумали завоювати його царство, а легенда розповідає, що Вортігерн, британський король Кенту, наймав на військову службу саксів, перш ніж його скинули з трону оті напасники, про яких історія майже нічого не знає, крім того, що звали їх Генгіст і Горса.

Ми можемо виявити також кілька прикладів, у яких варвар-найманець прогавив свою «історичну місію». Так, Східна Римська імперія могла б стати жертвою своєї варязької гвардії, якби цю державу не пошматували норманни та сельджуки, не покраяли на клапті французи та венеціанці, а наприкінці не проковтнули повністю турки-османи. Й Оттоманська імперія, у свою чергу, безперечно, була б поділена між боснійськими та албанськими найманцями, які вже почали утверджувати свою гегемонію над провінційними пашами і навіть над самою Високою Портою на зламі вісімнадцятого та дев'ятнадцятого сторіч християнської ери, коли б слідом за албанськими воїнами не прийшли «франки» з діловою тямкою й не привели оттоманську історію до несподіваного фіналу, затопивши Левант західними політичними ідеями та манчестерськими товарами. Найманці-оски, які відкрили справжній ринок, продаючи свої послуги грецьким містам-держavam у Кампанії, у Великій Греції та на Сіцилії, взяли собі за звичай позбуватися, а то й знищувати своїх грецьких роботодавців щоразу, як траплялася така нагода, і немає жодного сумніву, що вони гралися б у цю гру, аж поки на захід від протоки Отранто не залишилося б жодної грецької громади, якби римляни в критичний момент не вдарили на осків із тилу й не захопили б їхні предківські землі.

Ці приклади свідчать, що, оцінюючи сучасне становище, ми теж не можемо з певністю знати, чи найманці перетворюються на мароде-

рів, чи їхні наміри будуть знищені в самому зародку, як у випадку осків та албанців, чи здійсняться, як здійснилися наміри тевтонів і тюрків. Сучасний індус навряд чи може з певністю вгадати, яку роль у майбутній долі Індії відіграють оті варвари — що зберігають войовничу незалежність у своїх твердинях, недосяжних для адміністрації індійського уряду, — з яких у 1930 році було набрано не менш як сьому частину індійської регулярної армії. Чи найманці-гуркхи та нападники-пуштуни залишать у історії пам'ять про себе як про батьків та дідів тих варварів-завойовників, які згодом вторгнуться на рівнини Індостану й пошматують Британську Індію на кілька окремих держав-наступниць?

В цьому випадку ми ще не знайомі з другою дією п'єси.

Щоб дослідити, як розвивається драма в цій фазі, ми маємо повернутися до історії взаємин між еллінською світовою державою та європейськими варварами за північними кордонами Римської імперії. На тому історичному етапі ми зможемо простежити від початку і до самого кінця паралельні процеси, внаслідок яких панівна меншість опускається на рівень варварства, а варвари домагаються успіхів її коштом.

Вистава починається в приязній атмосфері активного взаємного інтересу.

«Імперія була не тільки об'єктом ненависті для варварів. Дуже часто вони прагнули найнятися до неї на службу, а багато з їхніх вождів — таких, як Аларіх або Атавульф — не мали омріяної мети, ніж опинитися на вищих командних посадах у римській армії. З другого боку, римляни виявляли не меншу готовність використовувати у своїх війнах варварські збройні ватаги»¹.

Як нам здається, десь близько середини четвертого сторіччя християнської ери германці, що служили в римській армії, стали зберігати за собою свої тубільні імена. Ця досить раптова переміна в правилах етикету вказує на те, що в душах варварського персоналу, який раніше мріяв стати римлянами без жодних застережень, тепер стали пробуджуватися самосвідомість і самолюбство. І цікаво, що наполегливість, з якою варвари почали обстоювати свою культурну індивідуальність, не викликала з боку римлян якоїсь демонстрації своєї винятковості. Навпаки, саме в той час варварів, котрі перебували на римській службі, стали призначати на посаду консулів — тобто найвищу серед тих, які мав у своєму розпорядженні імператор.

Тоді як варвари в такий спосіб підіймалися все вище по щаблях римської соціальної драбини, самі римляни рухалися в протилежному напрямку. Наприклад, імператор Граціан (375—383 рр. по Р.Х.) запровадив у моду таку собі форму оберненого снобізму, що сприяла поширенню не вульгарних звичаїв, а чисто варварських, і спонукала його носити варварський одяг і брати участь у варварських ігрищах та розвагах. Через століття ми вже бачимо, як римляни

¹ Dill S. Society in the Last Century of the Western Empire, p. 291.

наймаються служити у варварських збройних ватагах, що були під командою незалежних вождів. Наприклад, у битві під Вуйе 507 р. по Р.Х., коли вестготи та франки воювали за панування над Галлією, у списку загиблих на боці вестготів ми знаходимо онука Сідонія Аполлінариса, який за свого покоління ще примудрявся жити життям освіченого літератора. Немає жодних свідчень про те, що на початку шостого сторіччя християнської ери нащадки римських провінціалів менш охоче йшли за тим чи тим фігуром по стежці війни, ніж тогочасні нащадки варварів, для яких упродовж століть військові ігрища були сенсом життя. Обидві сторони на той час опинилися на одному рівні варварства. Ми вже згадували, що в четвертому сторіччі варварські воєначальники, що перебували на римській службі, стали зберігати свої варварські імена. А уже в наступному сторіччі, в Галлії, ми спостерігаємо перші приклади зворотної тенденції — тобто бачимо, як люди, народжені чистокровними римлянами, почали брати собі германські імена, і наприкінці восьмого сторіччя така практика стала загальноновживаною. В часи Карла Великого кожен житель Галлії, незалежно від свого походження, носив германське ім'я.

Якщо паралельно з історією занепаду й загибелі Римської імперії ми розглянемо аналогічну їй історію варваризації давньокитайського світу, визначні дати якої випереджають римські дати десь на два століття, ми помітимо істотну різницю щодо описаного нами вище феномену. Засновники варварських держав — наступниць давньокитайської світової держави — дбайливо прикривали свою варварську голизу правильно утвореними китайськими іменами, і навряд чи буде безпідставною фантазією пов'язати цю різницю в досить-таки дріб'язковому звичаї з тим важливим фактом, що згодом давньокитайська світова держава відродилася в значно ефективнішій формі, ніж «привид» Римської імперії, оживлений Карлом Великим.

Перед тим як завершити своє дослідження варваризації панівних меншостей, зробимо коротку паузу, щоб поміркувати, чи бодай один із симптомів цього соціального явища можна виявити в нашому сучасному західному світі. В перший момент ми, можливо, схилимося до думки, що відповідь на наше запитання лежить на поверхні у зв'язку з тим фактом, що наше суспільство охопило своїми щупальцями цілий світ і не лишилося таких великих зовнішніх пролетаріатів, які могли б варваризувати нас. Але ми повинні згадати той досить несподіваний факт, що в Північній Америці, у самому осередді «Нового Світу» західного суспільства, живе велика і досить широко розселена людність англійського та низинно-шотландського походження з протестантською західнохристиянською спадщиною, яка була, поза всяким сумнівом, глибоко варваризована, коли перебралася жити в хащі аппалацьких лісів, відбувши попередній термін заслання в «кельтському поясі» Європи.

Варварський вплив американського кордону добре описав один американський історик — знавець цієї теми:

«В колонізації Америки ми маємо виділити два аспекти: як європейське життя проникало на континент і як Америка змінювала та розвивала це життя та як вона впливала на Європу. Наша рання історія — це вивчення європейських зародків, що проростали в американському середовищі... Кордон — це лінія якнайшвидшої і якнайефективнішої американізації. Дика місцевість формує колоніста. Вона зустрічає його європейцем у манері вдягатися, працювати, торгувати, подорожувати й мислити. Вона висаджує його з поїзда і пропонує йому мандрувати далі в довбаному човні. Вона скидає з нього убір цивілізації й одягає його в мисливську сорочку та взуває в мокасини. Вона оселяє його в рубленій хатині чероке та ірокезів і оточує його житло індіанським частоколом. Він навчається тут вирощувати індіанську кукурудзу і розпушувати ґрунт загостреною палицею; він вигукує бойовий клич і знімає з переможеного ворога скальп у ортодоксальній індіанській манері. Одне слово, спочатку середовище на кордоні підкоряє собі новоприбулого.. Та потроху він перетворює дику місцину; але в результаті одержує не стару Європу... Він одержує щось зовсім нове, і ця нова дійсність зветься Америкою»¹.

Якщо цей висновок правильний, то ми мусимо визнати, що принаймні в Америці частина нашої панівної меншості піддалася потужному впливові частини свого зовнішнього пролетаріату. У світлі цього американського чуда було б передчасно припустити, що духовна хвороба варварізації — це явище, яке наша сучасна панівна меншість може дозволити собі цілком обминути увагою. Імовірно, навіть підкорені й винищені зовнішні пролетаріати можуть помститися.

Б) ВУЛЬГАРНІСТЬ І ВАРВАРСТВО В МИСТЕЦТВІ

Якщо від загальної сфери звичаїв та манер ми перекинемося у спеціальну сферу мистецтва, ми виявимо, що й тут відчуття загального перемішування знаходить вияв у альтернативних формах вульгарності та варварства. В першій або в другій із цих форм мистецтво цивілізації, яка увійшла в процес розпаду, мусить платити за ненормально широке і швидке розповсюдження, втрачаючи ту чіткість стилю, що є товарним знаком високої якості.

Два класичні приклади вульгарності — це способи, якими поширювали свій естетичний вплив на узбережжі Середземного моря мінойська та сірійська цивілізації, коли вони почали розпадатися. Міжцарів'я (близько 1425—1125 рр. до Р.Х.), що настало слідом за поваленням Мінойської таласократії, позначене вульгарним стилем, відомим під назвою «третьої пізньомінойської», який за масштабами свого розповсюдження залишив далеко позаду всі раніші й досконаліші мінойські стилі; і так само часи лихоліття (близько 925—

¹ Turner F. G. The Frontier in American History, pp. 3—4.

525 рр. до Р.Х.), що настали після занепаду сірійської цивілізації, відбулися у фінікійському мистецтві не менш вульгарним і не менш широко розповсюдженим механічним поєднанням художніх мотивів. У історії еллінського мистецтва аналогічна вульгарність знайшла собі вихід у надмірній декоративності корінфського архітектурного стилю — екстравагантність, що є прямою антитезою визначальній характеристиці еллінського генія; а коли ми станемо шукати визначні пам'ятки цієї архітектури, що досягла свого найбільшого розквіту за часів Римської імперії, то ми знайдемо їх не в центрі еллінського світу, а в руїнах храму нееллінського божества в Баальбеку або в саркофагах, вирізьблених еллінськими майстрами монументального мистецтва для поховання останків прогресивних воєначальників-варварів на далекосхідних околицях Іранського плоскогір'я.

Якщо від археологічних ми перекинемося до літературних пам'яток епохи розпаду еллінського суспільства, то виявимо, що «інтелектуали» перших кількох генерацій, які жили після надламу в 431 р. до Р.Х., нарікали на вульгаризацію еллінської музики; і ми вже говорили в іншому контексті про вульгаризацію аттичної драми зусиллями Διοφύσους Τεχνηται («United Artists, Ltd.»). Звернувши погляд на наш сучасний західний світ, ми можемо спостерегти, що наші західні еллінізовані стилі барокко та рококо надихалися яскраво декадентськими, а не строго класичними стилями еллінського мистецтва; а в так званому «стилі шоколадної коробки» нашого вікторіанського комерційного мистецтва ми можемо впізнати аналог «третього пізньомінойського», що обіцяє розповзтися по всій поверхні нашої планети, перебуваючи на службі в західних торговців та промисловців, охоплених манією давати візуальну рекламу всім своїм виробам та товарам.

Безглуздість «стилю шоколадної коробки» настільки очевидна, що це спонукало наше покоління розпачливо шукати якихось антизасобів. Наша архаїстична втеча від вульгарності до прерафаелітного візантизму обговорюється в одному з наступних розділів, а тут ми тільки згадаємо про сучасну й так само альтернативну втечу від вульгарності до варварства. Ті з сучасних скульпторів, які надто себе шанують і не знайшли гідного застосування своєму генію у візантійському матеріалі, звернули свої погляди на Бенін; і то не тільки в галузі образотворчого мистецтва наш західний світ, чії ресурси творчої снаги явно вичерпалися, шукає свіжого натхнення, звертаючись до культурного надбання західноафриканських варварів. Не тільки західноафриканська скульптура, а й західноафриканська музика і танці були імпортовані, через Америку, в саме серце Європи.

З погляду нефахівця і втеча в Бенін, і втеча у Візантію навряд чи допоможуть сучасному західному митцеві віднайти свою загублену душу. І все ж таки, навіть якщо він не зможе спастися сам, він має шанси знайти спосіб спасіння інших. Бергсон зауважує:

«Пересічний учитель, механічно навчаючи істин, відкритих генієм,

може пробудити в декотрих своїх учнях покликання, якого він ніколи не відчував у собі».

І якщо «комерційне мистецтво» еллінського світу в добу його розпаду здійснило дивовижний подвиг, пробудивши надзвичайно високе творче мистецтво буддизму махаяни внаслідок зіткнення традиційного буддизму з релігійним досвідом іншого враженого занепадом світу на індійському ґрунті, ми не можемо твердити а ргіогі, що сучасний західний «стиль шоколадної коробки» нездатний сотворити подібне чудо під час своїх мандрів навкруг світу на рекламних оголошеннях та неонових вивісках.

В) ЗАГАЛЬНА МОВА

У сфері мови відчуття перемішування реалізується в переході від локальної окремішності до взаємопроникнення і взаємодії.

Хоча інституція мови виникла як засіб комунікації між людьми, її соціальний вплив на історію людства досі діяв у протилежному напрямку — тобто більше розділяв людський рід, аніж об'єднував його; бо мовна реальність нині представлена такою величезною кількістю розмаїтих форм, що навіть найпоширеніші і найпопулярніші мови досі були засобом спілкування лише для невеличкої частини людства, й найхарактернішою ознакою чужинця є те, що з ним важко порозумітися.

Коли розпадаються цивілізації і процес розпаду триває вже досить довго, то мови поділяють історичну долю тих народів, для яких вони є рідними, — ведуть нещадні міжособні війни і в разі успіху значно поширюють свої володіння коштом переможеного супротивника; і якщо існує бодай зерно історичної правди в легенді про змішування мов у країні Шінеар біля півніжжя недобудованої Вавилонської вежі, то в ній, мабуть, ідеться про Вавилон тієї доби, коли почала розпадатися шумерська світова держава; бо в останньому катастрофічному розділі шумерської історії шумерська мова перетворилася на мертву мову, після того як зіграла свою історичну роль, ставши первісним лінгвістичним засобом поширення шумерської культури, а аккадська мова, яка тільки щойно досягла паритету з державною, мусила стати до боротьби з безліччю зовнішніх пролетарських говірок, занесених на територію занепадої імперії варварськими збройними ватагами. Легенда про змішування мов відбиває правдиву життєву ситуацію, показуючи, як неможливість загального порозуміння між людьми стає серйозною перешкодою на шляху згуртованих соціальних дій перед лицем нової й безпрецедентної суспільної кризи.

Цей взаємозв'язок лінгвістичного розмаїття із суспільним паралічем можна проілюструвати на прикладах, що потрапили в яскраве світло історії.

В західному світі й за життя нашого покоління мовна неоднорідність стала однією з найфатальніших слабкостей Дунайської

монархії Габсбургів, що загинула у війні 1914—1918 рр. І навіть у доведеній до нелюдської досконалості системі виховання одомашнених рабів оттоманського падишаха в період найвищої могутності Оттоманської Порти в 1651 р. по Р.Х. вавілонське прокляття впало на *іч-огланів* у межах сералю й паралізувало їхню волю в момент дворцевого перевороту. В своєму збудженні хлопці забули штучно вивчену ними османську мову і здійняли «бучний гармидер, у якому змішалися різні голоси й різні мови: одні кричали по-грузинському, другі — по-албанському, треті — по-боснійському, четверті — по-мінгрельському, п'яті — по-турецькому, шості — по-італійському¹».

Цю подію можна вважати дрібним випадком у оттоманській історії, але її обставини — правда, сюжет там був повернутий в інший бік — мали також місце під час сцени, про яку розповідається в другому розділі «Діянь Апостолів», коли Дух Святий зійшов на недавніх учнів Ісуса Христа. В тій сцені мови, якими несподівано для самих себе заговорили апостоли, були їм чужі; адже йшлося про неписьменних жителів Галілеї, які раніше ніколи не вживали й рідко чули іншу мову, крім своєї рідної арамейської. Те, що вони раптом заговорили по-чужоземному, «Діяння» пояснюють як чудесний дар Божий.

Цю загадкову подію тлумачили по-різному, але навряд чи варто сперечатися про те, яким чином вона стосується предмета нашого дослідження. Очевидно, що з погляду автора «Діянь» дар володіння чужоземними мовами був для апостолів украй необхідним підсиленням їхніх природних здібностей, коли перед ними постало грандіозне завдання повернути все людство в щойно відкриту «релігію вищого порядку». Хоча суспільство, в якому народилися апостоли, мало куди менше проблем із багатомовністю, аніж наш сучасний світ. Рідна арамейська мова давала змогу галілеянам проповідувати Святе Вчення на територіях, що простягалися на північ до гір Аману, на схід — до гірського пасма Загрос, на захід — до річки Ніл, а з грецькою мовою, на якій були написані й самі «Діяння», християнські місіонери могли вирушати далеко за море, до самого Рима і навіть далі.

Якщо тепер ми проаналізуємо причини й наслідки перетворення локальних рідних мов у екуменічну загальну мову (*lingue franche*), ми з'ясуємо, що мова, якій щастить здобути таку перемогу над своїми суперницями, завдячує свій успіх певним соціальним перевагам спільноти, де вона була засобом спілкування; тобто спільноти, котра або домагається великої військової могутності, або процвітає економічно. Ми також виявимо, що мови, як і люди, мусять завжди розплачуватися за свої перемоги; і ціна, яку платить мова за те, що стає *lingua franca*, — це втрата власної досконалості; бо лише на устах тих, хто навчився розмовляти нею в дитинстві, звучить мова

¹ Ryscaut P. The Present State of the Ottoman Empire (1668), p. 18.

з тією вишуканою красою, яка є даром природи і розпачем мистецтва. Ця істина підтверджується багатьма фактами.

Звертаючись до історії розпаду еллінського суспільства, ми бачимо, як дві мови, одна, потім друга — спершу аттична грецька, а далі й латина, — починають своє життя як засоби спілкування в двох крихлих регіонах — Аттиці й Лаціумі, а згодом поширюються назовні, аж поки, напередодні християнської ери, ми знаходимо аттичну грецьку мову на берегах річки Джелам, у Індії, де її застосовують у державних установах, а латину — у військових таборах, розбитих на березі Рейну. Розширення сфери використання аттичної грецької мови почалося з першим утвердженням морської потуги Афін у п'ятому сторіччі до Р.Х., а особливо прискорився цей процес після того, як Філіпп Македонський обрав аттичний діалект за офіційну мову свого діловодства. Що ж до латини, то вона йшла за орлами переможних римських легіонів. Проте, якщо тепер, віддавши належне масштабам розповсюдження цих двох мов, ми проаналізуємо їхній історичний розвиток з погляду філолога та знавця літератури, ми будемо не менше вражені масштабами їхньої вульгаризації. Вишукана аттична мова Софокла і Платона вироджується у вульгарне койне Септуагінти, Полібія та «Нового Заповіту», а літературна мова Цицерона й Вергілія перетворюється на «кухонну латину», яка обслуговувала всі види серйозних міжнародних контактів у дочірньому західнохристиянському суспільстві аж до початку вісімнадцятого сторіччя. Мілтон, наприклад, був «міністром латини» в уряді Кромвеля. В угорському парламенті «кухонна латина» була мовою діловодства аж до 1840 р., і відмова від неї стала одним з детонаторів братовбивчого конфлікту між перемішаними на одній території націями, який вибухнув у 1848 р.

Внаслідок розпаду вавілонської та сірійської цивілізацій уламки двох суспільств, що обвалилися водночас, перемішалися, і тим важче було їх розрізнити, чим вищою купою громадилися вони над руїнами своєї спільної предківщини. На всій заваленій цим бруктом території, мов густий бур'ян, буйно розрослася арамейська мова, хоча, на відміну від грецької та латини, вона майже нічого не завдячувала батьківській опіці переможних завойовників. Проте розповсюдження арамейської мови, гідне подиву у свій час, видається короткочасним і обмеженим порівняно з поширенням арамейського алфавіту та письма. Один з варіантів цього письма досяг Індії, де був використаний буддистським імператором Ашокою для запису текстів на пракриті — і два з чотирнадцяти його написів, які дійшли до нас, зроблено арамейською абеткою. Ще один варіант, так зване «согдійське письмо», поступово просувалося на північний схід, від Сирдар'ї до Амура, і в 1599 р. по Р.Х. дало алфавіт маньчжурям. Третій варіант арамейської абетки став основою для створення арабського письма.

Якщо тепер ми подивимося на недорозвинений космос міст-держав з його головним фокусом у Північній Італії, що виник на території західного християнства в так звані Середні Віки, ми

побачимо, що тосканський діалект італійської мови затьмарив своїх суперників, як аттичний колись затьмарив діалекти-суперники грецької мови, і водночас венеціанські та генуезькі купці та будівничі імперій рознесли його на всі береги Середземного моря; і це пансередземноморське поширення тосканського діалекту італійської мови пережило процвітання і навіть незалежність італійських міст-держав. У шістнадцятому сторіччі італійська мова була єдиною офіційною мовою на оттоманському флоті, який у той час проганяв італійців з левантійських вод; і знову ж таки уже в дев'ятнадцятому сторіччі та сама італійська мова обслуговувала флот Габсбурзької монархії, чиї імперські володарі успішно пригнічували від 1814-го до 1859 рр. усі італійські надії на національне визволення. Ця італійська *lingua franca*, поширена в Леванті, з її італійською основою, майже похованою під грубим шаром найрозмаїтіших іноземних запозичень, була таким чудовим прикладом свого роду, що її історична назва перетворилася на родову.

Проте згодом цю вульгаризовану тосканську мову, навіть у такому близькому їй за духом Леванті, витіснила вульгаризована французька говірка. Успіх французькій мові забезпечив той факт, що в часи лихоліття занепалого космосу італійських, німецьких та фламандських міст-держав — ця фаза в історії розпаду згадуваного субсуспільства розпочалася наприкінці чотирнадцятого сторіччя і тривала до кінця вісімнадцятого — Франція здобула перемогу в боротьбі між великими державами, розташованими по периферії того суспільства, яке ще розширялося, за контроль над його загнаним центром. Починаючи від епохи Людовіка XIV, французька культура справляла на Європу дедалі більший вплив, що збіглося в часі з успіхами французької зброї; і коли нарешті Наполеонові пощастило здійснити давню мрію своїх бурбонських попередників і створити мозаїку, об'єднану французьким візерунком, з усіх тих уламків міст-держав, якими була всипана поверхня Європи попід дверима Французького національного дому від Адріатичного до Північного та Балтійського морів, то наполеонівська імперія показала себе не тільки мілітарною системою, а й потужною культурною силою.

Саме її культурна місія і посприяла завчасному краху наполеонівської імперії; бо ідеї, якими вона була просякнута, виражали саму суть сучасної західної культури, яка ще розвивалася. Наполеон поставив собі за мету дати «субсвітову» державу субсуспільству міст-держав, розташованих у самому осередді західнохристиянського світу. Але світову державу створюють для того, щоб надати перепочинок суспільству, виснаженому лихоліттям. Тож світова держава, яка надихається динамічними й революційними ідеями, являє свою власну суперечність, так би мовити, колискову пісню, виконувану на тромбоні. «Ідеї Французької революції» не могли бути використані як заспокійливі ліки, що примирили б італійців, фламандців, жителів Рейнської області та Ганзи з ярмом, накинутим на їхні шиї французькими будівничими імперії, які принесли їм

ті ідеї. Сталося якраз навпаки, і революційний натиск наполеонівської Франції дав цим народам, що скніли в стагнації, могутній стимул, який пробудив їх із заціпеніння і надихнув на повстання проти Французької імперії, розгром якої став їхнім першим кроком на шляху до співдружності новонароджених націй сучасного західного світу. Таким чином наполеонівська імперія несла в собі Прометееві зерна свого неминучого краху у взятій на себе Епіметеевій ролі послужити світовою державою для підточеного занепадом світу, який у давноминулі часи свого розквіту створив славу і Флоренції, і Венеції, і Брюгге, і Любека.

Реальне завдання, яке несамохіль здійснила наполеонівська імперія, було постягувати у воду викинуті на міліну галеони покинутої напризволяще середньовічної армادی і знову спрямувати їх у потік західного життя, водночас розбуркавши їхні заражені апатією екіпажі, щоб вони полагодили свої старі посудини для подальшого океанського плавання; і ці реальні дії Франції були б справою короткочасною і невдячною за самою своєю природою, навіть якби Наполеон не пробудив непримиренну ворожість до себе з боку національних держав — Британії, Росії та Іспанії, розташованих за межами космосу міст-держав, де, як ми показали, була його головна сфера діяльності. Одначе двісті років діяльної участі, позначеної короткочасним спалахом наполеонівської активності, яку брала Франція в останній історичній фазі існування космосу міст-держав, не минули безслідно для сучасного Великого Суспільства. Французька мова змогла утвердитися як *lingua franca* тієї центральної зони нашого західного світу і навіть поширила свій вплив на далекі околиці до колишніх територій Іспанської та Оттоманської імперій. Знання французької досі допомагає подорожньому порозумітися з жителями і Бельгії, і Швейцарії, і Іберійського півострова, і Латинської Америки, і Румунії, і Греції, і Сирії, і Туреччини, і Єгипту. Протягом усієї британської окупації Єгипту французька ніколи не переставала бути мовою офіційного спілкування між представниками єгипетського уряду і його британськими радниками, і коли британський верховний комісар лорд Елленбі 23 листопада 1924 р. прочитав англійською мовою, звертаючись до єгипетського прем'єр-міністра, два тексти з ультиматумом, яким британський уряд відгукнувся на криваві події в Сірдарі, нетрадиційний вибір мови мав, безперечно, означати вияв гострого невдоволення. Але навіть у цьому випадку було подано водночас письмові копії згаданих заяв французькою мовою. Якщо подивитися на Наполеонову експедицію в Єгипет, здійснену слідами середньовічних італійських мореплавців — а її звичайно вважають за марну й пусту витівку, здійснену всупереч головній лінії діяльності великого європейського завойовника, — то вона постане перед нами як вельми успішна спроба посіяти зерна французької культури в ґрунт, настільки ж родючий, як і далекий.

Якщо французька *lingua franca* — це пам'ятник занепаду та загибелі середньовічного субсуспільства в західному соціальному орга-

нізмі, в англійській *lingua franca* ми бачимо продукт того грандіозного процесу всесвітнього перемішування, завдяки якому наш сучасний західний світ перетворився на Велике Суспільство усеземних масштабів. Цей триумф англійської мови став наслідком триумфу Великобританії в мілітарній, політичній та комерційній боротьбі за володіння заморськими територіями як на сході, так і на заході. Англійська мова стала рідною мовою Північної Америки і панівною *lingua franca* Індійського субконтиненту. Вона здобула широке розповсюдження в Китаї та в Японії. Ми вже бачили, як італійська мова обслуговувала військово-морські сили ворожих італійським містам держав, і так само ми бачимо, як у Китаї 1923 року російський комуністичний агент Бородин користується англійською мовою у своїх переговорах із китайським представником партії гоміндан, у яких ідеться про політичні дії, спрямовані на те, щоб прогнати британців зі згадуваних у договорі портів. Англійська мова також служить засобом спілкування для освічених китайців, що приїздить із провінцій, де розмовляють різними китайськими діалектами, а вульгаризація в чужоземному користуванні класичної тосканської і класичної аттичної мов знаходить свій відповідник у «бабу-інгліш» у Індії та в «піджин-інгліш» у Китаї.

В Африці ми спостерігаємо процес розповсюдження арабської *lingua franca*, що просувалася на захід від західного узбережжя Індійського океану в напрямку Озер і на південь від південних кордонів Сахари в Судан слідом за ватагами арабських та напіварабізованих скотарів, работорговців та купців. І лінгвістичні наслідки цього руху чітко простежуються і в сьогоденному житті; бо якщо фізичний натиск арабських завойовників було зупинено внаслідок втручання європейців, то лінгвістичний наступ арабської мови насправді дістав новий поштовх після «відкриття» Африки, від якого в наші дні арабів усунуто. Але під європейськими прапорами, що засвідчують запровадження західного режиму, арабська мов дістала кращі умови для свого поширення, ніж будь-коли раніше. Можливо, найбільшою вигодою з наданих арабській мові європейськими колоніальними урядами, стала офіційна підтримка — проголошена у власних адміністративних інтересах — змішаних мов, які виникли на різних культурних узбережжях, на які накопилася через тубільні мангрові болота хвиля арабської мови. Саме французький імперіалізм у верхів'ях Нігеру, і британський імперіалізм на Нижньому Нігері, і британський та німецький імперіалізми у східноафриканських внутрішніх регіонах Занзібару посприяли відповідно успішному розвитку та поширенню фулані, хауси та суахілі; а всі ці мови являють собою не що інше, як лінгвістичні сплави — з африканською основою і арабськими домішками, — пристосовані до арабського письма.

У сфері релігій синкретизм або злиття обрядів, культів та вірувань є зовнішнім виявом того внутрішнього почуття мішанини, що виникає внаслідок розколу в душі в часи соціального розпаду. Цей феномен можна майже з певністю розглядати як симптом соціального розпаду, бо нібито очевидні приклади релігійного синкретизму в історіях цивілізацій, що перебувають у стадії розвитку, насправді виявляються ілюзорними. Так, аналізуючи локальні міфології незліченних міст-держав, скоординовані й гармонізовані в єдину панеллінську систему зусиллями Гесіода та інших поетів архаїчної доби, ми бачимо, що то було просте жонглювання іменами богів, не супроводжуване ані відповідним злиттям різних обрядів, ані змішуванням розмаїтих релігійних почуттів. І знову ж таки, коли ми бачимо, як божества примітивного латинського анімізму ототожнили з богами антропоморфічного олімпійського пантеону — Юпітера із Зевсом, а Юнону з Герою, — ми спостерігаємо лише механічну заміну.

Однак, коли подібні ідентифікації між іменами богів — такі собі вербальні рівняння — виникають за обставин соціального розпаду, вони вже носять інший характер і свідчать про посилення почуття загального перемішування, але при уважнішому розгляді вони виявляються не стільки релігійними феноменами, скільки політичними, вбраними в релігійну одіж. Такими можна вважати ототожнення між іменами різних локальних богів у часи, коли заражене процесом розпаду суспільство силоміць об'єднується в політичному плані внаслідок завойовницьких війн між окремими локальними державами, на які розділилося суспільство в період свого розвитку. Наприклад, коли в заключних розділах шумерської історії ніппурський Енліль (Бел) злився з вавілонським Мардуком і коли вавілонський Мардук-Бел у свою чергу існував інкогніто протягом певного часу, ховаючись під ім'ям Харбе, це змішування мало чисто політичний характер. Перша переміна нагадує про відновлення шумерської світової держави зусиллями здібної вавілонської династії, а друга — про завоювання цієї світової держави войовничими вождями каситів.

Локальні боги, яких ототожнювали одного з одним унаслідок об'єднання різних локальних держав або переходу політичної влади над такими об'єднаними імперіями від однієї групи вождів до іншої, були, як правило, й раніше споріднені ніж собою, оскільки в більшості випадків вони були предківськими божествами різних угруповань однієї і тієї самої панівної меншості. З цієї причини злиття богів, якого вимагає *державний інтерес*, здебільшого не входить у серйозну суперечність із релігійними звичаями та релігійним почуттям. Щоб знайти приклади релігійного синкретизму, який задовольняє глибші потреби, аніж потреби *державного інтересу*, і торкається самої суті релігійної практики та віри, ми маємо відвернути свою увагу від релігій, успадкованих панівною меншістю від щасли-

вішого минулого, і звернути її на філософію, що її та ж таки панівна меншість створює у відповідь на виклики доби лихоліття; тут ми маємо дослідити, як супротивні філософські школи воюють і зливаються не тільки одна з одною, а й з новими релігіями вищого порядку, створюваними внутрішнім пролетаріатом. Оскільки такі релігії вищого порядку воюють не лише з філософіями, а між собою теж, буде зручно спершу розглянути внутрішні стосунки релігій вищого порядку між собою і внутрішні стосунки між різними філософіями в їхніх спочатку окремих соціальних сферах, а вже потім ми проаналізуємо набагато динамічніші духовні результати, які виникають, коли філософії, з одного боку, входять у стосунки з релігіями вищого порядку — з другого.

В часи розпаду еллінського суспільства, здається, від генерації Посідонія (близько 135—51 рр. до Р.Х.) почалася епоха, в яку кілька філософських шкіл, що раніше з очевидною втіхою запекло й уїдливо таврували одна одну, раптом дружно — за єдиним винятком епікурейців — стали висувати й підкреслювати насамперед ті тези, які їх об'єднували, а не ті, що роз'єднували, аж поки настав час, у першому й другому сторіччях існування Римської імперії, коли кожен філософ-неепікуреєць у еллінському світі, хоч би як він себе називав, визнавав одну й ту саму досить-таки еклектичну систему доктрин. Аналогічна тенденція до філософської мішанини проявилася в історії розпаду давньокитайського суспільства на відповідному етапі. В другому сторіччі до Р.Х., тобто в першому сторіччі існування імперії Хань, еклектизм так само був провідною нотою і даосизму, що першим потрапив у ласку при імператорському дворі, і конфуціанства, яке прийшло йому на зміну.

Злиття супротивних шкіл філософії має свою паралель у взаєминах між супротивними релігіями вищого порядку. Наприклад, у сірійському світі, починаючи від генерації царя Соломона й далі, ми простежуємо сильну тенденцію до зближення між ізраїльським культом Єгови і культами шанувальників Ваала, сповідуваними в сусідніх сірійських спільнотах; і ця дата не випадкова, бо ми мали всі підстави вважати, що смерть царя Соломона ознаменувала початок занепаду сірійського суспільства. Безперечно, найвизначнішою, хоча й короткочасною, прикметою релігійної історії Ізраїлю в ту добу був винятковий успіх пророків у боротьбі з потягом до переміщення та у відверненні ізраїльського релігійного розвитку з легкої дороги синкретизму на нову й нелегку дорогу, по якій Ізраїлю судилося йти самотою. Однак коли ми подивимося на кредитний, а не дебітний підсумок сірійського рахунку взаємних релігійних впливів, ми пригадаємо, що в сірійську добу лихоліття культ Єгови міг справити помітний вплив на релігійну свідомість народів Західного Ірану, в чіє середовище ассірійські мілітаристи помістили цілу «діаспору» ізраїльських полонених; і принаймні не викликає жодного сумніву той факт, що за часів Імперії Ахеменідів і згодом іранська релігійна свідомість зі свого боку чинила потужний вплив на релігійну свідомість ізраїльтян. На друге сторіччя

до Р.Х. взаємовплив і взаємопроникнення між юдаїзмом і зороастризмом досягли такого ступеня, що наші сучасні західні вчені мусять долати великі труднощі, визначаючи та розплутуючи відповідні внески, які ці двоє джерел зробили в потік, підживлюваний їхніми спільними водами.

Аналогічно, в процесі розвитку релігій вищого порядку внутрішнього пролетаріату індського світу ми спостерігаємо злиття, яке зайшло значно далі, ніж просте ототожнення імен, між культом Крішни і культом Вішну.

Такі проломи в бар'єрах між однією релігією і другою, між однією філософією і другою в часи розпаду відкривають дорогу до зближення між філософіями та релігіями; і в цих філософсько-релігійних синкретизмах ми виявимо, що потяг тут взаємний, і дві доктрини рухаються назустріч одна одній. Ми вже бачили, як солдати імперського війська і воїни варварських збройних ватаг, що стоять по обидва боки кордону світової держави, помалу наближаються одні до одних у своєму стилі життя, аж поки, в кінцевому підсумку, обидва соціальні типи зливаються, і їх уже годі розрізнити; так само й усередині світової держави ми маємо нагоду спостерігати відповідний потяг до злиття між прихильниками філософських шкіл і шанувальниками популярних релігій. Причому аналогія повторюється в усьому; бо й у цьому випадку, як і в попередньому, ми бачимо, що хоча представники пролетаріату проходять певну відстань назустріч представникам панівної меншості, останні долають набагато довший шлях, ідучи по стежці пролетаризації, і кінцеве злиття відбувається майже повністю на ґрунті пролетаріату.

Отже, вивчаючи це зближення, нам буде зручніше спершу простежити за коротшою духовною мандрівкою пролетаріату, а вже потім ми спробуємо дослідити, як іде по своєму довшому шляху панівна меншість.

Коли релігії вищого порядку, створені внутрішнім пролетаріатом, опиняються віч-на-віч із панівною меншістю, їхній поступ на стежці адаптації може іноді уриватися на самому початку, тобто, прагнучи здобути прихильність панівної меншості, така релігія обмежується наслідуванням зовнішнього стилю її мистецтва. Так, у часи розпаду еллінського світу всі невдатні суперники християнства намагалися забезпечити успіх своєї місіонерської діяльності на еллінському ґрунті, виготовляючи візуальні образи своїх божеств у таких формах, які могли б полонити еллінське око. Але жодна з тих релігій не пішла далі й не наважилася еллінізувати не лише зовнішні ознаки, а й внутрішню суть свого духовного вчення. І тільки християнство зуміло виразити свій символ віри на мові еллінської філософії.

В історії християнства інтелектуальна еллінізація релігії, творча сутність якої походить із сірійських джерел, була визначена наперед використанням для письмового викладу вчення Нового Заповіту аттичного грецького *койне* замість арамейської мови, бо сам словник цієї високорозвиненої мови ніс у собі безліч філософських імплікацій.

«В синоптичних євангеліях Ісус розглядається як Син Божий, і ця віра підхоплюється й поглиблюється в тексті Четвертої Євангелії. Але в пролозі до Четвертої Євангелії також висувається ідея, що Спаситель Світу — це Творчий Логос Бога. Отже, імпліцитно — хоча експліцитно цього там і не сказано — Син Божий і Логос Божий визнаються поняттями тотожними: Син як Логос уособлює творчу мудрість і мету Божества, Логос як Син являється нам у людській іпостасі поруч із іпостассю Отця. Завдяки одному тексту філософія Логоса перетворилася на релігію»¹.

Цей спосіб проповідувати релігію мовою філософії християнство разом з іншим духовним надбанням успадкувало від юдаїзму. Філон Александрійський, юдейсько-елліністичний філософ (близько 30 р. до Р.Х. — 45 р. по Р.Х.), посіяв зерня, що дало багатий урожай, який через два сторіччя зібрали видатні александрійські богослови-християни Климент і Ориген; і, можливо, тими ж таки ідеями надихався й автор Четвертої Євангелії, коли ототожнив поняття Божественного Логоса з Уособленим Богом. Немає сумніву, що александрійський юдейський попередник александрійських отців християнської церкви вийшов на стежку еллінської філософії крізь ворота давньогрецької мови; бо, як ми вважаємо, зовсім не випадково Філон жив і плакав філософію в місті, де аттичне *κοινη* стало розмовною говіркою місцевої єврейської громади, що зовсім забула і гебрейську, і навіть арамейську і через те навіть мусила осквернити Святе Письмо, переклавши його на поганську мову. А проте в історії самого юдаїзму цей єврейський батько християнської філософії залишився ізольованою постаттю; і його хитромудра спроба вивести Платонову філософію з Мойсейового Закону залишилася в юдаїзмі *надпотужним ривком* (*tour de force*), що не призвів до жодних наслідків.

Переходячи від християнства до мітраїзму, його суперника в змаганні за духовну владу над еллінським світом, ми виявляємо, що під час своєї подорожі на захід від своєї іранської батьківщини корабель Мітри узяв на борт нелегкий вантаж вавілонської астральної філософії. В аналогічний спосіб індуїзм, індська релігія вищого порядку, пограбувала старечу буддійську філософію з метою добути зброю, завдяки якій вона вигнала свого філософського суперника за межі їхньої спільної батьківщини в індському світі. І, як вважає принаймні один з найвизначніших сучасних єгиптологів, пролетарський культ Озіріса пробився в цитадель спадкового пантеону єгипетської панівної меншості, силоміць відібравши в Ра етичну роль — первісно зовсім чужу вірі в Озіріса — божества, яке винагороджує за праведний спосіб життя. Але це «пограбування єгиптян» дорого обійшлося пролетарській релігії; бо віра в Озіріса мусила розплачуватися за позичені пишні регалії тим, що цілком підкорилося релігійній партії, яка, попри власну хіть, допустила її до своїх

¹ More P. E. Christ the Word: The Greek Tradition from the Death of Socrates to the Council of Chalcedon, vol. IV, p. 298.

розкішних атриптив і Жерці давньої єгипетської релігії знайшли справді блискучі такоїд зі свого досить-таки скрутного становища, надавши себе великі вядження — а потім і зумівши стати на його чолі — дедалі мі ці дного релігійного руху, який вони були неспроможні ані забори вода ані стримати, і в такий спосіб піднявшись до вершин влади, і процвони ніколи раніше не досягали.

Підкорення каріату Узіріса жерцями стародавнього єгипетського пантеону має свдалі, влелі в підкоренні індуїзму брамінами і в підкоренні зороасрм Віш магами. Але існує інший, менш очевидний спосіб, яким прв бар'єська релігія потрапляє під контроль панівної меншості; бо жругою каста, яка здобуває владу над пролетарською церквою і потімсофіямває цією владою, керуючи життям релігійної спільноти в душах ми вінтересах панівної меншості, не обов'язково має складатисяязустрішніх жерців, що належать до панівної меншості за правомька і вження; вона може формуватися і з провідних світил самої пр кордоської церкви.

В одному з разоумузділів політичної історії Римської республіки запеклу боротьб типи зплебеями та патриціями вдалося припинити за допомогою «вої де, згідно з якою патриції погодилися взяти плебейських во) злитю спілки за мовчазної домовленості, що ті вожді пригнічени попусу зрадять тому класові й залишать підлеглі їм «маси» наприб) й у це. Так само перед пришествям Христа «маси» єврейства були (ставни:ні й покинуті своїми колишніми провідниками, книжникамникам ірисеями. Ці єврейські «перекинчики» своїми діями домоглис:дучи і що назва, яку вони самі колись обрали для себе, стала ознайже повсім протилежне тому значенню, яке мала на початку. Першіи це зсеї були такими собі єврейськими пуританами, котрі відокрю духся від еллінізованих євреїв, коли ці ренегати перейшли в табслідиткоземної панівної меншості, а прикметною ознакою фарис) і жили за часів Христа, було цілковите відокремлення відщого і» вірних і побожних членів єврейської спільноти, хоча фарна-віч іцемірно твердили, ніби саме вони подають співвітчизникамноді урй приклад. Таким було історичне тло того нищівного осуджність псеїв, який відлнує на сторінках Євангелій. Фарисеї перетв)внішня на єврейських церковних двійників політичних гнобите, всі нейства — римлян. Ми бачимо, як у трагедії Христових мук їх своактивно стали на бік римської влади й самі засудили на смеюочи в)рока свого ж таки народу, який затаврував їх за зраду. полони

Якщо тепер мнаважичемо проаналізувати зустрічний рух філософій панівної меуть свсв напрямку релігій внутрішнього пролетаріату, то з'ясуємо, свій сьдому боці процес починається раніше, а крім того, просуваєтгянстично далі. Він починається в першому поколінні доби занеодить і проходить такі послідовні етапи: цікавість, побожність, мадрля питво.

У відомій міззго кой з Платонової «Республіки» яскраво описано, як наносилися неної мелігійні мазки на картину класичної елліської філософії. З на сцена відбувається в Піреї — найдавнішо-

му тиглі соціального перемішування в еллінському світі — перед фатальним фіналом Афіно-Пелопоннеської війни; господар дому, в якому нібито відбувається діалог, — зайшлий чужоземець, який оселився в Греції; а умовний оповідач, Сократ, починає свою розповідь із того, що він, мовляв, прийшов сюди, в порт, із Афін, «щоб віддати шану фракійській богині Бендіді, а ще йому, мовляв, цікаво подивитись на свято, яке вони вперше збираються влаштувати на її честь у Піреї». Отже, релігія присутня як тло в цьому шедевірі еллінської філософії — причому релігія чужоземного й екзотичного походження. Це був ніби вступ, що підготував нас до ось такого продовження у викладі одного із сучасних західних науковців:

«Дивовижно те, що... попри чужоземне походження нового (тобто християнського) міфа теологія і філософія грецьких отців церкви у своїх найістотніших засадах виявилася такою близькою до філософії Платона, або, якщо висловитися точніше, була запозичена в Платона з майже неістотними поправками. Таке злиття спонукає нас до припущення, що міфологія, якою Платон намагався замінити старі легенди про богів, була не стільки антагоністичною до християнства, як недосконало християнською... З деяких натяків, розкиданих то там, то там, можна навіть дійти висновку, що Платон сам невиразно передчував богоявлення, яке пророкували його алегоричні оповіді. Сократ у «Апології» остерігав афінян, що після нього придуть люди, які засвідчать існування душі і помстяться за його смерть; а десь-інде він визнав, що, попри всі розумування та теоретичні досягнення філософії, повну істину люди визнають лише тоді, коли вона відкриється їм з ласки Божої»¹.

У випадку еллінської історії ми маємо достатньо свідчень цього перетворення філософії на релігію, щоб простежити згадуваний процес на всіх його послідовних етапах.

Холодна інтелектуальна цікавість, яку виявляє Платонів Сократ до фракійського культу Бендіді, притаманна також історичному сучасникові Сократа Геродотові в його рідкісних спробах порівняльного дослідження релігій. Геродотів інтерес у таких матеріях має суто науковий характер. Однак теологічні проблеми набули істотно більшого практичного значення для панівної меншості після розгрому Імперії Ахеменідів Александром Великим, коли елліністичні правителі держав-наступниць постали перед проблемою якось забезпечити релігійно-ритуальні потреби свого змішаного населення. Водночас засновники і проповідники філософської школи стоїків та епікурейської школи подбали про те, щоб дати порцію духовної втіхи кожній індивідуальній душі, яка заблукала в духовній пустелі й почувалася покинутою і самотньою. Однак якщо за провідну лінію еллінської філософії тієї доби ми візьмемо зміну настроїв і тональності Платонової школи, то з'ясуємо, що протягом двох сторіч після Александрових походів вона все далі просуvalася по стежці скептицизму.

¹ More P. E. Christ the Word, pp. 6—7.

Але особливо швидко філософська хвиля покотилася назустріч релігії з появою сирійсько-грецького філософа-стоїка Посідонія Апамейського (близько 135—51 рр. до Р.Х.), який широко відкрив ворота Стої для напливу популярних релігійних вірувань. А менше ніж через два сторіччя провідна роль у школі стоїків перейшла до Сенеки, брата Галліона і сучасника святого Павла. У філософських працях Сенеки є місця, настільки схожі на уривки з Павлових послань, що декотрі з некритично мислячих теологів пізнішої доби дозволили собі уявити, що римський філософ листувався з християнським місіонером. Такі здогади не мають під собою жодних реальних підстав, і довести чи спростувати їх неможливо. Та чи маємо ми, зрештою, так уже дивуватися з цієї гармонійної співзвучності між двома шедеврами духовної музики, створеної в одну історичну добу і натхненої тим самим соціальним досвідом?

Розглядаючи взаємини між військовими охоронцями кордонів цивілізації, яка увійшла в процес розпаду, і варварськими воєначальниками, що збирають свої ватаги за тими кордонами, ми бачили, як у першому періоді обидві сторони поступово уподібнюються одна до одної, аж поки їх стає важко розрізнити; і як — уже в другому розділі — вони зустрічаються і перемішуються на найнижчому рівні варварства. В паралельній історії зближення між філософами панівної меншості і шанувальниками пролетарської релігії уподібнення теорій Сенеки і святого Павла на високому рівні духовності позначає завершення першого розділу. В другому розділі філософія піддається менш високим релігійним впливам і опускається від побожності до марновірства.

До такого жалюгідного фіналу приходять філософії панівної меншості, і навіть у тих випадках, коли вони докладають усіх зусиль, щоб завоювати собі місце на тому родючому пролетарському духовному ґрунті, який живить коріння релігій вищого порядку. Їм не допомагає навіть те, що вони зрештою таки вкорінюються в цей ґрунт і розквітають, бо то цвітіння запізніле й нездорове. В останньому акті загибелі цивілізацій філософії умирають, тоді як релігії вищого порядку живуть далі, зберігаючи добрі перспективи на майбутнє. Християнство вижило, витіснивши філософію неоплатонізму, яка так і не знайшла життєвого еліксиру, хоч і відмовилася від раціоналізму. Отже очевидно, що коли філософія зустрічається з релігією, то релігія збагачується, а філософія зазнає збитків. І ми не можемо завершити аналіз взаємовпливів між ними, не спробувавши з'ясувати, чому філософії завжди зазнають поразки у своєму змаганні з релігіями.

Що ж то за вади, які не дають філософії стати гідною суперницею релігії? Найфатальнішою і найфундаментальнішою з таких вад, від якої походять і всі інші, є брак духовної життєвої снаги. Це завдає філософії подвійної шкоди. По-перше, вона втрачає привабливість для широких мас, а по-друге, гасить запал своїх щирих прихильників, які хотіли б навернути загаль у свою віру.

Неабияк шкодить філософії і та її риса, що вона воліє звертати-

ся лише до інтелектуальної еліти, до «небагатьох обранців», як отой зарозумілий поет, що розглядає мале число своїх шанувальників як доказ високої якості своїх віршів. У часи покоління, яке передувало генерації Сенеки, Горацій вважав за слушне написати такі рядки перед філософсько-патріотичним циклом своїх «Римських од»:

Не вам ця пісня, невтаємничені,
Не вам тут місце! *

Від цих рядків дуже далеко до змісту Ісусової притчі:

«І сказав пан рабові: «Піди на дороги та на дворища і вмовляй їх (бідняків) прийти, щоб наповнився дім мій» **.

Таким чином філософія ніколи не могла зрівнятися з релігією у сфері впливу на духовне життя людей; вона могла лише наслідувати й пародіювати далеко не найкращі якості її примітивних шанувальників. Подих релігії, який на короткий час оживив прегарну мармурову статую еллінського інтелекту за часів Сенеки та Епіктекта, уже в часи Марка Аврелія став смердіти затхлою релігійністю, і спадкоємці філософської традиції залишилися ні з чим. Вони знехтували принади інтелекту і не знайшли дороги до серця. Переставши бути мудрецами, вони поперетворювалися не на святих, а на диваків. У пошуках свого філософського ідеалу імператор Юліан перекинувся від Сократа до Діогена — легендарного Діогена, чий приклад — більш імовірно, ніж приклад Христа — надихав «християнське» подвижництво святого Симеона Стовпника та його послідовників-аскетів. У цьому останньому трагікомічному акті епігони Платона та Зенона відмовилися від духовної спадщини своїх великих учителів і стали сліпо наслідувати поведінку та звичаї внутрішнього пролетаріату, тобто щиро підлещуватися до того самого *profanum vulgus* («темного простолюду», «невтаємничених»), якого Горацій виключив із числа тих, хто міг би його зрозуміти. Останні неоплатоніки, Ямвліх і Прокл, уже не стільки філософи, скільки жерці неіснуючої релігії. Юліан, з його любов'ю до священнодійства та ритуалу, був тим, хто мав би, але кому не судилося, провести в життя їхні теоретичні схеми, і негайний крах на звістку про його смерть його підтримуваної державою церковної структури підтверджує правдивість висновків засновника однієї з найвідоміших шкіл сучасної психології:

«Великі нововведення рідко запроваджуються згори; вони незмінно розпочинаються знизу... від усіляко висміюваного мовчазного простолюду — від тих, хто менше заражений академічними забобонами, аніж люди відомі та знамениті»¹.

* Горацій. Оди. Кн. 3, 1.— «Дніпро», 1982. (Перекл. Андрія Содомори).

** Лука. 14, 23.

¹ Jung C. G. *Modern Man in Search of a Soul*, pp. 243—244.

В кінці попереднього розділу ми відзначили, що Юліан як імператор зазнав невдачі у своїй спробі накинути підлеглим псевдорелігію, що її він сповідував як філософ. Це ставить перед нами загальне запитання, чи за спрятливіших обставин панівні меншості спроможні надолужувати свою духовну слабкість коштом своєї фізичної потуги, силоміць накидаючи підданам ту чи ту філософію або релігію засобами політичного тиску, незаконний і несправедливий характер якого аж ніяк не завадив би йому справляти належний реальний ефект. І хоча це запитання лежить збоку від магістрального шляху наших досліджень у даному розділі, ми спробуємо знайти на нього відповідь, а вже потім підемо далі.

Розглянувши відповідний історичний матеріал, ми з'ясуємо, що загалом такі спроби здебільшого зазнають невдачі, принаймні на великих проміжках — це твердження явно суперечить одній із соціологічних теорій, поширеній за часів еллінського лихоліття; бо, згідно з тією теорією, умисне нав'язування релігійного культу згори аж ніяк не слід вважати чимось неможливим чи навіть незвичайним — навпаки, саме так утворювалися релігійні інституції в суспільствах у процесі розвитку цивілізацій. Як цю теорію застосовували до релігійного життя Риму, можна прочитати в знаменитому фрагменті з творів Полібія (близько 206—131 рр. до Р.Х.).

«Причину того, чому римські закони настільки переважають усі інші, насамперед слід шукати, на мою думку, в їхньому ставленні до релігії. Я вважаю, що римляни зуміли викувати той обруч, який скріплює їхній суспільний лад, із того матеріалу, до якого решта світу ставиться з презирством: я маю на увазі забобони. Театральню драматизуючи свої забобони і запроваджуючи їх у приватне, а не тільки в громадське життя, римляни дійшли в цій діяльності до крайньої межі; і багатьом спостерігачам це видається дивовижним і незбагненим. Одначе, на мою думку, римляни так чинили з метою впливу на простолюд. Якби можна було мати контингент виборців, складений виключно з мудреців, удаватися до такого ошуканства не було б потреби; але в реальній дійсності простолюд завжди нестійкий, завжди схильний до незаконних пристрастей, нерозважного настрою і шалених спалахів люті; отже, не лишається нічого іншого, як стримувати їх, уселяючи їм «страх перед невідомим» і вдаючись задля досягнення цієї мети до всілякого театрального дійства. Мені здається, що саме з цієї причини наші пращури вкоренили в маси теологічний страх перед загробною карою і ті уявлення про Пекло, які нині стали традиційними; і мені здається також, що роблячи так, наші предки чинили не навмання, а добре знаючи, чого їм

¹ Формула *cuius regio eius religio* (хто править, той дає релігію) передає суть головної умови Аугсбурзького договору 1555 р. по Р.Х., згідно з яким за кожним правителем однієї з локальних німецьких держав визнавалося право обирати чи то католицьку, чи лютеранську форму християнства, а потім, якщо він бажав, вимагати від своїх підданих сповідування обраної ним релігії. Договір було укладено після першого спалаху релігійних війн у Німеччині, які завершилися безрезультатно.

треба. Було б куди доречніше дорікнути нашим сучасникам за те, що їм бракує почуття глузду і почуття відповідальності, коли вони намагаються викоренити релігію, а ми бачимо, що вони таки намагаються зробити»¹.

Ця теорія про походження релігії, мабуть, не ближча до істини, аніж теорія про утворення держав унаслідок соціального договору. Якщо тепер ми перейдемо до розгляду та аналізу відповідного історичного матеріалу, ми з'ясуємо, що хоча політична влада має деякі засоби впливу на духовне життя, її здатність діяти в цій сфері залежить від сприятливого поєднання обставин і навіть у таких випадках масштаби її дій досить обмежені. Успіхи в такій діяльності — виняток, а невдачі — правило.

Розглянувши спершу винятки, ми встановимо, що політичним зверхникам іноді вдається запроваджувати релігійний культ, якщо такий культ виражає не якесь там щире релігійне почуття, а радше політичну тенденцію, замасковану під релігійне почуття: для прикладу можна назвати псевдорелігійний ритуал, який відбиває жадання політичної єдності в суспільстві, яке до дна осушило гірку чашу доби лихоліття. За таких обставин володар, котрий уже здобув владу над серцями своїх підданих як їхній людський рятівник, може досягти успіху в запровадженні релігійного культу, де предметами поклоніння будуть його державність, його персона і його династія.

Класичним прикладом такого *надпотужного ривка* (tour de force) є обожнення римських імператорів. Одначе віра в цезарів виявилася нетривким культом, прямою протилежністю «глибокій духовній підтримці в добу лихоліття», яку завжди подає справжня релігія. Вона не пережила вже першого колапсу Римської імперії на зламі другого та третього сторіч; і войовничі імператори з наступного ряду мусили відмовитися від дискредитованого Імперського Генія і шукати надприродної підтримки в інших сил. Авреліан і Констанцій Хлор стали під штандарти абстрактного і вселенського Непереможного Сонця (Sol Invictus), а вже в наступному поколінні Константин Великий (306—337 рр. по Р.Х.) перекинувся до того Бога внутрішнього пролетаріату, який виявився багато могутнішим і за Сонце, і за Цезаря.

Якщо від еллінського ми перейдемо в шумерський світ, то побачимо там аналогію віри в Цезаря — а саме культ своєї власної персони, запроваджений не засновником шумерської світової держави Ур-Енгуром, а його наступником Дангі (близько 2280—2223 рр. до Р.Х.); але ця витівка теж виявилася недовговічною. В усякому разі аморит Хаммурапі, який посідає в шумерській історії приблизно те саме становище, що Константин у історії Римської імперії, правив уже не як утілений бог, а як слуга трансцендентального божества Мардука-Бела.

Вивчення тих слідів «культу Цезаря», які можна виявити в інших

¹ Polybius. Historiae, Bk.VI, ch. 56.

світових державах — андській, єгипетській та давньокитайській, — підтверджує наш перший висновок про природжену слабкість культур, запроваджуваних політичними володарями згори. Навіть у тих випадках, коли такі культури носять по суті політичний характер і релігійні лише за своєю формою, і навіть тоді, коли вони знаходять певний духовний відгук у народі, вони рідко виживають під ударами політичних штормів.

Можна навести чимало й таких випадків, коли політичний зверхник намагається запровадити культ, який не є політичною інституцією в релігійному маскараді, а справді релігійний за своєю суттю; і в цій сфері також ми можемо навести приклади досить-таки успішних наслідків подібних експериментів. Однак необхідною умовою успіху в таких випадках, як нам здається, має бути те, щоб нав'язувана в такий спосіб релігія «озивалася до душ» — принаймні меншості — підлеглих політичного володаря, і навіть за цих обставин за досягнутий успіх часто доводиться платити надто високу ціну. Бо релігія, яка зусиллями політичної влади успішно накидається всім душам, чиї тіла підлягають правителю, котрий нав'язує цю релігію, здобуває перемогу над цією частиною світу коштом втрати будь-яких перспектив на те, щоб коли-небудь перетворитися на вселенську церкву і в такий спосіб пережити свою державу.

Наприклад, коли Маккавеї наприкінці другого сторіччя до християнської ери з войовничих оборонців юдейської релігії проти насильницької еллінізації стали засновниками і правителями однієї з держав-наступниць Імперії Селевкідів, ці незламні борці проти гонінь самі стали гонителями у свою чергу і почали нав'язувати юдаїзм усім не-євреям, яких вони підкорили. Ця політика була успішною в тому, що юдаїзм поширився на Ідумею, на «Галілею язичників» і на вузьку смугу трансйорданської Переї. Але навіть на тлі таких успіхів цей тріумф сили був обмежений досить вузькими рамками; бо йому так і не вдалося здолати ані сепаратизму самаритян, ані громадянської гордості еллінізованих міст-держав, які стояли обабіч маккавейських володінь у два ряди — один понад середземноморським узбережжям Палестини, а другий уздовж її кордону з пустелею, в Декаполі. В реальній дійсності успіхи, добути силою зброї, виявилися незначними і, як з'ясувалося згодом, обійшлися юдейській релігії аж надто дорого — спричинилися до втрати нею всього свого духовного майбуття. Адже справжньою іронією юдейської історії стало те, що саме нова територія, завойована для юдаїзму Александром Яннеєм (102—76 рр. до Р.Х.), дала через сотню років галілейського єврейського пророка, чиє вчення стало завершенням усієї попередньої юдейської релігійної практики, і що цей богонатхненний юдейський нащадок силоміць повернутих галілейських язичників був потім відкинутий юдейськими провідниками єврейства його доби. Таким чином юдаїзм не тільки звів нанівець своє минуле, а й втратив право на майбутнє.

Якщо ми тепер скинемо поглядом на релігійну мапу сучасної Європи, ми, безперечно, зацікавимося питанням, як вплинула на

сучасні кордони між католицизмом і протестантизмом збройна чи дипломатична політика локальних держав-наступниць середньовічної Respublica Christiana. Звичайно, не слід перебільшувати впливу зовнішніх воєнних та політичних факторів на результати релігійного конфлікту в шістнадцятому та в сімнадцятому сторіччях; бо, якщо ми розглянемо два протилежні полюси, то важко собі уявити, щоб активність хай там якої світської влади могла втримати прибалтійські країни в лоні католицької церкви або перетягти середземноморські країни в табір протестантизму. Водночас існувала проміжна і суперечна зона, в якій гра мілітарних та політичних сил справляла, безперечно, великий вплив; до цієї зони входили Німеччина, Нідерланди, Франція і Англія. Зокрема саме в Німеччині було винайдено і застосовано класичну формулу cuius regio eius religio, і ми можемо вважати за очевидне, що принаймні в Центральній Європі світські володарі успішно застосовували свою владу, щоб накинути своїм підданам той варіант західного християнства, який обстоювали вони самі. Ми можемо також визначити розміри збитків, яких зазнало наше західне християнство, як католики, так і протестанти однаковою мірою, внаслідок того, що дозволило взяти над собою політичну опіку, а отже й підкоритися *державному інтересу* (raison d'état).

Однією з перших таких втрат стала поразка, якої зазнала католицька церква у своїй місіонерській діяльності на японській землі; бо саджанці католицького християнства, занесені туди місіонерами-езуїтами в шістнадцятому сторіччі, були викорчовані там ще в першій половині сімнадцятого сторіччя умисними заходами місцевих правителів новоутвореної японської світової держави, бо ці державні діячі дійшли висновку, що католицька церква була інструментом імперських амбіцій іспанської корони. Але ця втрата перспективного поля місіонерської діяльності була дрібничкою супроти того духовного зубожіння, до якого довела політика cuius regio eius religio західне християнство у себе вдома. Готовність усіх суперницьких угруповань західного християнства в добу релігійних воєн шукати найкоротшого шляху до перемоги, заохочуючи політичних провідників нав'язувати свої релігійні доктрини прихильникам супротивних вірувань через дипломатичний тиск або навіть насильство, виливалася в такі трагічні події, які руйнували підвалини всякої віри в душах, за чію відданість воювали церкви-суперниці. Своїми варварськими методами Людовік XIV викоренив протестантизм на французькій духовній ниві, тільки щоб розчистити ґрунт для буйної порості скептицизму. Вже через дев'ять років по скасуванні Нантського едикту у Франції народився Вольтер. У Англії ми теж спостерігаємо зародження того самого скептичного світогляду у відповідь на релігійну войовничість пуританської революції. Діяльність того типу, про яку говорить Полібій у фрагменті, наведеному на початку цього розділу, спричинилася до виникнення нової просвітницької школи, що розглядала релігію як об'єкт для висміювання; отож у 1736 р. єпископ Батлер міг написати у передмові до свого трактату

«Подібність релігії, природної і даної одкровенням, до устрою і плину природи».

«Не знаю, як це сталося, але багато людей чомусь дійшли висновку, що християнство не заслуговує серйозного наукового інтересу, що воно, мовляв, облуда. Отож і ставляться вони до нього так, ніби вже ніхто у світі не сприймає його насправжки, ніби воно й існує лише для того, щоб усяк міг позбиткуватися з нього, ніби помщаючися за те, що воно так довго перешкоджало смертним тішитися життям».

Ці настрої, що викорінювали фанатизм коштом знищення віри, дійшли від сімнадцятого сторіччя в наше двадцятє і настільки розповсюдилися в усіх краях нашого вестернізованого Великого Суспільства, що усі вже почали усвідомлювати їхню справжню суть. Тобто нині мало хто не розуміє, що такі настрої становлять надзвичайну небезпеку для духовного здоров'я і навіть для матеріального існування нашого західного суспільного організму — набагато смертельнішу небезпеку, ніж будь-який із наших палко обговорюваних та гучно рекламаних політичних або економічних негараздів. Це духовне зло нині надто очевидне, щоб його не помічати; та набагато легше поставити діагноз хвороби, ніж приписати проти неї ліки, адже віра — це не стандартний комерційний товар, який можна доставити на замовлення. Буде справді важко заповнити духовний вакуум, який утворився в наших західних серцях унаслідок безперервного розпаду релігійної віри, що тривав близько двох із половиною століть. Ми досі внутрішньо протестуємо проти підкорення релігії інтересам політики — злочину, вчиненого нашими предками в шістнадцятому-сімнадцятому сторіччях.

Якщо ми скинемо побіжним поглядом на кілька різновидів західного християнства, що дожили до сьогodнішнього дня, і порівняємо їх у аспекті їхньої життєспроможності, то виявимо, що вона змінюється в обернено пропорційній залежності від того, більше чи менше та чи та секта поступилася домаганням секулярної влади. Поза всяким сумнівом, католицтво — це та форма західного християнства, яка живе сьогodні найактивнішим життям. А саме католицька церква — попри ті зусилля, яких доклали певні католицькі правителі в тих чи в тих країнах і в різні часи для зміцнення своєї секулярної влади над Церквою в межах своїх кордонів, — ніколи не втрачала тієї неоціненної переваги, що вона завжди була об'єднана в одну спільноту, очолювану одним верховним церковним владарем. Відразу за католицькою церквою в порядку життєвої снаги ми, либонь, поставимо ті «вільні церкви» протестантського віросповідання, які визволилися з-під влади світських урядів. І, безперечно, ми помістимо внизу нашого списку протестантські «офіційні» церкви, які досі лишаються міцно прикутими до політичного механізму тієї чи тієї сучасної локальної держави. І нарешті, якби ми захотіли визначити різницю в життєспроможності різних відтінків релігійної мислі та практики всередині такої широко розгалуженої і мінливої церкви, як англіканська, ми не вагаючись

віддали б пальму першості англо-католицькому різновиду англiканства, який, починаючи від Акта 1874 року, призначеного скасувати «маскарадну месу», ставився до секулярного закону зі зневажливою байдужістю.

Мораль невеселих наслідків такого порівняння видається очевидною. Різні долі, які спіткали окремі фракції західнохристиянської церкви в наш час, вочевидь підтверджують наше припущення про те, що на довгому часовому проміжку релігія неминуче втратить багато більше, ніж виграє, добровільно або вимушено віддавшись під опіку світської державної влади. Існує, проте, один яскравий виняток із цього очевидного правила, який треба пояснити, перш ніж дати йому остаточну оцінку; і цей виняток — історична доля ісламу. Адже іслам досяг переконливого успіху у створенні вселенської церкви для захопленого процесом розпаду сирійського суспільства, хоча на самому початку свого існування увійшов до змови з політикою — і значно рішучіше, аніж будь-яка інша з досі розглянутих нами релігій. Річ у тому, що іслам встиг політично скомпрометувати себе ще за життя свого засновника — і зусиллями не якихось незначущих персон, а того ж таки засновника.

Громадська діяльність пророка Мухаммеда ділиться на дві дуже різні й, на перший погляд, суперечливі частини. Спочатку він проповідує релігійне одкровення методами мирної евангелізації; потім віддає всі свої сили та енергію побудові та зміцненню політичної й мілітарної влади і застосовує цю владу саме в такий спосіб, який у інших випадках призводив до краху релігій, що до нього вдавалися. В цьому медінському періоді свого життя Мухаммед використав свою новостворену матеріальну потугу для насильницького впровадження принаймні зовнішніх ритуалів релігії, яку він заснував на першому етапі своєї діяльності, перед своїм раптовим переселенням із Мекки в Медіну. З цього погляду *хіджра* мала б позначати дату загибелі ісламу, а не дату його заснування, якою нині її святкують. Як можна пояснити той парадоксальний факт, що релігія, накинута переможеним народам як войовнича віра варварської збройної ватаги, домоглася успіху в утворенні вселенської церкви, попри те, що на самому початку свого існування припустилася тяжкої духовної помилки, яка за всіма наявними аналогіями мала б виявитися для неї фатальною?

Отак сформулювавши проблему, ми знайдемо кілька часткових пояснень, які, взяті разом, можливо, і приведуть нас до її розв'язання.

По-перше, ми спростуємо тенденцію — вельми поширену в християнському світі — до переоцінки силового фактору в розповсюдженні ісламу. Вияви прихильності до нової релігії, яких вимагали від своїх підданих наступники пророка, обмежувалися дотриманням небагатьох не дуже обтяжливих, чисто зовнішніх ритуалів, і навіть ці спроби поширювалися тільки на примітивні поганські спільноти аравійської нічийної землі, на якій проросли перші зерна ісламу. В завойованих провінціях Римської та Сасанідської імперій пропо-

нованою тубільним жителям альтернативою було не «іслам або смерть», а «іслам або вищі податки», тобто політика, яку традиційно хвалили за її прогресивний характер, коли набагато пізніше її застосувала в Англії байдужа до віри королева Єлизавета. Не був цей вибір надто тяжким і для немусульманських підданих Арабського Халіфату за правління Омейядів, бо Омейяди (за винятком одного представника династії, який був на троні лише три роки) до релігії нікого не силували. Насправді Омейяди були прихованими поганями і ставилися байдужісінько або навіть вороже до поширення ісламської віри, оборонцями та провідниками якої вони формально вважалися.

За цих виняткових обставин іслам мав пробивати собі дорогу серед неарабських підданих халіфату, покладаючись лише на власні переваги. Його поширення було повільним, але невідворотним; і в душах колишніх християн і колишніх прихильників зороастризму, які наvertsалися в нову релігію на тлі байдужості, якщо не роздратування, їхніх номінально мусульманських хазяїв-Омейядів, іслам перетворився на зовсім іншу віру, анітрохи не схожу на ту, яку колись сповідували воїни-араби, що носили на собі її відбиток як ознаку привілейованого політичного статусу. Новонавернені неараби пристосували її до власного інтелектуального світогляду, переклавши грубі й неохайні вислови пророка на витончену й досконалу термінологію християнської теології та еллінської філософії; і саме в цьому одінні зумів іслам стати релігією, яка об'єднала сирійський світ, що до того був об'єднаний наново в зовнішньополітичному плані внаслідок навального арабського мілітарного наступу.

Менше ніж через сто років після того, як Муавія взяв у свої руки політичну владу, неарабські мусульманські піддані халіфату стали достатньо сильними, щоб повалити з трону терпимих до віри Омейядів і посадити на їхнє місце династію, чия побожність відбивала релігійний запал їхніх прибічників. Цілком можливо, що в 750 р. по Р.Х., коли підтримка мусульман не-арабів дозволила Аббасидам здобути перемогу над Омейядами, число членів релігійного угруповання, яке нахилило шальку терезів на користь переможця, було настільки ж малим у відношенні до загального населення Арабської імперії, як число християн у Римській імперії в ті часи, коли Константин узяв гору над Максентієм,— число, яке доктор Бейнз оцінив у десять відсотків¹. Масове навернення підданих халіфату в іслам навряд чи почалося раніше, ніж у дев'ятому сторіччі християнської ери і навряд чи закінчилося до краху Імперії Аббасидів у тринадцятому сторіччі, і можна з певністю твердити, що цей запізнений врожай на ісламському місіонерському полі достиг унаслідок стихійного народного руху, а не політичного тиску; бо ісламських двійників Феодосія та Юстиніана, які зловживали своєю політичною владою, нібито дбаючи про інтереси своєї релігії, було

¹ Baynes N. H. Constantine the Great and the Christian Church, p. 4.

мало, і їх не так легко знайти в довжелезному списку халіфів Аббасидської династії, який розтягся аж на п'ять століть.

Ми вважаємо, що ці факти дають задовільне пояснення того винятку, який становить іслам із нашого правила. А це правило, як ми вже знаємо, твердить, що хоча секулярна влада і має певні шанси домогтися успіху в насильницькому нав'язуванні своїм підданим релігії, яка зниходить відгук у їхніх душах, ціна, що її доводиться платити за таку політичну підтримку, з плином часу більше ніж переважує короточасний вигравш, який здобуває релігія, політично підтримана в такий спосіб.

Ця кара спостигає й ті релігії — так принаймні нам видається на підставі ознайомлення з історичними фактами, — яким політична підтримка світської влади не дає навіть сьогоденної короточасної вигоди. Серед сумновідомих випадків, коли релігія одержала фатальну допомогу від секулярної зброї й зазнала непоправної втрати, можна навести приклад Юстиніана, якому не вдалося накинути свій ортодоксальний католицизм своїм підданим-монофізітам, що жили за Тавром; або невдалу спробу Лева Ісаврійця та Константина V нав'язати свої іконоборські погляди своїм прихильним до ікон підданим у Греції та в Італії; або невдачу Британської Корони присилувати до протестантства своїх підданих-католиків у Ірландії; або невдачу могольського імператора Аурангзеба запровадити іслам серед своїх підданих-індуїстів. І якщо до таких невдач призводять спроби накинути людям релігію, яка «озивається до їхньої душі», то ще менш імовірно нав'язати народові засобами політичного тиску філософію панівної меншості. Ми вже згадували про невдачу імператора Юліана, з якої, власне, й почали це дослідження. Таким самим крахом закінчилася спроба імператора Ашоки примусити своїх індських підданих сповідувати близький йому буддизм хінаяни, хоча буддистська філософія переживала тоді час свого найвищого інтелектуального та духовного розквіту, і таким чином більше підстав порівнювати її зі стоїцизмом Марка Аврелія, ніж із неоплатонізмом Юліана.

Нам лишається розглянути ті випадки, коли правитель або правлячий клас намагалися накинути своїм підданим не релігію, яка вже «озивалася до їхніх душ», не філософію панівної меншості, а нововигадану релігію власного виготовлення. З огляду на проаналізовані нами невдачі, де метою було нав'язати релігію або філософію, вже наділені певною внутрішньою життєспроможністю, ми навряд чи ризикуємо помилитися, припустивши й без розгляду відповідних фактів, що в цьому останньому випадку така спроба закінчиться крахом, хоч би коли і хоч би де її було застосовано. Однак такі «нововигадані релігії» належать до цікавих історичних курйозів, і бодай з цієї причини, якщо не з іншої, ми піддамо їх короткому огляду.

Крайнім випадком у цьому ряду, мабуть, можна вважати той, який пов'язується з ім'ям розкольника в шийтському ісмаїлізмі халіфа Хакіма (996—1020 рр. по Р.Х.); бо хай там які були його

запозичення із зовнішніх джерел, визначальною догмою так званої дружкої теології є обоження самого Хакіма як останнього і найдосконалішого з десяти послідовних утілень Бога, як божественного і безсмертного Месію, який має з тріумфом повернутися у світ, звідки він у таємничий спосіб пішов після першого короткого богоявлення. Єдиним успіхом місіонерів цієї нової віри стало навернення апостолом Даразі в 1016 р. по Р.Х. невеличкої спільноти в сирійській провінції Ваділ-Тайм біля півніжжя гори Гермон. Уже через п'ятнадцять років місію з навернення світу в нову віру було припинено, і відтоді спільнота друзів не приймала новонавернених й не терпіла відступників і тому залишилася закритою спадковою релігійною корпорацією, чії члени називають себе не ім'ям утіленого бога, якому вони поклоняються, а ім'ям місіонера, що перший прилучив їх до дивної евангелії Хакіма. Зачаєна на верховинах Гермону та Лівану, дружка церква, чії претензії на універсальність зазнали невдачі, може правити за яскравий приклад «історичного раритету, що зберігся завдяки своїй неприступності». Отже вигадана Хакімом релігія зазнала повного фіаско.

Хакімова релігія принаймні збереглася у вигляді «викопного раритету», але нічого не залишилося від не менш претензійної спроби сирійського ренегата Варія Авіта Бассіана настановити верховним богом пантеону Римської імперії уже не власну персону, а тубільного бога Сонця Елагабала, якому поклонялися в сирійському місті Емеса, чийм спадковим верховним жертцем був Бассіан і чие ім'я він узяв собі після того, як доля посадила його в 218 р. по Р.Х. на римський імперський трон. Його вбивство через чотири роки поклато остаточний і вирішальний край його релігійному експерименту.

Можливо, не так уже й дивно бачити, як Елагабал та Хакім зазнали цілковитого краху у своїх спробах застосувати свою політичну владу для вдоволення своєї релігійної примхи; але, мабуть, ми з більшим розумінням оцінимо, наскільки важко запроваджувати вірування та ритуали політичними діями, спрямованими згори вниз, коли переконаємося, що не менше розчарування спіткало й інших правителів, котрі намагалися використати свою політичну потугу для підтримки і поширення тієї чи тієї релігійної ідеї, обстоювати яку примушували їх куди серйозніші мотиви, ніж просте бажання вдовольнити особисту забаганку. Були правителі, які пробували — і марно — запровадити «вигадану релігію», керуючись міркуваннями державного інтересу, що міг бути не пов'язаним із релігією, проте це аж ніяк не робило його менш важливим і менш гідним високої урядової підтримки. Були й інші, котрі намагалися — і даремно — запровадити «вигадану релігію», в яку самі вони щиро вірили, і тому почували себе морально і духовно зобов'язаними докласти всіх можливих зусиль, аби принести світло істини своїм співвітчизникам, розвіяти темряву їхнього марновірства і спрямувати їх на стежку миру.

Класичним прикладом обміркованого виготовлення нової релігії,

призначеної служити політичній меті, був винахід божественної персони і культу Серапіса Птолеєм Сотером, засновником еллінської держави-наступниці Імперії Ахеменідів у Єгипті. Він прагнув замостити спільною релігією провалля між своїми єгипетськими і еллінськими підданими і для здійснення своїх планів залучив цілу фалангу високоосвічених фахівців. Нова синтетична релігія знайшла чимало прихильників у обох спільнотах, для яких вона призначалася, але зазнала повної невдачі в спробі перекинути місток через прірву, що їх розділяла. Кожна з двох релігійних громад пішла своїм окремим шляхом у вшануванні Серапіса, як і в усьому іншому. А духовне провалля між ними в межах Імперії Птолемеїв у кінцевому підсумку було замощене зовсім іншою релігією, яка стихійно утворилася в лоні пролетаріату в колишній провінції птолемеївського царства Келесірії через одне покоління після того, як зникла остання тінь династії Птолемеїв.

Більш як за тисячу років до вступу на престол Птолемея Сотера інший правитель Єгипту фараон Ехнатон заповзався замінити ортодоксальний єгипетський пантеон культом неземного і єдино істинного Бога, який являв свій божественний лик людським очам у вигляді Атона або сонячного диска, і, наскільки нам відомо, його спроба не опиралася на жодні макіавеллістські міркування того зразка, які надихали Птолемея Сотера, не стояла за нею й напівбезумна манія величі — очевидна рушійна сила заходів, здійснених халіфом Хакімом та імператором Елагабалом. Як нам здається, Ехнатона надихала екзальтована релігійна віра, що — як і філософські погляди Ашоки — вилилася в євангельську діяльність. Релігійний мотив, що стояв за реформою Ехнатона, був щирий і позбавлений особистого інтересу. Можна з певністю твердити, що фараон-реформатор заслуговував на успіх, а проте його поразка була повною; і причини цієї поразки пояснюються тим фактом, що його програма була спробою політичної влади накинути своїм підданам згори «вигадану релігію». Фараон Ехнатон наштовхнувся на запеклий опір панівної меншості у своєму царстві, а до сердець і душ пролетаріату його ідеї не дійшли.

Аналогічними причинами можна пояснити і невдачу орфізму, коли правда, як то є підстави вважати, що перший поштовх розповсюдженню цієї релігії дали афінські тирани з династії Пісістратидів. Той скромний успіх, якого орфізм досяг у кінцевому підсумку, прийшов уже в часи занепаду еллінської цивілізації, коли еллінські душі заповнилися тією духовною мішаниною, яка стала наслідком матеріальної експансії еллінського світу коштом чужих суспільств.

Важко збагнути, чи то макіавеллізм Птолемея Сотера, чи то ідеалізм Ехнатона визначали ту неймовірну суміш мотивів, якими керувався могольський імператор Акбар (1554—1605 рр. по Р.Х.) із династії Тимуридів у своїй спробі запровадити у своїй імперії «вигадану релігію» власного винаходу, так звану *дін-і-ілагі*; бо цей надзвичайний чоловік, здається, був одночасно і великим політиком-практиком, і трансцендентним містиком. У всякому разі, його

релігія так і не вкоренилася в державі й зникла, не лишивши по собі жодного сліду, відразу по смерті свого винахідника. Власне, вирішальне слово з приводу цієї пустої мрії самодержавних володарів було сказане значно раніше — й очевидно, Акбар про це знав — одним з радників Акбарового знаменитого предка султана Ала-уд-діна з династії Хілджі на таємній державній нараді, де Ала-уд-дін розповів про свій намір учинити ту саму дурницю, яку Акбар учинив через триста років.

«Ні релігія, ні закони, ні вірування, — заявив радник султана при тій нагоді, — ніколи не повинні бути темою обговорення для Вашої Величності, бо ці проблеми мають розв'язувати пророки, а не царі. Релігія і закон походять від небесного одкровення й ніколи не виникають із людських планів та задумів. Від часів Адамових і донині вони належали до місії пророків та апостолів, як управління державою належало до обов'язку царів. Царі ніколи не втручалися у сферу діяльності пророків — і не втручатимуться, поки існує світ, — хоча деякі пророки здійснювали функції царської влади. Я раджу вам, Ваша Величносте, ніколи не розмовляти про такі речі»¹.

Ми ще не наводили жодного прикладу невдалої спроби політичного правителя накинути своїм підданам «вигадану релігію» в нашому сучасному західному суспільстві, але історія Французької революції дає нам не одну таку ілюстрацію. Послідовні хвилі французьких революціонерів, що накочувалися на країну протягом божевільного десятиріччя, яким завершувалося вісімнадцяте століття, зазнали невдачі в усіх своїх спробах запровадження релігійних фантазій, якими вони мали намір замінити католицьку церкву, що нібито вийшла з моди — чи то була демократизована християнська ієрархія Громадянської Конституції 1791 р., чи культ Робесп'єрової Верховної Істоти (*Etre Suprême*), вигаданої в 1794 р., чи Теофілантропія члена Директорії Ларевельєра-Лепо. Розповідають, що одного разу цей урядовець зачитав своїм колегам-міністрам довжелезний текст, який пояснював його релігійну систему. Коли більшість із них висловили свій захват, міністр закордонних справ Талейран зауважив: «Зі свого боку я хотів би зробити лише одне застереження. Засновуючи свою релігію, Ісус Христос спочатку помер на хресті, а потім воскрес. Вам теж слід учинити щось подібне». Пустивши цю монументальну шпильку на адресу марнославного теофілантропіста, Талейран просто повторив у афористичній формі побажання Ала-уд-дінового радника. Якщо Ларевельєр-Лепо хотів домогтися успіху в запровадженні нової релігії, йому слід було відмовитися від посади члена Директорії і розпочати свій життєвий шлях наново в ролі пролетарського пророка.

Залишалось тільки відкрити — і це відкриття зробив Перший Консул Бонапарт, — що Франція, зрештою, була країною католицькою, і тому куди простіше і значно вигідніше в політичному плані не

¹ Smith V. A. Akbar, the Great Mogul, p. 210.

нав'язувати їй нової релігії, а повернути на бік нового правителя релігію традиційну.

Цей останній приклад ми навели не тільки для того, щоб завершити нашу аргументацію на користь твердження, що *cuius regio eius religio* — це загалом ілюзія і обставлений пастками хибний шлях, а й щоб спробувати сформулювати аналогічне правило з протилежним змістом, яке відбиватиме велику частку істини і може бути виражене словами *religio regionis religio regis* (релігія регіонів — релігія королів). Правителі, які схвалювали релігію, сповідувану найчисленнішою або принаймні найжиттєздатнішою громадою своїх підданих, здебільшого процвітали, незалежно від того, чим керувалися у своєму виборі: щирим релігійним почуттям чи політичним цинізмом, як, скажімо, Генріх IV зі своїм «Париж вартий меси». До списку таких правителів-конформістів увійдуть римський імператор Константин, що оголосив державною релігією християнство, і китайський імператор з династії Хань У-ді, що навернувся в конфуціанство; будуть у ньому також Хлодвіг, Генріх Четвертий і Наполеон; але найяскравішу ілюстрацію на цю тему ми знайдемо в дивному пункті британської конституції, за яким верховний суверен Об'єданого Королівства належить до єпископальної церкви в Англії і до пресвітеріанської — по той бік кордону з Шотландією. Церковний статус Корони, запроваджений унаслідок політично-церковної угоди, досягнутої між 1689 і 1707 рр., став відтоді справжньою гарантією стабільності державного устрою Об'єданого Королівства; адже формальна рівність перед законом двох церковних інституцій, які діяли в двох королівствах, була виражена у символічній формі, добре зрозумілій для народу по обидва боки кордону, законодавчо підтверджуючи той факт, що по обидва боки однаково король сповідує офіційну релігію даного краю. І це скріплене законом відчуття церковної рівноправності, так очевидно відсутнє на протязі століття, яке пролягло між об'єднанням корон і об'єднанням парламентів (1603—1607 рр.), заклало психологічні підвалини під вільний і рівноправний політичний союз між двома королівствами, раніше відчужених одне від одного тривалою традицією ворожнечі, королівствами, які завжди істотно відрізнялися і за своїм населенням, і за своїм багатством.

§ 6. ПОЧУТТЯ ЄДНОСТІ

В нашому попередньому огляді відносин між кількома альтернативними способами поведінки, почувань і життя, якими людські душі реагують на випробування суспільного розпаду, ми відзначили, що почуття загального перемішування, яке ми щойно розглянули в усьому розмаїтті його проявів, — це психологічний відгук на розмивання і злиття до купи різних індивідуальних обрисів, притаманних цивілізації, коли вона розвивається, і ми також відзначили, що цей же таки досвід може альтернативно спричиняти інший

відгук — пробуджувати почуття єдності, яке не лише відрізняється від почуття перемішування, а й становить його пряму антитезу. Розпад знайомих форм, який тривожить, завдає болю і вселяє людям слабкодушним побоювання, що реальність, зрештою, являє собою хаос, може відкрити людям, наділеним силою духу і даром провидіння, ту істину, що миготлива картина світу природних явищ — це ілюзія, яка не може затьмарити сховану за нею одвічну єдність.

До усвідомлення цієї духовної істини, як і інших подібних істин, можна прийти передусім за якоюсь очевидною зовнішньою аналогією; і таким знаком у зовнішньому світі, який дає першу інформацію, перший натяк на єдність, що є духовною і первинною, можна вважати процес об'єднання суспільства у світову державу. І справді, ні Римська імперія, ні інша світова держава не могли б утворитися й вижити, якби їх не виносила на гребінь успіху хвиля народного прагнення до політичної єдності, що здійснювалася усе вище мірою того як доба лихоліття наближалася до свого апогею. В еллінській історії цим палким бажанням — чи радше відчуттям полегкості від того, що воно здійснилося, хай і пізно — дихає вся латинська поезія Августової доби; і ми, діти західного суспільства в його сьогоdnішній фазі, знаємо з власного досвіду, яким гострим може бути це прагнення до «світового порядку» в часи, коли безперервно точиться напружена і марна боротьба за єдність людства.

Мрія Александра Великого про Злагоду (Номопоіа) ніколи не вмирала в еллінському світі, допоки жив еллінізм, і через триста років по Александровій смерті ми бачимо, як Август велить викарбувати голову Александра на печатці свого персня, тим самим указуючи на джерело, з якого він черпав натхнення для здійснення своєї великої місії запровадження Римського миру (Pax Romana). Плутарх оповідає, що одним із афоризмів Александра був такий: «Бог — спільний батько для всіх людей, але найкращим серед них він віддає більшу частку своєї любові». Якщо це висловлювання справді належить великому полководцеві, воно свідчить, що Александр розумів: братерство людей має за передумову наявність спільного батька — Бога, і з цієї істини випливає очевидне зворотне твердження: якщо небесного батька людського роду вилучити з розгляду, то не буде жодної можливості викувати ланцюг із чисто людського матеріалу, що зв'язав би людство до купи. Єдине суспільство, спроможне охопити все людство, — це Град Божий (Civitas Dei), а уявлення про суспільство, яке обіймає людство і нічого, крім людства, — то пуста академічна химера. Стоїк Епіктет усвідомлював цю найвищу істину так само добре, як і апостол Павло, але якщо Епіктет виводив цей факт із філософії, то святий Павло проповідував його як добру вість нового одкровення, що його Бог подав людям через життя і смерть Ісуса Христа.

В давньокитайську добу лихоліття мрія про єдність теж ніколи не обмежувалася земними рамками.

«Для китайців того історичного періоду слово Один (єдність,

усамітненість тощо) мало глибоке, емоційно забарвлене супровідне значення, відбите і в політичній теорії, і в метафізиці даосизму. І справді, прагнення — або, висловлюючись точніше, психологічна потреба — до фіксованого стандарту віри було глибшим, палкішим і наполегливішим, аніж прагнення до державної єдності. Зрештою, людина не може існувати без ортодоксального світогляду, без твердих підвалин фундаментальної віри»¹.

Якщо цей всеосяжний давньокитайський спосіб торування шляху до єдності ми визнаємо за норму, а наш сучасний західний культ безпідставно ізольованого людства знехтуємо як явище неприродне і навіть патологічне, тоді ми маємо всі підстави сподіватися, що практичне об'єднання людства й ідеальне об'єднання Всесвіту здійснюватиметься водночас і паралельно духовним зусиллям, яке буде єдиним і неподільним, попри те, що діятиме в різних сферах. Зрештою, ми вже відзначили, що злиття локальних спільнот у світову державу, як правило, супроводиться об'єднанням локальних божеств у один пантеон, де один складений бог — фіванський Амон-Ра або вавілонський Мардук-Бел — виступає духовним двійником земного царя над царями або володаря над володарями.

Проте легко переконатися в тому, що земні людські справи, які знаходять своє надлюдське віддзеркалення в таких пантеонах, — це той стан, у якому вони перебувають відразу по утворенні світової держави, а не остаточна форма, що її з часом прибирає політична структура такого типу; бо завершена структура світової держави — це не ієрархія, яка зберігає свої складові частини незмінними і змінює лише їхній статус: із раніше суверенних і рівноправних держав утворює гегемонію, де одна з них стоїть над усіма іншими. Світова держава з плином часу перетворюється на унітарну імперію. В цілком дозрілій світовій державі проступають дві найпомітніші ознаки, які домінують над усім її соціальним ландшафтом: верховна особа монарха і верховний знеосіблений закон. І у світі людей, де управління здійснюється за таким планом, Усесвіт у цілому теж уявляється побудованим за цією самою схемою. Якщо земний правитель світової держави водночас такий могутній і такий добрий до своїх підданих, що їх легко умовити поклонитися йому як земному втіленню бога, тоді а *fortiori* вони будуть схильні бачити в ньому земну подобу небесного владики, верховного і всемогутнього — бога, який уже не просто Бог над Богами, як Амон-Ра або Мардук-Бел, а Той, Хто править Усесвітом сам-один як Єдиний Істинний Бог. Знову ж таки, закон, через який здійснюється воля земного людського імператора, — це невідпорна і всюдисуща сила, яка викликає, за аналогією, уявлення про знеосіблений і об'єктивний Закон Природи — закон, який управляє не тільки матеріальним усесвітом, а й оповитим глибокою таємничістю розподілом радості і смутку, добра і зла, винагороди і кари на тих глибоких рівнях людського життя, де повеління цезаря втрачають свою чинність.

¹ Waley A. *The Way and its Power*, Introduction, pp. 69—70.

Ці два поняття — всюдисущого і невідпорного закону та єдиного і всемогутнього божества — можна знайти в основі майже кожного уявлення про Всесвіт, сформованого в людських умах, що мислили в соціальному середовищі світової держави; але при ближчому розгляді цих космологій можна виявити, що вони мають тенденцію наближатися до одного з двох відмінних типів. Один тип — це коли Закон підносять коштом Бога, і другий — коли Бога підносять коштом Закону. І ми виявимо, що наголошувати на зверхності Закону властиво філософіям панівної меншості, тоді як релігії внутрішнього пролетаріату прагнуть підкоряти велич Закону всемогутності Бога. Однак різниця між двома згаданими типами — це різниця в емоційному ставленні; у всіх подібних космологіях ми знаходимо обидва поняття, що співіснують у тісному переплетінні, незалежно від своєї пропорційної значущості.

Висловивши це застереження щодо встановленої нами різниці, ми тепер послідовно розглянемо спочатку ті уявлення про єдність Усесвіту, де Закон підноситься коштом Бога, а потім ті, де Бог стоїть над Законом, який Він сам-таки запроваджує і проголошує.

В системах, де «Закон — цар над усіма»¹, ми можемо спостерігати, як усе більше розмиваються обриси Бога, а обриси Закону, що управляє Всесвітом, проступають у все різкішому фокусі. Наприклад, у нашому західному світі Триєдиний Бог Афанасієвого віровчення став поступово втрачати свій вплив на дедалі більшу кількість західних умів і душ, мірою того як природничі науки успішно розширяли свої інтелектуальні обрії на всі сфери буття — аж поки, в наші дні, коли наука проникла в усі куточки не тільки матеріального, а й духовного універсуму, ми маємо нагоду спостерігати, як Бог-Математик вироджується в Бога-Вакуум. Цей сучасний західний процес усунення Бога, щоб звільнити місце для Закону, мав свою аналогію у вавилонському світі у восьмому сторіччі до Р.Х., коли відкриття періодичних циклів у рухах космічних тіл спонукало халдейських математиків, глибоко залюблених у нову науку астрологію, перенести свої симпатії від Мардука-Бела на Сім Планет. І знову ж таки в індському світі, коли буддійська школа філософії довела до крайніх висновків логічні наслідки, що випливали з психологічного закону *карми*, божества Ведичного пантеону стали головними жертвами цієї агресивної системи «тоталітарного» духовного детермінізму. Варварські боги варварських збройних ватаг, що вже досягли неромантичного середнього віку, мали тепер дорого заплатити за надто людську розбещеність, притаманну їм за їхньої бурхливої молодості. В буддійському універсумі, де всі вияви свідомості, бажань і прагнень були зведені до послідовності атомарних психологічних станів, які за своїм означенням не могли зливатися в щось подібне до безперервної або сталої особистості, Боги автоматично перейшли в духовний вимір людських істот, опустившись на буденний рівень небуття. Ба більше, різниця в статусі між богами

¹ Геродот. Історії. Кн. III, розд. 38 (цитуює Піндара).

і людьми, яка все-таки існувала в буддійській системі філософії, була на користь останніх; бо людина принаймні мала надію стати буддійським ченцем, якщо витримувала випробування аскезою, і за цю відмову від вульгарних утіх одержати винагороду — дозвіл покинути Колесо Існування і, здобувши волю, увійти в забуття *нірвани*.

В еллінському світі богам олімпійського пантеону пощастило куди більше — хоча їхня поведінка була не кращою за поведінку їхніх ведичних братів, кара їх спостигла значно легша. Бо коли еллінські філософи дійшли висновку, що Всесвіт — це «Велике Суспільство» позаземних масштабів, взаємини між членами якого регулюються Законом і надихаються Гомоноєю (Злагодою), Зевс, що розпочав свій життєвий шлях як розбишакуватий вождь олімпійської збройної ватаги, був морально підновлений і з почестями відряджений на спочинок у ролі президента Космополіса (Cosmopolis), діставши приблизно такий самий статус, який мають сьогодні декотрі конституційні монархи, «що царюють, але не правлять», тобто статус володаря, який слухняно стверджує всі розпорядження Долі і ставить своє ім'я під повеліннями Природи¹.

Наш огляд показав, що Закон, який відсуває на другий план Божество, може прибирати кількох форм. Так, математичний закон поневолив вавилонського астролога і сучасного західного вченого; а буддійський аскет потрапив у полон до психологічного закону; що ж до еллінського філософа, то він віддав свою прихильність соціальному закону. В давньокитайському світі, де поняття Закону не було в моді ми, проте, бачимо, як Божество відступає в тінь перед Порядком, що постає перед давньокитайським розумом у вигляді магічної узгодженості або злагоди між поведінкою людини і фізичними характеристиками її середовища. Вплив середовища на людину обчислювався за допомогою давньокитайського мистецтва геомантії, а протилежна дія людини на середовище контролювалася і спрямовувалася через ритуал та етикет, які в китайців настільки ж точно обмірковані й відрегульовані, як і структура Всесвіту, що її ці ритуали віддзеркалюють, а часом і видозмінюють. Людський церемоніймейстер, який наглядає за обертовим рухом світу, — це

¹ Але чи був то Зевс? Чи не ближче до фактів буде сказати, що знеосіблені чиновники, встановлені філософами замість збанкрутілих працівників олімпійської установи, використали в інтересах справи ім'я свого великого покійного попередника? В усякому разі, містер Тойнбі в іншому місці своєї праці цитує уривок із Марка Аврелія і дає до нього такий коментар: «В цих трагічних криках ми, здається, чуємо голос вірогідданого городянина Космограда, який раптово протер очі і виявив, що Зевс покинув своє президентське крісло. Але християнські читачі Марка Аврелія не повинні надто бути в претензії до Маркового Зевса; бо Зевс, зрештою, ніколи не просив, щоб його обирали президентом космічної республіки; він почав свій життєвий шлях як розбишакуватий вождь варварської збройної ватаги, і всі наші відомості про нього свідчать, що саме таке життя було йому до вподоби. Якщо Зевс, якого філософи згодом зловили і посадили в клітку, був нездатний витримати вічність у ролі почесного в'язня у виправному закладі стоїків, невже у нас стане серця звинувачувати бідолоашного діда за те, що він виявився невинуватим? Та можливо, як партнер Скруджа Марлі, він не заслуговує ні осуду, ні симпатії, «оскільки давно помер». (Прим. ред. скор. англ. видання).

монарх давньокитайської світової держави; оскільки його обов'язки поширюються на вселенські масштаби, імператор має офіційний титул Сина Неба; хоча це Небо, яке, за давньокитайською схемою, є названим батьком головного чарівника, настільки ж бліде й невиразне, як і морозне зимове небо Північного Китаю. Цілковите вивітрення з китайського розуму будь-якого уявлення про Божественну Персону свого часу поставило місіонерів-езуїтів перед важкою проблемою, коли вони спробували перекласти слово Deus (Бог) на китайську мову.

Перейдімо тепер до розгляду тих уявлень про Всесвіт, де єдність сприймається як наслідок діяльності всемогутнього Божества, а Закон розглядається як вияв Божої волі, а не як незалежна об'єднувальна сила, що керує діями не тільки людей, а й богів.

Ми вже відзначали, що усвідомлення єдності всіх речей через Бога, як і альтернативне уявлення про єдність усього суцього через Закон, приходять до людини через аналогію із суспільного життя, коли світова держава кристалізується у свою остаточну форму. Впродовж цього процесу людський правитель, який спочатку виступає в ролі Царя над Царями, поступово позбувається залежних від нього дрібніших володарів, котрі ще недавно були його рівнею, і стає абсолютним монархом у вузькому значенні цього слова. Якщо ми розглянемо тепер, що відбувається одночасно з богами різних народів і різних країв, поглинених світовою державою, то виявимо аналогічний процес. На місці пантеону, де верховний бог владарює над спільнотою богів, колись йому рівних, що не втратили своєї божественності, втративши незалежність, ми бачимо єдиного Бога, який за самою своєю суттю може бути тільки єдиним.

Ця релігійна революція звичайно починається зі зміни у взаєминах між богами та їхніми шанувальниками. Втягнуті в структуру світової держави, боги завжди прагнуть скинути з себе ланцюги, які приковують кожного з них до певної локальної спільноти. Божество, котре починало своє життя в ролі заступника окремого племені, міста, гори або річки, тепер виходить на багато ширше поле діяльності, навчаючись звертатися не тільки до індивідуальної людської душі, а й до людства в цілому. В цій своїй останній ролі колись локальне божество, такий собі небесний двійник тубільного вождя, набуває рис, запозичених від монарха — правителя світової держави, яка поглинула локальну спільноту. Наприклад, ми можемо простежити, як монархія Ахеменідів, підкоривши Юдею політично, вплинула на уявлення євреїв про Бога Ізраїлю. Ця нова концепція Єгови остаточно сформувалася на 166 — 164 рр. до Р.Х., що є приблизною датою написання апокаліптичної частини Книги пророка Даниїла.

«Я бачив, як поставили престоли і всівся Старий дід. Одіж на Ньому була біла, мов сніг, волосся на голові — як чиста вовна, Його престол — як вогненне полум'я, колеса — як полум'яний вогонь. Вогненна річка текла, розливалася поперед Нього;

тисяча тисяч служили Йому, і десятки тисяч десятків тисяч стояли перед Ним; судді сіли, і розгорнулися книги»¹.

Таким чином велике число колишніх локальних божеств чіпляють на себе регалії земного монарха, який недавно прийшов до влади, і відразу починають змагатися одне з одним за верховний престол, невід'ємний від цих регалій, аж поки в кінцевому підсумку один з претендентів побиває всіх своїх суперників і бере титул Єдиного Істинного Бога, якому мають поклонятися усі смертні. Існує, проте, один важливий аспект, у якому аналогія між «Битвою Богів» і в усьому іншому аналогічною боротьбою між земними володарями не має місця.

Коли йдеться про структурний розвиток світової держави, то світовий монарх, котрого ми бачимо на троні як єдиного верховного суверена в кінці історії, є здебільшого прямим наступником, що приходить до влади по прямій конституційній лінії, падишаха або царя над меншими царями, чиє правління позначає початок історії. Коли на зміну Августові, який задовольнявся тим, що підтримував свою владу в Каппадокії або в Палестині, здійснюючи загальний нагляд над місцевими царями або тетрархами (на зразок монархів-радж, котрі правлять у «індійських державах», які входять до Британської Індійської імперії), через належний проміжок часу приходить Адріан, що управляє цими колишніми відносно незалежними князівствами безпосередньо як своїми власними провінціями,— то ми не бачимо розриву в безперервній лінії передачі монарших повноважень. Та коли ми подивимося на відповідні лінії передачі верховних божественних повноважень, то переконаємося, що таке становище є не правилом, а радше винятком, причому винятком чисто теоретичним, який не так легко буде проілюструвати на історичному прикладі. Автор цього дослідження не може пригадати жодного випадку, коли б верховний Бог якогось пантеону згодом перебрав на себе роль єдиного усемогутнього володаря і творця всього суцього. Ні фіванський Амон-Ра, ні вавілонський Мардук-Бел, ні олімпійський Зевс ніколи не відкривали лику Єдиного Істинного Бога під своєю власною Протеєвою маскою. І навіть у сирійській світовій державі, де бог, якому поклонялася імперська династія, не був ані божеством змальованого вище синтетичного типу, ані продуктом державного інтересу (*raison d'état*), Єдиний Істинний Бог явився людям не в подібі зороастрійського Ахурамазди, бога Ахеменідів; він прийшов до них як Єгова, бог підкореного Ахеменідами невеличкого єврейського племені.

Цей контраст між долями богів-суперників, а відповідно й між короточасними успіхами їхніх земних шанувальників вочевидь доводить, що релігійне життя та практика поколінь, народжених і вихованих під політичною егідою світової держави, є полем історичного дослідження, де ми знаходимо разючі приклади несподіваних поворотів (*peripeteia*) або «кардинальної зміни ролей» — сюжет

¹ Даниїл. 7. 9—10.

незліченних казок на кшталт казки про Попелюшку. Водночас низьке та невиразне походження — це не єдина характерна ознака богів, які добуваються до всесвітнього престолу.

Якщо ми подивимось на характер Єгови, зображений у Старому Заповіті, дві інші його риси негайно впадають у вічі. По-перше, Єгова, за своїм походженням, божество локальне — в буквальному розумінні *glebae adscriptus* *, якщо ми повіримо в те, що він уперше явився ізраїльтянам у вигляді джина, мешканця вулкану в Північно-Західній Аравії, оживленого його присутністю, в усякому разі — це божество, яке міцно закоренилося в ґрунті певної місцевості і в серцях однієї відносно невеликої спільноти людей, по тому як його взяли із собою як свого духовного заступника варварські збройні ватаги, що спочатку оселилися в гористій країні Єфрему та Юдеї, а в чотирнадцятому сторіччі до Різдва Христового вдерлися в палестинські володіння Нового Єгипетського Царства. По-друге, Єгова — «ревнивий бог», чия перша заповідь, звернена до своїх вірних, звучить так: «Я є Господь Бог твій; нехай не буде в тебе інших богів, окрім Мене». Звичайно, немає нічого дивного в тому, що Єгова виявляє ці дві ознаки провінціалізму та винятковості водночас — бог, який оберігає свої володіння, має остерегти інших богів, щоб вони не зазіхали на його права. Що справді видається дивним і навіть обурює, на перший погляд, — це те, що Єгова й далі виявляв крайню нетерпимість до своїх суперників, з якими він увійшов у конфлікт, коли після падіння царств Ізраїлю та Юдеї й утворення сирійської світової держави колишній бог двох маленьких гірських князівств вийшов на арену широкого світу і сповнився прагненням, як і його сусіди, накинути свій культ усьому людству. В цій уселенській фазі сирійської історії уперте небажання Єгови відмовитися від своєї нетерпимості, успадкованої від його провінційного минулого, було анахронізмом, що вибивався із загального тону доби, властивого настроям, поширеним серед тієї безлічі локальних богів, які разом з Єговою змагалися за вселенський престол. А проте анахронічна непримиренність Єгови стала саме тією рисою його вдачі, яка допомогла йому здобути свою дивовижну перемогу.

Буде доцільно й корисно розглянути трохи детальніше згадані вище ознаки провінціалізму та винятковості. Почнемо з провінціалізму.

Вибір провінційного божества для втілення образу всюдисущого і єдиного Бога може, на перший погляд, видатися непоясненим парадоксом; звичайно, і юдейське, і християнське, і ісламське уявлення про Бога походять від племенного Єгови, адже про це свідчать усі історичні факти, але так само не викликає найменшого сумніву те, що ідея Бога, властива цим трьом релігіям, кардинально відрізняється від примітивної концепції Єгови і набагато ближча до великого числа інших концепцій, з яких ісламо-християнсько-юдейська концепція взяла значно менше духовного матеріалу, а мо-

* Приписаний до землі (латин.).

же, і взагалі не взяла нічого. З погляду своєї універсальності ісламо-християнсько-юдейська концепція Бога має куди менше спільного з примітивним образом Єгови, ніж із ідеєю верховного правителя пантеону — Амона-Ра або Мардука-Бела, — який, у певному розумінні, владарює над Усесвітом. А якщо за основу порівняння ми візьмемо духовність, то ісламо-християнсько-юдейська концепція набагато ближча до абстрактних систем, створених філософськими школами, — для прикладу можна навести Зевса стоїків і Геліоса неоплатоніків. Як же тоді сталося, що в містерії, сюжетом якої було одкровення Бога людині, головну роль віддали не ефірному Геліосу і не імперському Амону-Ра, а варварському й провінційному Єгові, чий талант для виконання цієї грандіозної ролі можуть видатися, з огляду на вищенаведені міркування, незрівнянно нижчими, ніж потенційні спроможності його невдатних суперників?

Відповідь на поставлене запитання можна знайти, якщо взяти до уваги один елемент у юдейсько-християнсько-ісламській концепції, про який ми досі не згадували. Ми були зосередилися на ознаках всюдисущості й винятковості. Одначе, попри всю їхню велич, ці атрибути Божественної Природи не більше як висновки людського розуму; вони не озиваються до людського серця. Для переважної більшості людей сутність Бога в тому, що він Бог Живий, з яким жива людина може зав'язати взаємини, схожі на духовні взаємини між людьми. Бог Живий — це головна суть Божої вдачі для людських душ, які шукають шляхів причастя до нього; і ця властивість «бути живим», що є суттю того Бога, якому поклоняються сьогодні євреї, християни та мусульмани, була притаманна також Єгові ще тоді, коли він уперше являється нам на сторінках Старого Заповіту. «Бо чи є така плоть, що чула б, як ми чули, голос Бога Живого, що промовляє з вогню, і залишилася б жива?»¹ — так вихвалявся богообраний народ Єгови. Коли цей живий Бог Ізраїлю зустрічається по черзі з різними абстрактними богами філософів, стає очевидно, що, як висловився Одісей: «Він один дихає, а решта — тіні». Бо примітивна постать Єгови перетворилася на християнську концепцію Бога, запозичивши інтелектуальні атрибути у абстрактних філософських богів, не визнавши за потрібне ані подякувати їм за це, ані навіть будь-коли згадати їхні імена.

Якщо ця стійка ознака «бути Богом Живим» є зворотним боком примітивного провінціалізму Єгови, то неважко виявити, що винятковість, не менш уперта і не менш примітивна риса характеру Єгови, теж має певну позитивну зворотну сторону, неоціненну для тієї історичної ролі, яку Бог Ізраїлю зіграв у одкровенні Божественної Природи людству.

Ця позитивна зворотна сторона стає очевидною, як тільки ми усвідомимо значущість контрасту між остаточним тріумфом цього «ревнивого бога» і остаточним фіаско верховних богів, що правили пантеонами в двох сусідніх суспільствах, між якими, наче між

¹ Повторення Закону. 5. 26.

двома жорнами, опинилася політична структура сірійського світу і які зрештою перемололи її на порошок. І Амон-Ра, і Мардук-Бел не гірше за Єгови були вкорінені в місцевий ґрунт і переповнені видимими й відчутними на дотик життєвими соками, а крім того, вони мали одну велику перевагу над ним, асоціюючись у душах та умах своїх шанувальників із колосальною земною могутністю своїх рідних Фів та Вавилону, тоді як люди Єгови у своєму полоні та в приниженні мали сушити собі голови над тим, як підтвердити високі переваги племінного бога, який вочевидь покинув свій народ у годину лиха. І якщо, попри такі аргументи на свою користь, Амон-Ра та Мардук-Бел кінець кінцем зазнали поразки в «битві Богів», то навряд чи ми зможемо пояснити їхню навадчу чимось іншим, аніж їхнім нерозумінням ревнивої вдачі Єгови. Свобода — на добро чи на шкоду — від духу винятковості віддзеркалена в дефісі, який з'єднує обидві частини імен тих синтетичних богів. Нічого дивного, що Амон-Ра та Мардук-Бел були так само терпимі до політеїзму, який існував поза межами їхніх тісно поєднаних особистостей, як і до неоднорідності у своїх власних Протеевих «я». Обидва були народжені — чи, правильніше, стулені з двох частин — для того, щоб здійснювати верховну владу над цілим роєм інших істот, не менш божественних ніж вони, хоч і менш могутніх, і завжди задовольнялися цією своєю роллю; і ця природжена відсутність шанобливих амбіцій прирекла їх на поразку в змаганні за божественну монополію, тоді як люта нетерпимість Єгови підстрожувала його неодмінно добігти до фінішу дистанції, по якій вони всі мчали.

Ця сама запекла ненависть до будь-якого суперника стала, безперечно, однією з тих якостей, що надали змогу Богові Ізраїлю, після того як він став Богом християнської церкви, ще раз здолати усіх своїх ворогів у пізнішій «битві Богів», яка відбулася в межах Римської імперії. Його суперники — сірійський Мітра, єгипетська Ізіда, хеттська Кібела — були готові увійти до спілки й одне з одним, і з будь-якими іншими культами, з якими входили в контакт. Цей приятний, схильний до компромісів дух став фатальним для супротивників Тертуліанового Бога, коли їм довелося зіткнутися із суперником, який не міг задовольнитися чимось меншим, аніж «тотальна» перемога, бо всякий інший результат став би для нього запереченням його власної суті.

Найпереконливішим свідченням на користь ревнивої нетерпимості в характері Єгови є, мабуть, негативні факти, взяті з індського світу. Тут, як і всюди, процес суспільного розпаду супроводився розвитком почуття єдності в релігійному плані. У відповідь на дедалі сильніше прагнення індських душ осягти єдність Бога, міради божеств індського внутрішнього пролетаріату поступово зливалися до купи і розчинялися в одній із двох могутніх постатей Шіви або Вішну. Цього передостаннього етапу на дорозі до усвідомлення єдності Бога індуїзм досяг щонайменше півтори тисячі років тому; а проте за весь той час, який збіг відтоді, індуїзм так і не ступив останнього кроку, зробленого сірійською релігією, коли Єгова —

нетерпимий навіть до одного рівного собі суперника — позбувся Ахурамазди, проковтнувши його цілком. А в індуїзмі поняття Всемогутнього Бога, замість бути об'єднаним, поляризувалося навколо двох постатей рівноправних кандидатів, які доповнюють один одного, виступають антитезою один одного і вперто утримуються від зведення поразок один з одним.

Перед лицем такої дивної ситуації ми маємо запитати себе, чому індуїзм у розв'язанні проблеми єдності Бога схилювався до компромісу, що взагалі не є розв'язанням: адже просто неможливо уявити собі божество всюдисуще і всемогутнє, — а Вішну й Шіва обидва на це претендують, — яке водночас не було б єдиним у Всесвіті. Відповідь полягає в тому, що Вішну й Шіва не «ревниві» один до одного. Кожен із них задовольнився половиною часткою всемогутньої влади, і можна припустити, що вони вижили — чого не вдалося ні Мітрі, ні Ізіді, ні Кібелі, їхнім двійникам у еллінському світі, — лише завдяки тому, що їм не довелося зіткнутися у двобої з Єговою. Ми доходимо висновку, що божество, яке його шанувальники наділяють духом безкомпромісної винятковості, досі було єдиним медіумом, через який глибока і невловна істина єдності Бога надійно проникла в людські душі.

§ 7. АРХАЇЗМ

Розглянувши альтернативні способи поведінки та почувань, які можуть обирати для себе душі, народжені в часи суспільного розпаду свого світу, ми переходимо тепер до альтернативних способів життя, можливих за цих самих грізних обставин. Почнемо з альтернативи, яку в своєму попередньому огляді ми найменували «архаїзмом» і визначили як спробу відступити назад, повернутися в один із тих щасливих станів життя, що за ними в часи лихоліття люди жалкують особливо гостро — мабуть, ідеалізуючи їх усупереч історичній реальності, і тим гостріше, чим далі відходять вони в минуле.

Назад я мрію повернутися, назад,
Минуле бачиться гарнішим у сто крат!
Я знову хочу побувати там,
Де втіху пережив і де не знав я драм.
У місто пальм, де дух мій трепетав,
З якою радістю тепер би я помчав!

Всі прагнуть уперед, до кращої мети,
А я назад, назад хотів би йти!

В цих рядках поет Генрі Воган, що жив у сімнадцятому сторіччі, передає тугу дорослої людини за своїм дитинством, і ту саму думку висловлюють трохи інакше ті містери Балтітюдди, котрі, на різному рівні щирості, запевняють молоде покоління, що «шкільні роки — найщасливіша пора у вашому житті». Тими самими рядками можна

було б передати і почуття любителя архаїки, який прагне перенести в сучасність ранню фазу в житті його суспільства.

Розглядаючи приклади архаїзму, ми поділимо поле дослідження, як ділили його, коли обговорювали відчуття загального перемішування, й проаналізуємо по черзі сфери поведінки, мистецтва, мови і релігії. Почуття загального перемішування, однак, — це мимовільне, підсвідоме почуття, тоді як архаїзм — то умисна, свідомо політика, спроба пливати супроти течії в потоці життя, тобто це один із різновидів *надпотужного ривка* (tour de force), і відповідно ми з'ясуємо, що у сфері поведінки архаїзм виражає себе радше у формальних інституціях і сформульованих ідеях, ніж у підсвідомих манерах, а у мовній сфері — у виборі стилю та сюжету.

Якщо ми тепер почнемо наш огляд від інституцій та ідей, найдоцільніше буде насамперед навести приклади інституціонального архаїзму в його конкретних виявах, потім ознайомитися з архаїстичним станом мислення у ширшому контексті і на завершення проаналізувати феномен ідеологічного архаїзму, що справляє особливо переконливе враження, адже він ґрунтується на принципових засадах.

Наприклад, у епоху Плутарха — а то були часи найвищого розквіту еллінської світової держави — звичай шмагати спартанських хлопчиків перед вівтарем Артеміди Ортії — випробування, яке в добу найвищої могутності Спарти було запозичене з примітивного культу плодючості і включене в систему Лікургових законів, — відродився знову, але вже з очевидними патологічними надмірностями, що взагалі є однією з найхарактерніших ознак архаїзму. Аналогічно в 248 р. по Р.Х., коли Римська імперія дістала короткочасну передишку посеред розгулу анархії, яка зрештою допровадила її до краху, імператор Філіпп надумав знову провести Ludi Saeculares (Сторічні Ігри), запроваджені Августом, а через два роки було поновлено стародавню установу цензури. В наші дні так звана «Корпоративна Держава», утворена італійськими фашистами, претендувала на реставрацію насильницького політичного та економічного режиму, що існував у середньовічних містах-державх Італії. В тій же-таки країні в другому сторіччі до Р.Х. Гракхи намагалися привести діяльність народних трибунів у відповідність із тими правилами, яким вона мала підкорятися в часи заснування цієї інституції, двісті років тому. Прикладом успішнішої спроби звернення до конституційного архаїзму було шанобливе ставлення Августа, засновника Римської імперії, до свого номінального партнера, а насправді попередника в управлінні римськими володіннями, сенату. Його можна порівняти зі ставленням у Великобританії переможного Парламенту до Корони. В обох випадках відбулася реальна передача владних повноважень, в римському випадку від олігархії до монархії, в британському — від монархії до олігархії, і в обох випадках зміну намагалися замаскувати архаїстичними формальностями.

Якщо тепер ми переключимо свою увагу на давньокитайський світ,

то побачимо, що в процесі його розпаду там виник конституційний архаїзм значно ширший за масштабами, що заторкнув не тільки державні установи, а й особисте життя. Виклик давньокитайської доби лихоліття пробудив духовне бродіння в давньокитайських умах, яке проявилось і в конфуціанському гуманізмі п'ятого сторіччя до Р.Х., і в пізніших, радикальніших школах «політиків», «софістів» і «законників»; але той вибух духовної активності був ефемерним. На зміну йому прийшов сильний потяг до минулого, що особливо наглядно відбився в долі, яка спіткала конфуціанський гуманізм. Він виродився з науки про людську природу в систему ритуалізованого етикету. В сфері державного управління він ліг у основу традиції, яка вимагала, щоб кожен адміністративний акт був санкціонований історичним прецедентом.

Іншим прикладом архаїзму, що ґрунтується на принципових засадах, можна вважати культ у значній мірі вигаданого тевтонства, який виник у сучасному західному світі як один з побічних наслідків загальної архаїстичної моди на романтизм. Після того як цей культ уявних високих чеснот, притаманних первісним тевтонам, невинно потішив гординю кількох англійських істориків дев'ятнадцятого сторіччя і вплив уже, мабуть, шкідливішу отруту расової пихи в жили деяких американських етнологів, він показав справжні ікла, ставши евангелією націонал-соціалістичного руху в Німецькому райху. Ми тут спостерігаємо вияв архаїзму, що міг би здатися патетичним, якби не був таким зловісним. Велика сучасна західна нація, вражена духовною недугою Новітньої Доби, пройшла на волосинку від безповоротного національного краху, і в розпачливій спробі виборساتися із пастки, в яку зовсім недавно завела її історія, вона звернула сповнений надії погляд на нібито славні варварські діяння свого уявного історичного минулого.

Ранішим виявом такого потягу до варварського минулого на Заході був заклик Руссо «повернутися до природи» і звеличування «шляхетного дикуна». Західні архаїсти вісімнадцятого сторіччя були невинні в кровожерних задумах, безсоромно викладених на сторінках «Майн Кампфу», але й у своїй невинності змогли завдати нашому суспільству непоправної шкоди, адже саме Руссо став одним із «підбурювачів» до Французької Революції і до тих воєн, які вона спричинила.

Мода на архаїзм у мистецтві — це щось таке знайоме сучасному західнянину, що він сприймає її як належне: адже найдоступнішим для загального огляду мистецтвом можна назвати архітектуру, а наша архітектура дев'ятнадцятого сторіччя була заповнена «готичним відродженням» — рухом, що почався як скороминуще захоплення землевласників, котрі споруджували бутафорські «руїни» у своїх парках і будували велетенські палаци в стилі, що мав нагадувати про середньовічні абатства, а незабаром по тому поширився й на церковне будівництво та реставраційні роботи, де він знайшов собі могутнього союзника в не менш архаїстичному «оксфордському русі», а ще пізніше нестримно розповсюдився безліччю готелів,

фабрик, лікарень та шкіл. Але архітектурний архаїзм не є винаходом сучасної західної людини. Житель Лондона, який приїде до Константинополя і милуватиметься розкішним видовищем сонця, що опускається за Стамбульський кряж, побачить на тлі надвечірнього неба безліч силуетів церковних бань — і то все мечеті, побудовані за оттоманського режиму, але їхня архітектура з робітливою архаїстичною точністю повторює обриси Великої та Малої Святої Софії, двох візантійських церков, чий зухвалий виклик фундаментальним канонам класичного еллінського архітектурного ордеру колись провів у камені народження православної християнської цивілізації з руїн загиблого еллінського світу. І нарешті, якщо ми заглянемо в «бабине літо» еллінського суспільства, ми побачимо там високоосвіченого імператора Адріана, який обставляє свою замську віллу майстерно виготовленими копіями давньогрецької скульптури архаїчного періоду — тобто сьомого і шостого сторіч до християнської ери; бо цінителі прекрасного Адріанової доби були «прерафаелітами», чий занадто витончений смак не сприймав майстерної зрілості в мистецтві Фідія та Праксітеля.

Коли дух архаїзму прагне самовиразитися у сфері мови та літератури, то найпотужніший *надпотужний ривок* (tour de force), який він може здійснити, — це повернути мертву мову до життя, пустивши її знову в обіг як живу говірку; і такі спроби сьогодні робляться в кількох частинах нашого вестернізованого світу. Русійний імпульс цим протиприродним спробам дало хворобливе націоналістичне прагнення до окремішності та культурної самодостатності. Нації, що поставили собі за мету досягти такої самодостатності, будучи позбавлені природних лінгвістичних ресурсів, звернули погляди у своє архаїчне минуле, сподіваючись поповнити звідти вкрай необхідні їм лінгвістичні ресурси. Сьогодні не менш як п'ять націй намагаються створити свої окремі національні мови через повернення в обіг мови, яка давно вийшла з ужитку й відома лише в академічних сферах. Це норвежці, ірландці, оттоманські турки, греки і євреї-сіоністи; і відразу можна помітити, що жоден з цих народів не є уламком від первісного блоку західнохристиянської цивілізації. Норвежці та ірландці — відповідно рештки недорозвиненої скандинавської і недорозвиненої далекозахідної християнської цивілізацій. Оттоманські турки і греки — це порівняно недавно вестернізовані контингенти з іранського та з православно-християнського суспільств, а євреї-сіоністи — уламок або релікт сирійського суспільства, причому тієї його частини, яка вкоренилася в західнохристиянському ґрунті з прадавніх-давен.

Потреба у створенні національної мови, яку відчувають сьогодні норвежці, є історичним наслідком політичного занепаду королівства Норвегія, починаючи від 1397 р. по Р.Х., коли воно було об'єднане з Данією, і до 1905 р. по Р.Х., коли, розлучившись із Швецією, воно нарешті здобуло цілковиту незалежність і знову завело власного короля, який, відмовившись від свого сучасного західного хресного імення Карл, прийняв архаїчне тронне ім'я Хаакен, що його носили

чотири норвезькі монархи в недорозвиненому скандинавському суспільстві між десятим і тринадцятим сторіччями християнської ери. Протягом п'ятьох сторіч занепаду Норвегії давня норвезька література поступилася місцем одній з версій сучасної західної літератури, що творилася датською мовою, хоча її вимову було змінено згідно з нормами норвезької говірки. Таким чином, коли норвежці незабаром після переходу їхньої країни від датського протекторату під шведський у 1814 р. заходилися створювати свою власну національну культуру, вони виявили, що в них немає власного літературного середовища, крім виготовленого за чужоземним зразком, і немає рідної мови, крім *patois* (народної говірки), яка давно втратила здатність служити засобом для створення літератури. Зіткнувшись із цією прикрою прогалиною в лінгвістичній сфері свого національного спорядження, вони вдалися до спроб виготовити тубільну мову, яка однаково годилася б і для селянина, і для міського жителя, будучи водночас народною і культурно розвиненою.

Проблема, яка постала перед ірландськими націоналістами, виявилася набагато складнішою. В Ірландії політичну роль Датської Корони в Норвегії відіграла Корона Британська, причому лінгвістичні наслідки такого стану речей в обох випадках були абсолютно однакові. Англійська мова стала мовою ірландської літератури, але, можливо, тому, що лінгвістичне провалля між англійською та ірландською мовами — на відміну від порівняно незначної різниці між датською і шведською мовами — дуже глибоке і перекинути через нього міст практично неможливо, ірландська мова майже повністю вимерла. Ірландські патріоти лінгвістичної архаїки намагаються не цивілізувати живу говірку (*patois*), а відродити до життя по суті мертву мову, і, кажуть, наслідки їхніх зусиль незрозумілі навіть для тих розкиданих на заході Ейре селянських громад, де люди досі розмовляють гельською мовою, засвоєною на колінах у матері.

Лінгвістична архаїка, в яку вкинулися оттоманські турки за правління президента Мустафи Кемалю Ататюрка, має зовсім інший характер. Предки сучасних турків, як і предки сучасних англійців, були варварами, які вторглися в занедбані володіння занепалої цивілізації й там оселилися, і нащадки обох цих варварських народів прилучалися до цивілізації в однаковий спосіб — через удосконалення та збагачення власної мови. Так само як англійці збагатили свій убогий тевтонський словник, запозичивши і засвоївши безліч французьких, латинських та грецьких слів і фраз, так і османи оздобили свою примітивну тюркську говірку незліченними перлами перського та арабського походження. Метою турецького архаїко-націоналістичного лінгвістичного руху є позбутися цих самоцвітів, а якщо врахувати, що турки запозичили з іноземних джерел не менше мовного матеріалу, ніж ми, англійці, то стане очевидною неймовірна складність цього завдання. Однак турецькі герої взялися здійснювати його з не меншим запалом, ніж той, який вони виявили, очищаючи свою країну від чужорідних елементів насе-

лення. Під час тієї куди серйознішої кризи Кемаль Ататюрк виселив із Туреччини давно там укорінений і, на перший погляд, незамінний грецько-вірменський середній клас, розрахувавши, що коли утвориться соціальний вакуум, гостра необхідність примусить турків заповнити його, взявши на власні плечі соціальні функції, які раніше вони з ледачості залишали іншим. Опираючись на цей самий принцип, газі пізніше повилучали з турецького словника перські та арабські запозичення і цими суворими заходами продемонстрували, який дивовижний інтелектуальний стимул можна дати ментально інертним народам, коли вони відчують, що їхні мови та вуха нещадно позбавлені найнеобхідніших мовних засобів. Опинившись у цьому надзвичайно скрутному становищі, турки останнім часом гарячково нишпорять у кумських глосаріях, у орхонських написах, в уйгурських сутрах та в китайських династичних історіях, сподіваючись відшукати — або скомпонувати — природний тюркський заміник для того чи того суворо забороненого перського або арабського загальноживаного слова.

Ці гарячкові лексикографічні труди можуть навіть неабиякий страх англійському спостерігачеві; бо вони показують йому, які тяжкі випробування можуть чекати в майбутньому на людей, які сьогодні розмовляють англійською мовою, якщо настане такий день, коли той чи той премудрий рятівник нашого суспільства зажадає, щоб ми розмовляли тільки «чистою» англійською мовою. Річ у тому, що один, мабуть, дуже прозорливий аматор уже почав певні приготування до цієї великої події. Десь тридцять років тому автор, який лаконічно назвав себе «С. Л. Д.», опублікував «Словник англійської мови» для вжитку тим, хто мріє «скинути з себе норманське ярмо», що так тяжко пригнітило наше мовлення. «Те, що багато промовців та письменників називають сьогодні англійською мовою, — пише він, — узагалі не має нічого спільного з англійською, бо то чиста французька». Згідно з «С. Л. Д.», ми маємо називати дитячого возика не *perambulator*, а *childwain*, а омнібус не *omnibus*, а *folkwain*, і справді є підстави вважати ці варіанти за кращі. Та коли автор намагається позбутися іноземних запозичень, які оселилися в нас набагато давніше, йому щастить менше. Коли він пропонує замінити *disapprove* (несхвалення) на *hiss* (сичання), *boo* (пхе) або *hoot* (тюкання), з ним навряд чи можна відразу погодитися. А *redecraft* (тлумачфах), *backjaw* (назадгав) і *outganger* (назовніходак) є не дуже переконливими заміниками для *logic* (логіка), *retort* (гостре заперечення) і *emigrant* (емігрант) ¹.

Грецький випадок явно скидається на норвезький та ірландський, причому Оттоманська Турецька імперія зіграла в ньому ту саму роль, що в двох згаданих — Датська і Британська Корони. Коли греки стали національно самосвідомими, вони, як і норвежці, виявили, що з лінгвістичного набутку в них не лишилося нічого кращого,

¹ У вид. Squire J. S. Books in General, p. 246 подано рецензію на книжку «С. Л. Д.».

як селянська patois (говірка), і заходилися — як і ірландці на сто років пізніше — готувати свою patois до величних завдань, які чекали на неї попереду, впорскуючи їй ін'єкції елементів античного варіанту своєї мови. Але, здійснюючи свій експеримент, греки зіткнулися з труднощами, що були антитезою тим труднощам, які мусили долати ірландці; бо якщо стародавня гельська мова давала дуже мало матеріалу, класична грецька давала його надзвичайно багато. Найнебезпечнішою пасткою, в яку потрапило багато сучасних грецьких лінгвоархаїстів, була спокуса надто щедро черпати зі стародавньої аттичної мови, і таким чином вони спровокували модерністську «популістську» супротивну реакцію. Сучасна грецька мова — це поле битви між «мовою пуристів (ή καθαρεύουσα) і «простонародною мовою» (ήδημοτική).

Наш п'ятий приклад, а саме: перетворення давньоєврейської мови на сьогоднішню живу говірку, яка звучить на устах євреїв-сіоністів із діаспори, оселених у Палестині, — найдивовижніший з усіх. Бо тоді як ні норвезька мова, ні грецька, ні навіть ірландська ніколи не переставали бути живими говірками, давньоєврейська була мертвою в Палестині протягом двадцяти трьох століть, відколи її витіснила звідти арамейська ще до часів Неемії. Протягом усього цього часу й мало не до сьогодні давньоєврейська існувала тільки як літургійна мова юдейської церкви і як мова науки, пов'язаної з вивченням юдейського закону. І ось, протягом життя одного людського покоління, цю «мертву» мову витягли з синагоги й перетворили на лінгвістичний засіб сучасної західної культури — спочатку в газетній пресі так званої «зони єврейської осілості» у Східній Європі, а тепер і в школах та в домах єврейської громади в Палестині, де діти ідишомовних переселенців з Європи, і англійськомовних переселенців з Америки, і арабомовних переселенців з Йемену, і перськомовних переселенців з Бухари ростуть разом і з коліски навчаються розмовляти і спілкуються між собою на стародавній мові, яка «вмерла» за п'ять століть до часів Ісуса Христа.

Якщо тепер ми повернемося до еллінського світу, ми з'ясуємо, що там лінгвістична архаїка була не просто доповненням до локального націоналізму, а чимось набагато істотнішим.

Відкриємо шафу, в якій виставлено повний комплект книжок, написаних давньогрецькою мовою до сьомого сторіччя християнської ери, що збереглися до сьогоднішнього дня, і ми помітимо дві речі: по-перше, те, що мало не всі вони написані на аттичному діалекті, і, по-друге, що коли ми поставимо всю цю аттичну літературу в хронологічному порядку, то вона розпадеться на дві чітко окреслені групи. По-перше, існує оригінальна аттична література, створена в Афінах у п'ятому й четвертому сторіччях до християнської ери афінянами, які писали своєю рідною мовою. По-друге — архаїстична аттична література, опублікована на протязі сімох або шістьох століть — від останнього сторіччя перед Різдом Христовим і до шостого сторіччя нашої ери — авторами, котрі ніколи не жили

в Афінах і ніколи не розмовляли аттичним діалектом як своєю рідною мовою.

В географічному плані область, у якій жили новоаттичні письменники, поширюється на всі володіння еллінської світової держави, бо серед них ми бачимо Йосипа Єрусалимського, Еліана з Пренести, Марка Аврелія з Рима, Лукіана Самосатського і Прокопія Кесарійського. А проте, незважаючи на таку широку географію походження, новоаттичні письменники демонструють дивовижну єдність словника, синтаксису та стилю; бо вони, всі до одного, є відвертими, безсоромними і догідливими імітаторами аттичної мови періоду її розквіту.

Їхня схильність до архаїзму врятувала їх від цілковитого забуття; бо коли напередодні остаточної загибелі еллінського суспільства для кожного окремого давньогрецького автора питання «бути чи не бути» вирішувалося орієнтацією на тогочасні літературні смаки, то тестовим запитанням для переписувачів було не «Чи це велика література?», а «Чи це чиста аттична мова?» Як наслідок ми маємо чимало томів пересічної новоаттичної писанини, що її ми радо обміняли б на бодай невеличку частину з утраченої неаттичної літератури третього та другого сторіч до Р.Х.

Аттичне письменство, яке тріумфувало в архаїстичну добу еллінської літератури, було не єдиним у своєму роді. Існувала також неогомерівська поезія, що довгий час культивувалася любителями старовини від Аполлонія Родоського, який жив у другому сторіччі до Р.Х., до Нонна з Панополіса, поета п'ятого чи шостого сторіччя по Р.Х. До нас дійшли зразки неархаїстичної посталександрійської грецької літератури двох різновидів: буколічна поезія третього і другого сторіч до Р.Х., збережена з огляду на високі якості її дорійського літературного діалекту, і грецькі тексти християнського та юдейського Святого Письма.

Архаїстичне відродження аттичної грецької мови має точну паралель у історії індського суспільства, а саме: відродження санскриту. Первісний санскрит був говіркою євразійської кочової орди аріїв, яка прийшла зі степу і затопила Північну Індію, а також Південно-Західну Азію і Північний Єгипет у другому тисячолітті до християнської ери; а вже на індійському ґрунті ця мова збереглася у Ведах, пам'ятках релігійної літератури, що стала однією з культурних підвалин індської цивілізації. Однак на той час, коли індська цивілізація покотилася до занепаду й наблизилася до повного розпаду, санскрит вийшов з повсякденного вжитку й перетворився на «класичну» мову, яку вивчали з огляду на престиж створеної на ньому літератури. Як засіб повсякденного спілкування санскрит на той час був замінений численними місцевими говірками, які всі походили від санскриту, але достатньо різнилися, щоб їх можна було вважати окремими мовами. Один із цих так званих пракритів — мова палі, поширена на Цейлоні, — був використаний для запису священних текстів буддизму хінаяни, а на кількох інших імператор Ашока (273—232 рр. до Р.Х.) видавав свої укази. Але

незабаром по смерті Ашоки — і навіть трохи раніше — розпочалося штучне відродження санскриту, і цей процес тривав, аж доки, уже в шостому сторіччі християнської ери, неосанскритська мова здобула цілковитий триумф над пракритами на всій території індійського субконтиненту, дозволивши вижити як літературному раритету лише палі в її острівному пристановищі на Цейлоні. Таким чином літературна спадщина санскриту, як і літературні твори, записані аттичною грецькою мовою, поділяється на дві виразно окремі частини: давнішу, яка є оригінальною, і пізнішу, наслідувальну й архаїстичну.

В царині релігії, як і в царині мови, мистецтва та інституцій, сучасний західний дослідник може виявити приклади архаїзму, спостерігаючи за своїм власним соціальним оточенням. Скажімо, британський англо-католицький рух засновано на переконанні, що проведена в шістнадцятому сторіччі Реформація навіть у її модифікованій англіканській версії зайшла надто далеко, і метою руху є повернути до вжитку середньовічні ідеї та церемонії, занедбані й заборонені — і даремно, як вважають прихильники цього руху — чотириста років тому.

В еллінській історії ми знаходимо подібний приклад у релігійній політиці Августа.

«Відродження Августом державної релігії — це водночас і найвидатніша подія в історії римської релігії, і подія майже унікальна у світовій історії... Віру в ефективність прадавніх культів було втрачено в середовищі освічених класів... змішаний міський простолюд давно звик глузувати зі старих богів... зовнішні релігійні ритуали поступово відмирили. Отже, нам може видатися неможливим, що звичаї, а до певної міри також вірування, можуть відродитися з бажанням одного індивіда... Бо дарма заперечувати, що це відродження було реальним; що як *rex deorum* (мир з богами), так і *ius divinum* (божественне право) знову стали термінами, наповненими силою і змістом... Давня релігія існувала ще принаймні три століття у своїх зовнішніх проявах і до певної міри в народних віруваннях»¹.

Якщо від еллінського світу ми перекинемося в японський регіон далекосхідного суспільства, ми виявимо в сьгоднішніх японських спробах відродити тубільний японський різновид примітивного поганства так зване синто, ще один прояв релігійного архаїзму, що має спільні ознаки з політикою імператора Августа, а також із сучасними німецькими намаганнями оживити тевтонське язичництво. Зусилля японців більше скидаються на римський *надпотужний ривок* (*tour de force*), ніж на римський, бо римське поганство, відроджене Августом, тоді ще жило, хоч майже зовсім розклалося, а японське — як і німецьке язичництво — було витіснене, замінене або поглинуте релігією вищого порядку — в японському випадку цю роль зіграв буддизм махаяни. Перша фаза згаданого вище руху

¹ Warde-Fowler W. The Religious Experience of the Roman People, pp. 428—429.

мала суто академічний характер, бо відродження синто започаткував буддійський чернець на ім'я Кейчу (1640—1701 рр. по Р.Х.), чий інтерес до цієї теми, як нам здається, був чисто філологічним. Інші, одначе, підхопили його почин, і Хірата Ацутане (1776—1843 рр. по Р.Х.) виступив з різким осудом і махаяни, і конфуціанської філософії як чужоземних запозичень.

Як ми з'ясуємо згодом, це відродження синто, як і відродження, здійснене за ініціативою імператора Августа, розпочалося майже відразу по тому, як Японія перейшла зі своєї доби лихоліття в стадію світової держави, а войовничого характеру рух за повернення до життя стародавньої релігії набув саме тоді, коли могутність японської *світової* держави була передчасно підірвана внаслідок потужного натиску західної цивілізації, що на той час досягла апогею свого агресивного розповсюдження. Коли після революції 1867—1868 рр. Японія розпочала свою сучасну політику збереження власної самобутності в напіввестернізованому Великому Суспільстві, водночас модернізуючи багато аспектів свого життя за західними стандартами, рух за відновлення синто, на перший погляд, давав їй саме те, чого вона потребувала для збереження своєї національної індивідуальності за нових міжнародних обставин. Першим заходом, який здійснив новий уряд щодо релігії, була спроба оголосити синто державною релігією, й один час здавалося, що буддизм буде викорінено і вигнано за межі країни. Але не вперше і не востаннє в історії «релігії вищого порядку» здивувала своїх ворогів своєю надзвичайною здатністю до виживання. Буддизм і синтоїзм погодилися терпіти одне одного.

Всі розглянуті нами приклади архаїзму свідчать, що звернення до нього або закінчується повним крахом, або, в ліпшому випадку, не дає жодного позитивного результату. Неважко збагнути причину такого стану речей. За самою природою своєї діяльності архаїст приречений на постійні намагання примирити минуле із сучасним, і непримиренність цих двох шарів життя становить одвічну слабкість архаїзму. Архаїст опиняється мовби на рогах дилеми, що прохромить його, хоч би який він зробив вибір. Якщо він спробує відновити минуле, не беручи до уваги сучасне, тоді натиск життя, яке постійно рухається вперед, розвалить і розчавить його крихку споруду. Якщо ж він обере другий варіант і погодиться підкорити свою забаганку воскресити минуле завданню вдосконалення сучасного суспільного механізму, тоді його архаїзм виявиться бутафорським. У обох випадках архаїст виявить, спостерігаючи наслідки своїх зусиль, що він супроти власної волі зіграв на користь футуристу. Силкуючись увічнити анахронізм, він насправді відчинив двері для найбрутальніших і найбезцеремонніших нововведень, які тільки й чекали цієї нагоди, щоб пробити собі дорогу.

§ 8. ФУТУРИЗМ

І футуризм, і архаїзм — це спроби визволитися з пут набридливо-го сучасного, одним стрибком перелетівши в іншу точку часового потоку, не покидаючи, проте, земну площину людського буття. Причому обидві ці альтернативні спроби втекти від сучасності, водночас залишаючись на прямій часового виміру, нагадують одна одну в тому, що це *надпотужні ривки* (*tours de force*), які у своєму зіткненні з реальністю виявляються марними надіями. Вони відрізняються одне від одного лише напрямком — вниз чи вгору по течії часового потоку, — у якому вони провадять однаково безперспективні пошуки, рятуючись від сучасного дискомфорту. Водночас футуризм більш суперечний людській природі, ніж архаїзм; бо якщо людині справді властиво шукати порятунку від непривабливої сучасності, відступаючи в знайому минувшину, людська вдача радше схильна миритися з прикрою сучасністю, ніж вибиратися в невідоме майбуття. Через те у випадку футуризму психологічний *надпотужний ривок* (*tour de force*) настроений на багато вищий тон, ніж за архаїчної альтернативи, і футуристські спазми часто є наступною реакцією зневіреної душі, яка спробувала вкинутися в архаїзм і зазнала розчарування. Розчарування ходить слідом і за футуризмом. Але невдача у футуризмі іноді винагороджується несподіваним чином — буває, що футуризм переходить за свої межі й завершується перетворенням.

Скажімо, катастрофу, яка спостигає прихильника архаїзму, можна прирівняти до катастрофи автомобіля, якого вибиває з колії, заносить, і він уже мчить у зворотному напрямку, назустріч власній загибелі; аналогічно щасливіше закінчення експерименту з футуризмом ми порівнюємо з такою картиною: пасажир сидить у літаку, який набирає розгін, будучи певним, що це наземний засіб пересування, і делалі з більшим страхом спостерігає, як усе гористішою стає місцевість навколо і несподівано — коли вже видається, що ось-ось вони вріжуться в гору й загинуть — літак відривається від землі й ширяє над скелями та ущелинами, в цілковитій безпеці посеред своєї стихії.

Футуристичний, як і архаїстичний спосіб розриву з сучасністю можна спостерігати в різних сферах соціальної активності. У сфері звичаїв та манер першою ознакою проникнення футуризму слід вважати заміну традиційного вбрання на чужоземне; і ми бачимо, як у сьогоднішньому повсюдно вестернізованому — хоча здебільшого лише на поверхні — світі багато суспільств уже відмовилися від національних костюмів, заповіданих їм предками, і бездумно підкорилися одноманітно сірій західній моді, що стало ніби зовнішнім виявом їхнього добровільного або мимовільного вступу до лав західного внутрішнього пролетаріату.

Найвідоміший і, мабуть, найдавніший приклад примусового процесу зовнішньої вестернізації — це погрошення борід та заборона каптанів у Московії за розпорядженням Петра Великого. В третій

чверті дев'ятнадцятого сторіччя подібна до московської костюмна революція відбулася в Японії, і схожі обставини призвели до схожих актів тиранії у багатьох незахідних країнах після Світової війни 1914—1918 рр. Серед таких заходів можна назвати турецький закон від 1925 р., що зобов'язував усіх турецьких громадян носити капелюхи з крисами, і вельми схожі декрети іранського шаха Резишаха Пехлеві та короля Афганістану Аманулли-хана в 1928 р.

Проте ісламський світ у двадцятому сторіччі християнської ери — не єдина арена, на якій капелюх із крисами виступав у ролі бойового шолома войовничого футуризму. В сірійському світі 170—160 рр. до Р.Х. первосвященик Йошуа, провідник проеллінської партії в середовищі євреїв, не задовольнився тим, що в інтересах пропаганди своєї програми вдавався до такого вербального жесту, як заміна свого ймення на Ясон. Позитивним актом, який спровокував супротивну реакцію Маккавеїв, стало носіння молодшими священнослужителями капелюха з широкими крисами, тобто характерний головний убір, що виділяв членів поганської панівної меншості в еллінських державах — наступницях імперії Ахеменідів. Кінцевим наслідком цієї єврейської спроби вкинутися у футуризм був не триумф, як у випадку реформи Петра Великого, а цілковите фіаско, подібне до того, яке спіткало Аманулли-хана; бо фронтальна атака селевкідської влади на юдейську релігію пробудила супротивну єврейську реакцію, з якою Антиох Епіфан та його наступники не могли зладнати. Але той факт, що цей конкретний футуристський захід зазнав невдачі, не робить його менш повчальним у ролі прикладу. Етос футуризму тоталітарний за самою своєю суттю, і цю істину визнавали і Ясон, і його супротивники. Так, єврей, що надіває на голову грецький *петасус*, незабаром по тому почне відвідувати грецьку палестру і дійде висновку, що не варт дотримуватися правил своєї релігії як старомодних, забобонних і гідних усілякої зневаги.

У царині політики футуризм може виражати себе або географічно через умисне скасування реальних межових знаків та кордонів, або соціально через насильницький розпуск реальних корпорацій, партій, сект чи ліквідацію цілих суспільних класів. Класичним прикладом систематичного знищення межових знаків та кордонів з умисною метою розриву політичної безперервності є перекроювання політичної мапи Аттики близько 507 р. до Р.Х. Клісфеном — революціонером, якому щастило в усіх його починаннях. Метою Клісфена було перебудувати слабко скріплену політичну систему, в якій зв'язки спорідненості звичайно домінували над громадськими зв'язками, на унітарну державу, де поняття громадянського обов'язку мало стояти над усіма іншими менш значущими зобов'язаннями. Його круті заходи виявилися напрочуд успішними, і цей еллінський прецедент було повторено в західному світі творцями Французької революції — чи то свідомо внаслідок їхнього поклоніння культові еллінізму, чи тому, що вони самостійно винайшли той самий засіб для досягнення аналогічної мети. Прагнучи політично об'єднати Францію, як Клісфен прагнув політично об'єднати Аттику, вони

скасували колишні феодальні провінції і повалили давні внутрішні митні бар'єри, щоб перетворити Францію на унітарну фіксальну територію, поділену задля адміністративної зручності на вісімдесят три департаменти, монотонна однаковість і строга субординація яких мали стерти з пам'яті народу історичні провінції з їхніми стійкими традиціями своєрідності та автономії. Але скасування давніх кордонів поза межами Франції внаслідок перекроювання нефранцузьких територій, тимчасово включених до складу наполеонівської імперії, на департаменти за французьким зразком, безперечно, вимостило дорогу до створення унітарної Італії та унітарної Німеччини.

Уже в наші дні Сталін застосував у царині географії ідеї, властиві більшовицькому етосу, піддавши набагато радикальнішому перегляду внутрішній поділ Радянського Союзу, як стає очевидним, коли ми накладемо нову адміністративну мапу цієї частини світу на колишню адміністративну мапу Російської імперії. Одначе, прагнучи до тієї самої мети, Сталін діяв із таким підступним лукавством, що в цьому його, мабуть, слід вважати першопрохідцем. Тоді як його попередники для здійснення своїх намірів намагалися послабити потяг до локальної державної самостійності, Сталін проводив протилежну політику, задовольняючи і навіть випереджаючи жадання місцевого патріотизму, тонко розрахувавши, що апетит куди легше задушити надміром їжі, ніж заморити голодом. У цьому зв'язку слід пам'ятати, що Сталін за своїм походженням грузин і що в 1919 р. на мирній конференції в Парижі з'явилася депутація від грузинських меншовиків із вимогою визнати їх як окрему неросійську націю. Обстоюючи свої претензії, вони зокрема посилалися на той факт, що грузинська мова — це окрема мова, і вони привезли із собою перекладача, який мав тлумачити їхню іноземну тубільну мову на французьку. Проте один англійський журналіст, який трохи знав російську мову (про що грузини, звісно, не здогадувалися), при якійсь нагоді зауважив, що між собою і зі своїм перекладачем вони розмовляли по-російському. З чого можна зробити висновок, що сьгоднішній грузин, незалежно від своїх політичних уподобань, розмовлятиме на політичні теми по-російському, якщо, звичайно, ніхто не накидатиме йому російську мову силоміць.

У царині світської культури класичним виявом футуризму є символічний акт спалення книг. У давньокитайському світі імператор Цінь Шіхуанді, що здійснив революцію, ставши першим засновником давньокитайської світової держави, кажуть, звелів конфіскувати і спалити літературну спадщину всіх філософів, які процвітали в часи давньокитайської доби лихоліття, остерігаючись, що поширення цих «небезпечних думок» може розладнати його плани створення нового суспільного ладу. В сірійському суспільстві халіф Омар, який відновив сірійську світову державу через тисячу років по зруйнуванні її внаслідок еллінського вторгнення, за свідченням істориків, відповів своєму воєначальникові, чие військо захопило

Александрію, у відповідь на його запитання, що робити зі знаменитою бібліотекою:

«Якщо писанина греків узгоджується з Книгою Бога, то вона непотрібна і зберігати її немає потреби; якщо ж не узгоджується, то вона шкідлива, і її слід знищити».

Як оповідає легенда, бібліотеку, яку збирали понад дев'ятсот років, було пущено на опалення громадських лазень.

В наші дні Гітлер теж доклав чимало зусиль до спалювання книжок — хоча з появою книгодрукарства тиранам, що вдаються в нашому світі до цього заходу, стало набагато важче досягти «тотального» результату. Отож сучасник Гітлера Мустафа Кемаль Ататюрк винайшов куди тонший метод. Метою турецького диктатора було не менше як вирвати уми своїх співвітчизників з успадкованого ними іранського культурного середовища і втиснути їх у форму, виготовлену за західним зразком; і замість спалювання книжок він задовольнився реформою абетки. Починаючи від 1929 року всі книжки, газети, вся державна та юридична документація стали друкуватися і записуватися латинським письмом. Примусове запровадження цього закону увільнило турецького газі від необхідності наслідувати китайського імператора чи арабського халіфа. Класика перської, арабської та турецької літератури стала тепер недоступна для молодого покоління. Не було більше ніякої потреби палити книжки, коли алфавіт, який був ключем до них, вийшов з ужитку. Тепер їм можна було дати спокій, щоб вони порохнявіли на полицях, де в них уже ніхто ніколи не загляне, крім жменьки любителів антикваріату, яка не становить загрози.

Філософія і література, зрозуміло, не єдині сфери світської культури, де спадщина минулого піддається футуристичним атакам. Футуризм прагне підкорити собі малярство, скульптуру, архітектуру і музику. Саме митці, які творили в царині візуального мистецтва, і вигадали назву «футуризм» для позначення своїх революційних пошуків. І саме у сфері візуального мистецтва виникла широко відома форма футуризму, яка посіла місце на спільному терені, що об'єднує секулярну культуру з релігією, — іконоборство. Іконоборець схожий на сучасного прихильника кубізму в малярстві своїм запереченням традиційного стилю в мистецтві, але його відмінність у тому, що своє вороже ставлення до живопису він пов'язує лише з релігією, і мотиви, які його на це штовхають, носять не естетичний, а теологічний характер. Суть іконоборства в запереченні візуальних зображень Бога або істоти, нижчої за Бога, які могли б стати об'єктом ідолопоклоніння; але існували відмінності в ступені суворості, з якою запроваджувався в життя цей принцип. Найвідомішою школою в іконоборстві є так звана «тоталітарна» школа, представлена юдаїзмом та ісламом, що в цьому питанні пішов слідами юдаїзму, посилаючись на другу Божу заповідь із тих, які переказав своєму народові Мойсей:

«Не роби собі тесаного кумира з того, що на небі вгорі, і на землі долі, і що у воді під землею. Не падай перед ними ниць і не служи їм, бо Я — Господь, Бог твій,

Бог Заздрісний, що карає за провину батьків їхніх синів і нащадків аж до четвертого покоління...»¹

З другого боку, іконоборські рухи, які виникли в лоні християнської церкви, пристосувалися до різниці, яку християнська церква, мабуть, визнавала від найраніших часів свого існування. Хоча спалахи іконоборства у восьмому сторіччі у східнохристиянському світі та в шістнадцятому сторіччі у західнохристиянському світі могли бути навіяні, принаймні почасти, прикладом ісламу у восьмому сторіччі і юдаїзму в шістнадцятому, — в обох цих випадках не йшлося про тотальне заперечення візуального мистецтва. Іконоборці не поширили свої атаки на сферу світського мистецтва, і навіть у царині релігії православні іконоборці згодом пішли на досить дивний компроміс зі своїми супротивниками. Тривимірні об'єкти релігійного поклоніння були заборонені за мовчазної угоди, що двовимірні образи допускаються.

§ 9. САМОТРАНСЦЕНДЕНЦІЯ ФУТУРИЗМУ

Хоча в царині політики іноді можна досягти успіху за допомогою футуристичних експериментів, футуризм як спосіб життя штовхає тих, хто звертається до нього, на стежку марних пошуків принципово недосяжної мети. Та хоч ці пошуки й марні і можуть закінчуватися трагічно, не слід вважати, що звернення до футуризму не дає жодних позитивних наслідків; футуризм може вивести людину, яка зайшла в глухий кут, на дорогу миру. Футуризм у його примітивній оголеності являє собою крайню форму соціального розпаду; бо першим порухом душі, яка зневірилася в сучасному, не втративши смаку до земного життя, буде спроба перелетіти понад течією часового потоку в минуле; і лише тоді, коли втеча в архаїку закінчується нічим або наперед відкидається як неможлива, лише тоді душа наважується ступити на менш знайому стежку футуризму.

Природу цього чистого — і до того ж чисто світського — футуризму буде, мабуть, ліпше проілюструвати кількома класичними прикладами.

Приміром, у еллінському світі в другому сторіччі до Р.Х. тисячі сірійців та інших висококультурних жителів Сходу було відірвано від своїх домівок, розлучено з родинами і перевезено морем до Сіцилії та Італії працювати рабами на плантаціях та скотофермах у місцевостях, спустошених арміями Ганнібала. Для тих відірваних від батьківщини невільників, що мали вкрай гостру потребу втекти від сучасності, не було ніякої можливості відступити в минуле. По-перше, вони не мали змоги повернутися на свою батьківщину в чисто фізичному плані, а по-друге, все, що було для них близьким і рідним на тій батьківщині, безповоротно загинуло. Отже, їм не

¹ У світі ісламу ця заборона копіювати об'єкти природи примусила митців задовольнятися малюванням чисто абстрактних візерунків. Звідси й слово «арабески».

було як повернутися назад; вони могли піти лише вперед; отож, коли гніт робився для них нестерпним, вони повставали зі зброєю в руках. Розпачливою метою цих великих повстань було створити щось протилежне Римській Світовій Співдружності, де сьогоднішні раби стали б панами, а сьогоднішні пани — рабами.

В більш ранньому розділі сирійської історії євреї реагували таким чином на зруйнування їхньої суверенної незалежної держави Юдеї. Після того як їх проковтнула спочатку Нововавилонська держава, а потім Імперія Ахеменідів і вони розсіялися серед поган, вони не могли плекати реальних надій на архаїстичне повернення до доекзильної безтурботності, в якій жила колись невеличка, але цілком незалежна Юдея. Надія, в яку вони могли б повірити, не мала пов'язуватися зі щасливим минулим, бо до нього не було вороття; а що їм було вкрай важко жити зовсім без надії визволитися зі свого теперішнього стану, з яким вони не могли примиритися, постекзильні євреї стали мріяти про майбутнє заснування Царства Давидового в такій формі, що не мала прецедентів у політичному минулому Юдеї, царства єдиного мислимого типу у світі великих імперій. Якщо новий Давид об'єднає під своєю орудою все єврейство — а чи могла його місія бути іншою? — то він повинен відібрати скіпетр у того, хто його держить нині, і перетворити завтрашній Єрусалим на сьогоднішній Вавілон або Сузи, тобто на центр усього світу. Чому в Зоровавеля має бути менше шансів стати володарем світу, ніж у Дарія, чому це Юда Маккавей не може стати ще одним Антіохом, а Бар-Кохба — Адріаном?

Аналогічна мрія колись опанувала уяву російських старовірів. У очах цих розкольників православ'я у тій формі, якої йому надав цар Петро, взагалі не можна було вважати православ'ям, і водночас дарма було сподіватися, що стародавній церковний лад зможе тріумфально відновитися в умовах сатанинсько могутньої секулярної влади. Тому розкольники плекали надію на щось безпрецедентне і надприродне, наприклад, на богоявлення Царя-Месії, який би міг і захотів відновити православну віру в усій її первісній чистоті.

Важливою спільною характеристикою всіх цих історичних проявів чистого футуризму було те, що надії, в яких футуристи шукали порятунку, мали проводитися в життя звичайними світськими засобами. Згадана характеристика особливо впадає у вічі у футуристичній поведінці євреїв, чю історію можна простежити на великому документальному матеріалі. Після зруйнування їхнього царства Навуходоносором євреї знову й знову покладали всі свої надії на створення нової юдейської держави щоразу, коли гра світової політики давала їм бодай найменшу спонуку до таких почуттів. Короткий сплеск анархії, крізь який пройшла Імперія Ахеменідів між смертю Камбіза і перемогою Дарія, захопив Зоровавеля на спробу (близько 522 р. до Р.Х.) відновити Царство Давидове. В пізніший період історії євреї помилково прийняли тривалий період міжцарів'я між занепадом держави Селевкідів і появою в Леванті

римських легіонів за остаточний тріумф повстання Маккавеїв; і більшість палестинських євреїв так наївно замилювалися цим осяйним міражем земного успіху, що були ладні — як Другоїсає за чотириста років до того — знехтувати свою стародавню священну традицію, згідно з якою засновник нового Царства Юдейського мав неодмінно бути нащадком Давидовим.

Хоча євреї й досягли певних успіхів у боротьбі з уже немічними Селевкїдами, але чи мали вони бодай найменший шанс вистояти проти страхітливої потуги Риму, який був тоді в апогеї своєї могутності? Для ідумейського диктатора Ірода відповідь на це запитання завжди була очевидною. Він ніколи не забував, що править Палестиною з ласки Риму, і поки він лишався при владі, йому вдавалося втримувати своїх підданих від спалахів безумства, які загрожували їм неминучою загибеллю. Проте замість дякувати Іродові за корисну політичну науку євреї не могли простити йому за те, що він мав слухність; як тільки вони відчули, що віжки управління випали з його вправних рук, вони закусили вудила і помчали дорогою футуризму до неминучої катастрофи. Навіть перша переконлива демонстрація непереможної римської потуги нічого не навчила євреїв. Жаский досвід 66—70 рр. по Р.Х. не вилікував цей народ від його футуристичної недуги, і вони напिताли собі лиха ще двічі — в 115—117 рр. по Р.Х. і потім ще в 132—135 рр. по Р.Х. Бар-Кохба в 132—135 рр. переслідував ту саму мету й тими самими засобами, що й Зоровавель у 522 р. до Р.Х. Євреям знадобилося понад шість століть, щоб переконатися в безперспективності футуризму, який вони сповідували.

Якби тільки цим і обмежилася єврейська історія, вона не становила б інтересу. Але це, звичайно, тільки частина історії єврейського народу — і менш важлива її частина. Вся історія полягає в тому, що тоді як декотрі єврейські душі «нічого не навчилися й нічого не забули», як пізніше Бурбони, інші єврейські душі — або й ті самі єврейські душі, але в іншому настрої й через інші духовні здібності — поступово усвідомлювали з гіркого досвіду, що шукати просвітку треба десь-інде. Переконавшись, що футуризм веде їх до неминучого краху, євреї здійснили грандіозне відкриття Царства Божого; сторіччя за сторіччям одночасно розвивалися й поглиблювалися ці два паралельні одкровення, одне з них негативне за своїм характером, а друге — позитивне. Сподіваний засновник нової єврейської світової держави уявлявся, як то й мало бути, царем з плоті й крові, що започаткує спадкову монархічну династію. Але пророки, які віщували прихід цього будівничого великої єврейської імперії, шанобливо називали його не *telek* (цар), а Месія — «Помазаник Божий», і цей самий титул носили всі послідовні претенденти на цю роль, від Зоровавеля до Бар-Кохби. Так, хоч і десь на задньому тлі, Бог євреїв завжди брав участь у їхніх надіях на краще майбутнє; і мірою того як земні надії неминуче розвіювались, божественна постать підносилася вище й вище, аж поки заповнила весь обрій.

Кликати на допомогу Бога — в цьому, звичайно, немає нічого

екстраординарного. Ця практика, либонь, не менш давня, аніж сама релігія: перед лицем тяжких випробувань народ просить допомоги у свого тубільного божества. Нова сутність виходила не від значення титулу «месія», яке колись уміщувало в собі лише те, що сильна людська особа має особливу підтримку Бога; новим для євреїв стало розуміння природи, функцій верховного божества. Бо хоча Єгови, з одного боку, досі уявляли як тубільного бога євреїв, він виступив у зовсім іншій, набагато важливішій і масштабнішій ролі, коли його настановили божественним опікуном Месії. Єврейські футуристи, які жили й діяли в історичну добу після Полону Вавілонського, поставили перед собою, треба визнати, далеко не звичайне завдання. Вони прагнули до мети, яка, в людському розумінні, була нездійсненною; бо якщо вони не спромоглися відстояти навіть свою крихітну локальну незалежність, то чи могли вони сподіватися здобути владу над усім світом? Отже, щоб домогтися успіху в цьому грандіозному задумі, вони мали покласти свої надії не на простого тубільного бога, а на Бога, чия небесна потуга відповідала б їхнім футуристичним амбіціям.

Коли це було усвідомлено, то драма, яка досі розвивалася за звичайними законами релігійної історії людства, перейшла у вищий духовний вимір. Людина-герой стала грати другорядну роль, а Божество заповонило сцену. Людина-Месія вже не могла задовольнити нової потреби. Сам Бог мусив зійти з Неба й зіграти роль Спасителя. Земний володар свого народу міг бути лише Сином Божим.

Мабуть, прочитавши наведені вище рядки, будь-який сучасний західний психоаналітик здивовано зниже плечима. «Те, що ви проголошуєте високим духовним відкриттям,— заперечить він,— виявляється не чим іншим, як потуранням інфантильному бажанню втекти від реальності, яке є однією з найбільших спокус для людської психіки. Ви описали, як нещасливі люди, котрі по-дурному поставили перед собою недосяжну мету, намагаються перекласти нестерпний тягар нездійсненого завдання зі своїх плечей на плечі всіляких уявних помагачів. Спершу вони покладають свої сподівання на людину-героя; потім, переконавшись у його неспроможності, людину-героя, підперту вигаданою божественною потугою; і, нарешті, ці йолопи, зневірившись у людських спроможностях, посилають «СОС» уявному божеству і благають його зробити їхню роботу самотужки. Для психолога-практика подібні нахили до ескапізму, властиві всіляким нікчемам,— історія дуже знайома і вельми сумна».

У відповідь на цю критику ми відразу погодимось, що то справді по-дитячому звертатися до надприродної сили з проханням зробити якусь земну роботу, здійснити для нас те, що ми поставили собі на меті, а самотужки здійснити не можемо. Молитва «Хай сповниться моя воля» підказана марнославною самовпевненістю. У випадку єврейської історії були школи єврейських футуристів, які переконали себе, що Єгова візьме на свої плечі здійснення земної мети, поставленої перед собою його шанувальниками, і, як ми вже мали нагоду

переконатися, ці єврейські футуристи закінчили погано. Ми знаємо про мелодраматичне самогубство зелотів, котрі зазнали нищівної поразки в кількох битвах, які розпочинали, плекаючи марну надію, що Господь Небесного Воїнства зійде на землю і сам стане переможним військом; знаємо і про квієтистів, які, відштовхуючись від тієї самої хибної передумови, твердили якраз протилежне і доходили не менш безнадійного висновку, що їм слід утримуватися від хай там яких дій у земній справі, що ї їм заманулося кваліфікувати «справою Божою». Але були й інші відгуки на цей самий виклик — відгук школи Йоханана бен Заккаї і відгук християнської церкви; обидва ці відгуки схожі на квієтизм у тому, що заперечують насильство, тобто своєю негативною ознакою, але вони відрізняються і від квієтизму, і від зелотства в багато важливішому позитивному пункті, в тому, що вони відмовилися ставити перед собою давню земну мету футуризму і стали шукати свій скарб не в царині людських устремлінь, а в Царстві Божому, а Царство Боже можна відкрити тільки у сфері духу, де Бог виступає не лише спільником, а й верховним розпорядником усіх дій.

Цей пункт має першорядну вагу, оскільки спростовує ту критику, що її наш психоаналітик із такою убивчою силою спрямовує і проти зелотів, і проти квієтистів. Звертання до Бога не може бути назване інфантильним ескапізмом, якщо водночас людина відвертає своє *лібідо* від попередньої земної мети. І навпаки, якщо акт звертання до надприродної сили справляє глибокий і благодійний вплив на людську душу, що здійснює такий акт, тоді є всі підстави увірувати, що сила, до якої звертаються, не є простою фікцією людської уяви. Ми дозволимо собі твердити, що кардинальна духовна переорієнтація людини полягала у відкритті Єдиного Істинного Бога, коли надумана людська віра в майбутнє світу цього замінилася божественним одкровенням про існування іншого світу. Через розчарування у своїх земних надіях ми були допущені до пророчого видіння реальності, яка існувала повсякчас поза вузькою сценою чисто людських уявлень. Завіса Храму роздерлася навпіл.

Нам лишається відзначити кілька принципових етапів у здійсненні цього грандіозного подвигу духовної переорієнтації. Її суть у тому, що земна сцена, на яку раніше дивились як на поле діяльності людських акторів, підпертих або непідпертих надлюдськими силами, тепер розглядається як нива для поступової реалізації Царства Божого. Проте спочатку, як і слід було сподіватися, нова ідея залюбки рядиться в образи, запозичені з давніх футуристських концепцій. На цьому тлі Другоїсая накреслює обриси Царства Божого, яке не тільки долає, а й включає в себе ідею царства земного, таку собі Імперію Ахеменідів, де герой-спаситель Кір обирає Єрусалим своєю столицею замість Суз і євреїв правлячою расою замість персів, доставши одкровення від Єгови, що саме Він, Єгова (а не Ахурамазда), наділив Кіра силою завоювати світ. Малюючи цю фантазію, Другоїсая наражається на нищівну й невідпорну критику нашого психоаналітика. Концепція того пророка виходить

за межі земної футуристичної ідеї лише в тому, що, згідно з нею, Людина і Природа існують і діють під прихистком такої собі божественної благодаті. Його Царство Боже — це не що інше, як Земний Рай, як Едемський Сад, прив'язаний до сучасного життя.

На наступному етапі цей Земний Рай уявляється лише як перехідний стан, що може тривати й тисячу років¹, але кінець кінцем відійде, коли настане край цьому світу. Але цей світ має відійти, щоб дати місце іншому світу, тож саме в іншому світі і мусить бути правдиве Царство Боже; бо Цар, який правитиме протягом Тисячоліття, це ще не сам Бог, а його посланець — Месія. Проте очевидно, що уявлення про чудесне Тисячоліття в цьому світі, розтягнуте на той час, поки відбуватиметься заміна цього світу на інший, — це приречена на невдачу спроба примирити ідеї, не лише суперечні, а в кінцевому підсумку взаємно несумісні. Перша з цих ідей — а саме та, яку обстоює Другоїсая, — виражає надію на футуристичне царство земне з «чудесними вдосконаленнями». Друга ідея полягає в тому, що Царство Боже взагалі перебуває не в часі, а в іншому духовному вимірі, і саме завдяки несумісності вимірів воно може проникати в наше земне життя і перетворювати його. Для людини, яка від футуристичного міражу підіймається до осяйних вершин перетворення, есхатологічна схема Тисячоліття може виявитися незамінною ментальною драбиною, та коли вершини досягнуто, драбину можна скинути вниз.

«Фарисейський пістист уже за Гасмоніан навчився відвертати свій зір від цього світу на небеса, проникаючи поглядом у майбутнє; і тепер, під владою Ірода, всі потоки національного почуття, які за життя останніх поколінь нуртували з такою силою, билися об глухий мур і не знаходили собі іншого виходу, як крізь розколини, пробиті фарисеями. І саме серед людей, придавлених чавунним тягарем цієї необхідності, стали виникати трансцендентальні вірування, месіанські надії; виплекані в фарисейських школах, вони тепер поширювалися й розповсюджувалися, мовби набувши нової життєвої снаги. Кілька книг фарисейського благочестя, які до нас дійшли, — «Енох», «Соломонові Псалми», «Успіння Мойсея» та інші — показують, якими ідеями переймалися їхні автори, але вони не дають нам уявлення про те, що ми вичитуємо з Євангелій: як подібні ідеї все глибше й глибше проникали у свідомість людей; як уявлення про майбутнього Царя Юдейського, «Помазаника Божого», «Сина Давидового», про Воскресіння та про інший світ ставали звичними елементами повсякденного мислення простих людей, які жили надіями на слово Господнє... Але... Христос, якому стали поклонятися християни, не був утіленням якоїсь однієї з тих форм, що в них виливалася духовна діяльність пророків; у ньому зустрілися і злилися воедино всі надії і всі ідеали минулого»².

¹ Звідси й поширене вживання слова Millenium (Тисячоліття) у значенні «Золотий Вік».

² B e v a n E. Jerusalem under the High Priests, pp. 158 and 162.

§ 10. ВІДЧУЖЕНІСТЬ І ПЕРЕТВОРЕННЯ

Наші дослідження природи футуризму та архаїзму привели нас до висновку, що обидві ці дороги заводять у глухий кут, бо йдучи ними, людина намагається втекти від сучасності, не відриваючись від земного буття. Ми бачили, як, зазнавши невдачі у своїх футуристичних ілюзіях, люди можуть прийти — й одного разу справді прийшли, як ми знаємо на добре відомому нам історичному прикладі — до розуміння таїнства, названого нами перетворенням. Але поразка архаїзму теж несе в собі зерно духовного одкровення. Усвідомлення тієї істини, що архаїзм — хибний шлях, сприймається як виклик, що, як ми вже переконалися, часто спонукує зневіреного архаїста кидатись у протилежний бік і стрибати сторчголов з Гадаринської кручі футуризму, але він може відгукнутися на такий виклик і інакше, а саме — шукати нового духовного змісту; в такому випадку лінія найменшого опору — це перетворити катастрофічний стрибок у провалля в політ; тому, хто назавжди відірвався від твердої поверхні, не загрожує небезпека впасти й розбитися. Такою є філософія відчуженості, з якою ми вже зустрічалися, не вдаючись у подробиці, коли розглядали приклад єврейських квієтистів.

Для західного дослідника найвідомішим зразком цієї філософії є так звані «Аркуші з нотатника філософа-стойка», заповідані нам Епіктетом та Марком Аврелієм. Але якщо ми захочемо пройти стежкою відчуженості до самого кінця, нам доведеться рано чи пізно поміняти еллінського путівника на індський, бо хоч як далеко добулися послідовники Зенона, лише послідовники Гаутами мали мужність довести принцип відчуженості до його логічного фіналу — цілковитого самознищення. Такий підхід справляє надзвичайно сильне враження як у своєму інтелектуальному плані, так і в плані духовному; але з нього випливає один вельми прикрий наслідок у сфері моралі; адже досконала відчуженість виключає милосердя, а отже, й любов із тією самою невблаганною неминучістю, з якою вона вимітає з душі всі лихі пристрасті.

«Людину, чий кожен рух позбавлений любові й мети, чії труди випалені вогнем знань, ті, хто досяг просвітлення, називають «ученою». Людина вчена не тужить ані за тими, хто відійшов, ані за тими, хто не відійшов»¹.

Для індського мудреця така бездушність — це алмазне ядро філософії, і до такого ж таки висновку незалежно прийшли й філософи-елліни. Епіктет остерігає своїх учнів:

«Цілуючи свою дитину... ніколи не беріть цього близько до серця і не давайте волі ані своїй уяві, ані своїм почуттям. Зрештою, ви не зробите нічого поганого, якщо пригортаючи до себе дитину, ви тихенько промовите: «Завтра ти помреш»².

¹ Baghavadgitā, IV, 19, and II, 11.

² Epictetus, Dissertations, Bk. III, ch. 24, §§ 85—88.

І Сенека, не вагаючись, проголошує:

«Жалість — це душевна хвороба, спричинена видовищем чужого горя, або, висловлюючись у точних термінах, її можна визначити як інфекцію смутку, підхоплену від того, хто страждає і — на його думку — страждає несправедливо. Мудрець невразливий до таких душевних захворювань»¹.

Але наближаючись до висновку, який логічно неминучий і водночас морально неприйнятний, філософія відчуженості в кінцевому підсумку прирікає себе на поразку, бо підштовхує нас до протесту. Вона неспроможна розв'язати проблему, яку береться розв'язувати, бо, звертаючись лише до розуму і нехтуючи серце, вона свавільно роз'єднує те, що з'єднав Господь Бог. Тому філософія відчуженості затьмарюється таїнством перетворення.

Готуючися звернути з битого шляху, який веде до розпаду цивілізації, на цю четверту й останню стежку, ми почуємо чимало несхвальних і насмішкуватих голосів, але вони не повинні лякати нас, бо то голоси філософів та футуристів — апологетів відчуженості та зелотів політичного й економічного матеріалізму, — а ми вже з'ясували, що коли хтось і має слухність, то тільки не вони.

«Але Бог вибрав немудре світу, щоб посоромити мудрих, і немічне світу Бог вибрав, щоб посоромити сильних»².

Цю істину, яку ми можемо перевірити на емпіричних прикладах, ми також відчуваємо інтуїтивно. І просвітлені та укріплені нею, ми можемо сміливо знехтувати як несхвалення футуристів, так і осуд філософів, і не вагаючись звернути на стежку, що її вказує нам путівник, складений не Бар-Кохбою і не Гаутамою.

«Бо й юдеї вимагають знаку, і греки шукають мудрості; а ми проповідуємо Христа розп'ятого і ця проповідь для юдеїв незбагненна, а для греків — безглузда»³.

Чому Розп'ятий Христос — це щось незбагненне для футуристів, яким ніколи не щастило одержати знак божественної підтримки у здійсненні своїх земних задумів? І чому його проповідь видається безглуздою філософам, котрі так і не знайшли тієї мудрості, яку так довго шукали?

Христос Розп'ятий не має глузду для філософа, бо мета філософа — відчуженість, і він нездатний зрозуміти, як істота розумна, вже досягши заповітної мети, може так просто відмовитися від того, що їй дісталось з такими труднощами. Який сенс відходити, якщо це робиться тільки для того, щоб повернутися? Крім того, філософ просто нездатний збагнути, що то за Бог, якому навіть не треба докладати зусиль, щоб відійти з цього недосконалого світу, адже він цілком незалежний від нього з огляду на свою божественність, а він, навпаки, добровільно приходить у земний світ і віддає себе на

¹ Seneca. De clementia, Bk. II, ch. 5, §§ 4—5.

² Коринтян I. 27.

³ Коринтян I. 22—23.

найтяжчі муки, які тільки годний витримати Бог чи людина, і все це робиться заради спасіння істот, незрівнянно нижчих від його божественної природи. «Бог так-бо полюбив світ, що віддав Сина Свого Єдинородного, аби кожен, хто увірує в Нього, не загинув, а мав життя вічне». Це чи не найбільша дурниця з погляду філософа, який прагне усамітнитись у духовному сховку відчуженості.

«Якщо найвища мета — спокій і задля досягнення цього стану мудрець очищає своє серце від неспокою, проганяючи звідти страх і бажання, тобто те, що робить його залежним від зовнішнього світу, то яку користь матиме людина від того, що відкриє сотні каналів, якими проникнуть у її серце світовий біль і земні тривоги, поєднавши її серце через фібри, створені Любов'ю та Жалістю, зі збудженими серцями всіх інших людей? Сотні фібрів! — а вистачило б і однієї шпаринки, щоб наповнити серце гірким розчаруванням і зневірою. Залиш у днищі корабля одну невеличку тріщину, й корабель піде на дно. Я думаю, стоїки чудово усвідомлювали цю істину: якщо дозволити бодай крихті Любові й Жалості просочитися в душу, то вони заволодіють усією людиною без останку, вийдуть із-під контролю, і доведеться попроситися з ідеєю внутрішнього спокою... І стоїк ніколи не зміг би взяти за приклад для наслідування ідеальний образ християнина, суперечний його уяві про мудреця»¹.

Велич Христа Розп'ятого тому незбагненна для футуристів, що смерть на Хресті підтверджує слова Ісусові про те, що Його Царство не від світу цього. Знак, якого вимагає футурист, — це проголошення царства, а воно нічого для нього не означатиме, якщо не здобуде земний тріумф. Він переконаний, що завдання Месії — це завдання, яке Другоїсая покладає на Кіра, а ціла низка пізніших єврейських футуристів покладали на Юд і Тевд відповідної доби: на Зоровавеля, на Симона Маккавея, на Симона Бар-Кохбу та інших.

«Так говорить Господь до Свого Помазаника Кіра: «Я міцно тримаю тебе за правницю, щоб підкорити тобі народи, і розв'яжу пояси на стегнах царів, щоб відчинилися для тебе двері, а брами не зачинялися. Я поперед тебе піду і гори зрівняю, мідні двері зламаю і порозбиваю залізні засуви. І віддам тобі скарби та багатства, що в темряві заховані, аби ти знав, що я — Господь, який називає тебе за йменням твоїм, Бог Ізраїлю»².

Як можна було примирити цю воістину футуристичну концепцію Месії зі словами в'язня, що відповів Пілатові: «Ти кажеш, що Я цар», а потім таке фантастичне пояснення своєї царської місії, задля якої Отець Небесний послав його у світ:

«Я на те народився і на те прийшов у світ, щоб засвідчити правду»³.

Ці дивні слова можна було б і знехтувати або пустити повз увагу, але факт смерті того, хто їх сказав, лишається незаперечним і вод-

¹ Bevan E. R. Stoics and Sceptics, pp. 69—70.

² Іса я. 45. 1—3.

³ Іоанн. 18. 37.

ночас непоясненим; розгубленість Петра показує, наскільки важко було збагнути його і змиритися з ним.

Царство Боже, Царем у якому Христос, несумірне з жодним царством, заснованим Месією, що уявляється завойовником світу на зразок Ахеменідів, перетвореним на єврея і спроектованим у майбутнє. Якщо Civitas Dei (Град Божий) і входить у часовий вимір, то не як мрія про майбутнє, а як духовна реальність, що глибоко проникає в життя сучасне. Якщо ми запитаємо себе, яким чином Божа Воля може здійснюватися на землі так само, як на небесах, то відповідь у термінах теології формулюється так: усюдисущість Бога включає його іманентність світові цьому і кожній живій душі, а також його трансцендентну присутність у надземних планах буття. В християнській концепції Божества його трансцендентний аспект (або «особистість») виражено в Богіві Отцеві, а його іманентний аспект у Богіві Святому Духові; але характерною і визначальною ознакою християнської віри є те, що Бог не двоїстий, а Триєдиний і що в Богіві Синові два інші його аспекти об'єднані в Особистість, яка, завдяки цьому таїнству, так само близька до людського серця, як він збагненний для людського розуму. В особі Ісуса Христа — Бога Істинного, а також Істинної Людини — божественне суспільство і земне суспільство мають спільного представника, який у земному плані народився в середовищі пролетаріату і помирає смертю лиходія, тоді як у світі тому він — Цар Царства Божого і сам Бог.

Але як дві природи — божественна і людська — можуть бути присутні в одній особі? Отці християнської церкви дали на це відповідь у формі символів віри і в термінах-поняттях еллінської філософії; але метафізичний підхід до проблеми — не єдино можливий шлях. Ми спробуємо обрати альтернативну вихідну точку, припустивши, що божественна природа, принаймні в її доступних для нашого сприйняття аспектах, має спільні риси з нашою власною природою; пошукаймо такої духовної характеристики, яка з абсолютною очевидністю належала б нам і яку ми з цілковитою певністю могли б приписати й Богіві, — адже Бог стояв би духовно нижче, ніж людина (*quod est absurdum*)*, якби він не володів такою здатністю, а ми володіли, — і першою нам спаде на думку саме та здатність, однаково притаманна людині й Богіві, яку філософи хотіли б умертвити; це — властивість Любові. Те, що так уперто й наполегливо заперечували і Зенон, і Гаутама, стало наріжним каменем Нового Заповіту.

§ 11. РЕГЕНЕРАЦІЯ

Ми завершили опис чотирьох способів життя — таких собі чотирьох спроб знайти практичну альтернативу звичці безтурботно жити і бездумно діяти, притаманний тим, кого доля поєднала з циві-

* Що абсурдно (тобто зводиться до абсурду) (латин.).

лізацією, яка перебуває в процесі розвитку. Коли цей зручний шлях зникає під обвалом соціального занепаду, розглянуті нами чотири способи життя уявляються можливими обхідними стежками; і ми вже з'ясували, що три з них заводять у глухий кут, і тільки одна, названа нами перетворенням і проілюстрована світлом християнської ідеї, веде прямо вперед. Повертаючись тепер до поняття, яке ми використали раніше на сторінках цього дослідження, ми можемо твердити, що як перетворення, так і відчуженість — на відміну від футуризму та архаїзму — дають приклади того «перенесення поля дії» з макрокосму в мікркосм, який проявляється в духовному феномені «ефірізації». Якщо ми зробили правильний висновок, що «перенесення поля дії» та «ефірізація» є симптомами розвитку і що кожен приклад розвитку окремої людини має не лише особистий, а й соціальний аспект, і якщо *ex hypothesi* нам доведеться припустити, що потяг до відчуженості й перетворення може свідчити про розвиток суспільства іншого типу, ніж ті, які ми назвали цивілізаціями — адже заражене процесом розпаду суспільство такого типу є Містом Згуби, де виникає лише один потяг, потяг до втечі, — тоді ми неминуче дійдемо висновку, що потяг до відчуженості та перетворення і справді свідчить про розвиток суспільства або суспільств якогось іншого виду або видів.

Чи різниця між потягом до відчуженості й потягом до перетворення відбиває різницю між соціальними середовищами, в яких ці два потяги виникають? Чи йдеться про одне й те саме середовище? Знайти відповідь на це запитання буде легше, якщо ми поставимо перед собою інше: яка різниця між відчуженістю й перетворенням у термінах суспільного розвитку? Тут відповідь видається досить очевидною: якщо рух до відчуженості — це простий відхід, то перетворення складається з двох взаємопоеднаних і протилежних рухів: спочатку відхід, потім — повернення. Це можна проілюструвати на прикладі життя Ісуса Христа, коли він усамітнився в пустелі перед тим, як вирушити у свою місіонерську подорож у Галілею, і на прикладі життя святого Павла, який перебув три роки в Аравії і лише по тому здійснив важливі місіонерські мандрівки, завдяки яким нова релігія вийшла зі своєї провінційної сірійської коліски і проникла в саме осереддя еллінського світу. Якби Засновник християнської релігії та його місіонер-апостол сповідували філософію відчуженості, вони залишилися б у своїх пустелях до кінця свого земного життя. Обмеженість філософії відчуженості — в її неспроможності усвідомити, що нірвана — це не кінцевий пункт духовної подорожі, а тільки проміжна станція на її шляху. Кінцева станція — Царство Боже. І це всюдишуще Царство вряди-годи кличе своїх земних підданих до себе на службу.

В термінах давньокитайської цивілізації, якими ми користувалися на початку цього дослідження, розпад цивілізації включає в себе повний цикл повторюваного ритму Ін-і-Ян. У першому такті цього ритму руйнівний порух Ян (розпад) переходить у стан Ін (відчуженість), який можна ототожнити з мирним станом виснаження;

але ритм не завмирає в цій точці і переходить у творчий порух Ян (перетворення). Цей подвійний такт руху Ін-і-Ян є особливою формою руху відходу-і-повернення, з якою ми вже зіткнулися на самому початку аналізу процесу розпаду цивілізації і якій дали тоді назву розкол-і-регенерація.

Буквальне значення латинського слова «регенерація» (у грецькій мові йому відповідає слово «палінгенез») — «повторне народження», і цей термін має в собі елементи двозначності. Чи маємо ми на увазі повторне народження чогось такого, що вже було народилося раніше — скажімо, заміну тяжко хворої цивілізації іншою цивілізацією того самого зразка? Ні, такого ми на увазі не маємо, бо це мета не перетворення, а руху, що не виходить за межі часового потоку, не архаїзму і не футуризму в тому значенні, в якому ми вживали ці терміни, а іншого руху того самого порядку. В цьому розумінні регенерацію можна уявити собі як колесо існування, що його буддійська філософія розглядає як життєву реальність і прагне вирватися з нього, щоб відійти в нірвану. Однак регенерація не може означати досягнення нірвани, бо процес, завдяки якому істота переходить у цей негативний стан, не можна ототожнювати з «народженням».

Але якщо регенерація не означає також і досягнення нірвани, то вона може означати тільки досягнення іншого позаземного стану, до якого можна з успіхом застосувати образ народження, тому що цей другий стан є позитивним станом життя — хоча й розташованим у вищих духовних вимірах, аніж життя у світі цьому. Йдеться про регенерацію того типу, про яку Ісус говорить Никодимові:

«Якщо людина не народиться знову, вона не може побачити Царства Божого».

І яку в іншому місці він проголошує найвищою метою свого власного народження в плоті:

«Я прийшов, щоб вони могли жити і щоб вони могли жити життям багатшим».

Теогонія, яку Музи колись продекламували Гесіодові, пастухові з Аскри, в той момент, коли еллінська цивілізація розпукувалася прекрасною квіткою, знаходить свій антифон у другій теогонії, що її ангели наспівали віфлеємським пастухам у ті дні, коли затягнуте в процес розпаду еллінське суспільство відмучувалося в останній агонії своєї доби лихоліття й переходило в коматозний стан світової держави. Народження, про яке співали тоді ангели, не було ані новим народженням Еллади, ані новим народженням інших суспільств еллінського типу. То було народження в плоті Царя Царства Божого.

Розділ двадцятий

**ВЗАЄМИНИ МІЖ СУСПІЛЬСТВОМ,
ЯКЕ ПЕРЕБУВАЄ
В ПРОЦЕСІ РОЗПАДУ, ТА ІНДИВІДАМИ**

§ 1. ТВОРЧИЙ ГЕНІЙ У РОЛІ СПАСИТЕЛЯ

Проблема взаємин між цивілізаціями та індивідами вже привертала нашу увагу в попередніх розділах цього дослідження, і ми дійшли висновку, що інституція, яку ми називаємо суспільством, — це спільне поле сфер діяльності великого числа індивідуальних душ; що джерелом дій ніколи не буває само суспільство, а завжди індивід; що на дію, гідну називатися актом творчості, спроможна лише душа, яку в певному розумінні можна вважати генієм-надлюдиною; що геній, як і кожна жива душа, виражає себе в тому, як його дії впливають на його людське оточення; що в кожному суспільстві творчі особистості складають незначну меншість; і що вплив генія на душі простолюдинів іноді здійснюється через найдосконаліший метод прямої просвіти, але значно частіше в досить примітивний спосіб такої собі соціальної муштри, опертої на здатність до мімезису (наслідування), пробуджувану в душах нетворчого «рядового складу», муштри, що навчає їх «механічно» здійснювати еволюцію, якої вони ніколи не здійснили б із власної ініціативи. До таких висновків ми прийшли в процесі аналізу розвитку цивілізацій, і загалом очевидно, що вони мусять відбивати реальний стан речей у сфері взаємодії між індивідами та суспільствами на всіх етапах історії будь-якого суспільства. Які ж відмінності в деталях можна виявити в цих взаємодіях, коли розглядуване суспільство надломлює і увійшло в процес розпаду?

Творча меншість, із якої на стадії розвитку виходили творчі особистості, на етапі розпаду перестає бути творчою й опускається на рівень просто «панівної», але відокремлення пролетаріату, що є істотною ознакою розпаду, теж відбувається під проводом творчих особистостей, чия діяльність тепер не має іншої мети, крім організації опору гнобительській «нетворчій владі». Таким чином перехід від розвитку до розпаду не призводить до згасання творчої іскри. Творчі особистості з'являються і далі й беруть на себе провід з огляду на свою творчу наснагу, але тепер вони вимушені виступати в зовсім іншій ролі. В цивілізації, яка перебуває в процесі розвитку, творець виходить на сцену історичних подій як завойовник, що відповідає на той чи той виклик воєнними перемогами; в цивілізації, яка розпадається, він покликаний зіграти роль спасителя, що приходить рятувати суспільство, нездатне на гідний відгук, бо виклик виявився надмірним для вже давно нетворчої панівної меншості.

Такі спасителі можуть з'являтися в різних одиннях, залежно від того, які засоби пропонують вони для загоєння соціальних ран. Так,

одні претенденти на роль спасителів зараженої розпадом цивілізації виявляють надмірний оптимізм і розбуджують у суспільстві марні надії у спробі обернути поразку на новий поступ. Ці кандидати в спасителі виходять із панівної меншості, і їхня спільна ознака — кінцевий крах їхніх добрих намірів. Але прийдуть також спасителі, що походитимуть із тих суспільних прошарків, які найдужче терплять від розпаду, і вони шукатимуть порятунку, намагаючись повести свій народ однією з чотирьох альтернативних доріг, уже нами описаних. Спасителі, які належать до цих чотирьох шкіл, погоджуються між собою в тому, що безнадійно рятувати нинішню ситуацію. Спаситель-архаїст спробує реконструювати уявне минуле; спаситель-футурист намагатиметься здійснити стрибок в уявне в образі філософа, схованого під маскою царя, а спаситель, який закликатиме до перетворення, приїде в образі Бога, втіленого в людині.

§ 2. СПАСИТЕЛЬ ІЗ МЕЧЕМ

Претендент на роль спасителя зараженої розпадом цивілізації, який походить із панівної меншості, це завжди спаситель із мечем. Меч може бути як оголений, так і схований у піхви. Спаситель може вимахувати своєю зброєю або спокійно сидіти, вклавши лезо в піхви в позі переможця, який «потоптав усіх своїх ворогів». Він може бути Гераклом або Зевсом, Давидом або Соломоном; і хоча Давид або Геракл, що не знали спочину, померши в трудах, видаються романтичнішими постатями, ніж Соломон у всій його славі або Зевс у всій його величі, Гераклові труди та Давидові війни були б змарнованими зусиллями, якби не мали на меті забезпечити Зевсові його погідний спокій, а Соломонові — його процвітання. Той, хто береться за меч, як правило, сподівається застосувати його так успішно, що потім йому не стане більше роботи. Але це ілюзія. «Всі, хто візьме меча, від меча й загинуть», і вирок нашого Спасителя, що проголосив своє Царство не від світу цього, прозвучав удруге, коли один з найцінніших реалістів серед західних державних діячів дев'ятнадцятого сторіччя, перекладаючи Євангелію на мову свого часу і своєї місцевості, зауважив: «Єдине, чого не можна робити з багнетами, — це сидіти на них». Людина-насильник не може водночас каятися в своєму насильстві і постійно мати з нього вигоду.

Класичними спасителями з мечем були воєначальники та земні володарі, які робили спроби заснувати, а іноді й успішно засновували або відбудовували світові держави; і хоча перехід від часів лихоліття до світової держави, як правило, приносить людям таку негайну полегкість, що успішним засновникам таких держав часто поклоняються як богам, світові держави здебільшого живуть недовго, а якщо внаслідок *надпотужного ривка* (*tour de force*) їм щастить подовжити нормальний період своєї тривалості, то за цю суперечну

природі довговічність їм доводиться тяжко розплачуватись необхідністю запровадження спотворених соціальних структур, які призводять до не меншого лиха, аніж часи лихоліття, що передують їм, або період міжцарів'я, що настає після їхнього краху.

Істина, мабуть, полягає в тому, що меч, який одного разу напився крові, вимагатиме крові й далі, так ото тигр, покуштувавши людського м'яса, неминуче перетворюється на людоджер. Як відомо, тигр-людоджер — це тигр, приречений на смерть; навіть якщо йому вдасться уникнути кулі, він здохне від корости; проте, якби навіть тигр міг передбачати свою долю, йому навряд чи вдалося б погамувати свій людоджерський апетит; і те саме відбувається із суспільством, яке, шукаючи порятунку, одного разу вдалося до меча. Його провідники можуть каятись, осуджуючи методи своїх найманих убивць; вони можуть виявляти милосердя до ворогів, як Цезар, або розпускати армії, як Август; вони можуть навіть заховати свої мечі й перебувати в твердій переконаності, що ніколи більше їх не застосують, окрім хіба з благодійною, а тому й законною метою охорони внутрішнього миру від злочинців у межах своїх кордонів або проти варварів, які погрозово зачалися на огорнутій темрявою нічийній землі по всьому периметру світової держави. Та хоча запроваджений ними і такий справедливий на перший погляд Рах Осцименіса (Всесвітній Мир) і може стояти твердо на своєму страшному підмурку із закопаних у землю мечів протягом ста або й двохсот років, час рано чи пізно зведе їхні зусилля нанівець.

Чи може подібний до Юпітера правитель світової держави приборкати ту невситиму хіть до нових і нових завоювань, яка стала фатальною для Кіра? І якщо він не може втриматися від спокуси *debellare superbos* *, то чи вдасться йому принаймні прислухатися до поради Вергілія і *pacere subjectis*? ** Застосувавши ці два тести до його діяльності, ми виявимо, що йому рідко щастить достатньо довго дотримуватися своїх добрих намірів.

Якщо ми захочемо спершу розглянути конфлікт між двома альтернативними політиками зовнішньої експансії та неагресивності у взаєминах світової держави з народами, що живуть навкруг її кордонів, то можна почати з давньокитайського прикладу, бо важко уявити собі більш промовисту декларацію про рішучий намір укласти меч в піхви, ніж побудова імператором Цінь Шіхуанді Великого Муру уздовж кордону з Євразійським степом. Проте цей добрий намір не розворушувати євразійські шершневі гнізда був забутий менше ніж через сто років по смерті обачливого правителя, коли на китайський трон піднявся імператор У-ді з династії Хань. У історії еллінської світової держави поміркована політика, започаткована Августом, була порушена Траяном, коли він зробив спробу підкорити Парфянську імперію. За короткочасне просування від Євфрату до підніжжя гірського пасма Загрос та верхів'я Перської затоки

* Приборкати погордливих (латин.).

** Пощадити принижених (латин.).

довелося платити надто високу ціну неймовірною напругою всіх ресурсів Римської імперії, і знадобилася вся обачливість та державний хист Траянового наступника Адріана, щоб ліквідувати жажливу спадщину, яка дісталася йому від Траянового меча. Андріан хутко відступив з усіх завойованих його попередником територій; однак йому вдалося відновити лише територіальний, але не політичний *status quo ante bellum* *.

В історії Оттоманської імперії Мехмед Завойовник (1451—1481 рр. по Р.Х.) самохіть обмежив свої амбіції, поширивши свій Рах Ottomanica (Оттоманський Мир) лише на історичну територію східнохристиянського світу, за винятком руських земель, і здолав усі спокуси вторгнутися в прилеглі володіння західних християн та Ірану. Але його наступник Селім Грізний (1512—1520 рр. по Р.Х.) порушив Мехмедів заповіт щодо стриманості в Азії, а наступник Селіма Сулейман (1520—1566 рр. по Р.Х.) припустився ще однієї, куди фатальнішої помилки, давши волю своїм завойовницьким інстинктам також у Європі. Внаслідок цього Оттоманська імперія була затягнута між триби постійних виснажливих воєн на два фронти з противниками, яких османи постійно громили на полі битви, але яких так ніколи й не змогли добити. І це спотворене бачення світу так глибоко проникло в усі пори державної політики Високої Порти, що навіть катастрофи, які спостигли імперію по Сулеймановій смерті, не спонукали її правителів повернутися на стежку Мехмедової поміркованості. Щойно завдяки державному таланту великих візирів із роду Кепрюлю змарновану потугу Оттоманської імперії пощастило відновити, як Кара Мустафа розтринькав її на нову загарбницьку війну проти «франків», метою якої було просунути оттоманські кордони до Рейну. Кара Мустафа повторив подвиг Сулеймана й обложив Відень, хоча мрія домогтися більшого, ніж домогся його попередник, виявилася ілюзорною. І в 1682—1683 рр. по Р.Х., як і в 1529 р. по Р.Х., дунайський шолом, що прикривав голову західнохристиянського світу, виявився достатньо міцним, і оттоманський меч не зміг його розрубати; і цього другого разу невдача під Віднем не минулася для османів безкарно. Друга оттоманська облога спричинилася до західного контрнаступу, який тривав, майже без перерви, від 1683-го до 1922 р., і на той час османи уже втратили всю свою імперію, крім анатолійської батьківщини.

Отак по-дурному розворушивши джмелине гніздо в західнохристиянському світі, Кара Мустафа, як і Сулейман перед ним, повторив класичну помилку Ксеркса, коли наступник Дарія вирушив у загарбницький військовий похід проти материкової європейської Греції і в такий спосіб спровокував еллінський контрудар, унаслідок якого від Імперії Ахеменідів відразу відпала заселена греками західна приморська смуга її азійських володінь, а в кінцевому підсумку — загинула вся імперія, коли Александр Македонський

* Довоєнний статус-кво (латин.).

завершив працю, розпочату Фемістоклом Афінським. У історії індуїстського світу імперія Великих Моголів дала свого Ксеркса в особі Аурангзеба (1659—1707 рр. по Р.Х.), чії безуспішні спроби утвердити свою владу над Махараштрою за допомогою зброї призвели до контрнаступу маратхів і до кінцевого краху правління наступників Аурангзеба в їхній метрополії на Індустанській рівнині.

Отже очевидно, що в першому з двох тестів на вміння тримати меч у піхвах правителі світових держав показують себе не з найкращого боку; і якщо ми тепер перейдемо від тесту на неагресивне ставлення до народів, які живуть за кордонами імперії, до другого тесту на терпимість до своїх підданих, ми виявимо, що згадані правителі не ліпше себе поводять і в цьому другому випадку.

Наприклад, римський імперський уряд постановив терпіти юдаїзм і не відступав від цієї політики навіть перед лицем серйозних і періодичних єврейських провокацій; але його не вистачило на те, щоб виявити таку саму мудрість у значно важчому духовному випробуванні й поширити цю терпимість на єврейську ересь, що заповзялася навернути у свою віру еллінський світ. Для імперського уряду абсолютно неприйнятним елементом у християнстві була відмова шанувальників цієї віри визнати право уряду примушувати своїх підданих діяти всупереч своїй духовній совісті. Християни відмовилися визнати авторитет меча, і кінець кінцем християнський дух мучеництва здобув цілковиту перемогу над брутальною силою зброї, що дало Тертулліанові привід заявити з тріумфальною впевненістю, що краплі пролитої християнської крові посіються в ґрунт насінням.

Ахеменіди, як і римляни, постановили правити зі згоди своїх підданих і так само домоглися лише часткових успіхів у проведенні цієї політики. Вони зуміли здобути прихильність фінікійців та євреїв, але за весь період свого перебування при владі так і не змогли замиритися ані з єгиптянами, ані з вавілонянами. Турки-османи мали не більший успіх у замиренні своєї «людської отари» (га'ієх), хоча й надали своїм іновірним підданим якнайширшу культурну і навіть державну автономію. Але теоретичний лібералізм оттоманської системи управління був зіпсований свавільними методами, за допомогою яких його запроваджували. Небезпечні вибухи непокори, що не примусили себе чекати, як тільки низка оттоманських невдач відкрила шляхи до зради, дала наступникам Селіма Грізного певні підстави пожалкувати, що того нещадного і діяльного правителя стримали (до цього доклали чималих зусиль, як свідчить легенда, його великий візир та його шейх-аль-іслам), не давши йому провести в життя свій план тотального винищення християнської більшості своїх підданих — так само, як він винищив меншість, яка сповідувала імамітсько-шіїтську ересь магометанства. Так само й у історії держави Великих Моголів Аурангзєб відмовився від політики терпимості щодо індуїзму, заповідану Акбаром своїм наступникам як найважливішу складову їхнього асана

імперії*, і за цей відступ дуже швидко довелося розплачуватися загибеллю імперії.

Мабуть, цих прикладів досить для підтвердження висновку, що спаситель з мечем неминуче терпить поразку.

§ 3. СПАСИТЕЛЬ З МАШИНОЮ ЧАСУ

«Машина часу» — один з ранніх науково-фантастичних романів Г. Уеллса. Уявлення про час як про четвертий вимір тоді вже існувало. Герой Уеллсового роману винаходить своєрідний автомобіль — що в ті часи теж був новинкою, — в якому він може подорожувати вперед і назад у часовому вимірі, туди, куди йому заманеться, і використовує свій винахід, щоб здійснити кілька мандрівок у далекі періоди світової історії, звідки він успішно повертається — крім останньої подорожі, — щоб розповісти про свої пригоди. Казково-фантастична оповідь Уеллса — це алегорія про історичні *надпотужні ривки* (*tours de force*) тих спасителів-архаїстів та спасителів-футуристів, які, не вірячи в те, що сучасні умови життя в їхніх суспільствах можна поліпшити, шукають порятунку в поверненні до ідеалізованого минулого або в стрибку в ідеалізоване майбутнє. Нам немає потреби довго розбалакувати на цю тему, бо ми вже проаналізували й довели, що як архаїзм, так і футуризм дають протилежні сподіваним наслідки. Одне слово, ці машини часу — не в Уеллсовому розумінні як пересувні апарати для одного дослідника, а радше як «омнібуси» (в точнішому значенні цього слова, ніж загальноприйняте) для суспільств у цілому — незмінно відмовляються служити, і ця невдача підбиває претендента в спасителі кидати свою машину часу й хапатися за меч, у такий спосіб прирікаючи себе на невдачу, що чагує на незамаскованого «спасителя з мечем», чий випадок ми вже розглянули. Це трагічне перетворення з ідеаліста в насильника відбувається і зі спасителем-архаїстом, і зі спасителем-футуристом.

В західному світі у вісімнадцятому сторіччі християнської ери основоположна проповідь архаїзму була сконденсована в першому реченні вступу до «Суспільного договору» Руссо: «Людина народжується вільною — і повсюди вона в кайданах». Найславетнішим учнем Руссо став Робесп'єр, якого вважають головним автором французького «Царства Терору» в роки 1793—1794. Нешкідливі диваки з професорськими титулами, що протягом усього дев'ятнадцятого сторіччя християнської ери ідеалізували примітивного поганина «нордичної» раси, не можуть цілком скласти з себе відповідальність за сьогоднішній нацистський терор. Ми вже бачили, як представник мирного архаїстичного руху може стати причиною цілком протилежного розвитку подій, підготувавши дорогу для агресивного і нетерпимого наступника — так Тіберій Гракх підготував

* Таємного управління (латин.).

грунт для появи на політичній арені свого брата Гая, а отже, й започаткував століття громадянських воєн і революцій.

На перший погляд видається що різниця між архаїзмом і футуризмом має бути очевидною, як різниця між учора й завтра, але часто буває нелегко визначити, до якої категорії віднести той чи той рух, того чи того спасителя, бо в природі архаїзму заперечувати себе, вкидаючись у футуризм унаслідок переконаності, що в майбутньому може бути так, «як уже було» в минулому. Такого, звичайно, статися не може навіть із тієї простої причини, що коли ви пройдете вперед, а потім повернетесь, то знайдете місце, до якого ви повернулися, — якщо зможете повернутися, — зовсім іншим. Учні Руссо можуть готувати революцію, ідеалізуючи «природний стан», захоплюючись «шляхетним дикуном» і засуджуючи «мистецтво і науку», але свідомі революціонери-футуристи, наприклад Кондорсе, черпали своє натхнення з доктрини «прогресу» і, безперечно, були далекоглядніші. Архаїстичний рух — це, по суті, пошуки нової вихідної точки. В усіх таких рухах архаїчний елемент є ніби капсулю футуристичної пігулки, незалежно від того, чи то її неумисне накладають «мислителі, які прагнуть добра», чи умисне — спритники від пропаганди. В обох випадках пігулку легше проковтнути, якщо вона «в капсулі»; бо оголене майбутнє ховає в собі всі жахіття невідомості, а минуле завжди можна представити як давно втрачену затишну домівку, звідки заражене процесом розпаду суспільство заблукало в дику пустелю свого сучасного стану. Так, у міжвоєнні роки британські прихильники певного різновиду соціалізму виступили як ідеалістично настроєні ідеалізатори Середніх Віків і представили свою програму під назвою «цехового соціалізму», вважаючи, що нове суспільство слід будувати за зразком середньовічної системи цехів та гільдій. Проте можна бути певним, що якби цю програму здійснили, то наслідки здивували б кожного мандрівника, що завітав би до нас на машині часу із західнохристиянського тринадцятого сторіччя.

Очевидно, що архаїстично-футуристичні спасителі домагаються не більшого успіху в здійсненні своїх обіцянок, аніж спасителі з мечем. Спасенна спроможність земних революційних утопій не перевищує спасенної спроможності світових держав.

§ 4. ФІЛОСОФ ПІД МАШКАРОЮ ЦАРЯ

Дорогу до спасіння спробував був показати своїм сучасникам — причому таку, яку можна було долати без машини часу й без меча — у першому поколінні еллінської доби лихоліття найперший і найбільший з еллінських фахівців у мистецтві відчуженості.

«Немає іншої надії на припинення лиха в державах [Еллади], — і, я певен, у всьому світі теж, — як через тісну особисту спілку між політичною владою та філософією і примусового впливу на тих осіб, котрі віддають перевагу одному з цих занять

перед другим. Такої спілки можна досягти двома шляхами. Або філософи мають стати царями в наших державах, або люди, яких нині називають у нас царями чи володарями, мають приохотитися — щиро і беззастережно — до філософії¹.

Пропонуючи такі ліки, Платон навряд чи забезпечить себе від критики з боку людини, наділеної буденним тверезим глуздом. Свою пропозицію він формулює у вигляді парадоксу, який імовірно стане об'єктом глузувань для невтаємничених у філософію. Проте якщо рекомендації Платона мало збагненні для людей простомислячих — чи то вони будуть царями, чи простолюдинами, — вони ще менш збагненні для філософів. Хіба головною метою філософії не є цілковита відчуженість від життя? Адже прагнення до індивідуальної відчуженості і до соціального спасіння несумісні настільки, що, по суті, взаємовиключають одне одного. Чи рятуватимеш ти Місто Згуби, якщо твоя найжаданіша мрія — визволитися з його тенет?

З погляду філософа, втілена самопожертва — Ісус Розп'ятий — це персоніфікація дурості. Одначе не так багато філософів мали мужність признатися в цій своїй переконаності, а ще менше — додержуватися її в своєму повсякденному житті та діяльності. Бо прихильник втечі у відчуженість починає жити як звичайна людина, обтяжена простими людськими почуттями. Він не може цілком нехтувати горе ближнього, повноту якого відчуває власним серцем, або дурити себе, що шлях до спасіння, підказуваний його досвідом, так само згодиться і ближньому, якщо його йому підказати. Тож чи повинен наш філософ порушувати свої принципи, подаючи допомогу ближньому? Ставши перед цією моральною дилемою, він марно пробуватиме знайти відповідь у індській доктрині, яка оголошує любов і жалість пороками, чи у твердженні Плотіна, що «діяльність — це ослаблена форма споглядання». Не зможе він знайти точку опори й у вченні отців-стоїків, яких Плутарх прямо звинувачує в непослідовності, цитуючи тексти, де Хрісіпп у межах одного трактату в одному реченні таврує академічне байдикування, а в другому прославляє його як ідеальний спосіб життя². Сам Платон постановив, що втаємниченим, які опанували мистецтво відчуженості, не слід дозволяти вічно тішитися розкошами раю, досягнутого з такими труднощами. З тяжким серцем він велить своїм філософам знову опускатися в Печеру з метою допомогти своїм нещасливим ближнім, які досі пропадають, «міцно закуті в злидні й залізо». І цікаво спостерігати, як Епікур сумлінно виконав цей наказ Платона.

Еллінський філософ, що сповідував ідеал погідної незворушності (αταραξία), був, безперечно, першою — і єдиною до Ісуса Назарянина — приватною особою, яка дістала грецький титул Спасителя (σωτήρ). Ця честь за нормальних умов була монополією правителів та винагородою за політичні й мілітарні послуги. Безпрецедентне

¹ Plato. Republic, 473 D.

² Plutarch. De Stoicorum Repugnantis, chs. 2 and 20.

вшанування нею Епікура стало можливе внаслідок того, що філософ із тверезою головою добродушно скорився невтримному поклику серця, і та палка вдячність, той захват, з якими Лукрецій вихваляє у своїй поезії Епікурову спасенну діяльність, засвідчує, що принаймні в цьому випадку згадуваний титул не був пустою формальністю, а виразом глибокого й живого почуття, яке від Епікурових сучасників, котрі знали його й любили в плоті, через довгий ланцюг традиції дійшло до латинського поета.

Парадоксальна історія Епікура показує, який важкий тягар доводиться брати на плечі філософам, якщо, виконуючи наказ Платона, вони обирають ту альтернативу, де їм самим доводиться ставати царями; і тому не дивно, що друга Платонова альтернатива — перетворення царів на філософів — видавалася надзвичайно привабливою для кожного філософа, наділеного громадською свідомістю, починаючи від самого Платона. Не менш як тричі за своє життя Платон добровільно, хоч і не вельми охоче, покидав свій аттичний притулок і перетинав море до Сіракуз у надії повернути сіцилійського деспота до своїх уявлень про обов'язки правителя. Наслідки цього експерименту були цікаві, але, ми маємо з жалем відзначити, аніякісінського впливу на еллінську історію вони не мали. Можна також назвати кількох відомих в історії монархів, які присвячували своє дозвілля — більш або менш серйозно — бесідам із філософами; найвідоміші серед них, принаймні для дослідників західної історії, — це так звані «освічені деспоти», що правили в європейських країнах у вісімнадцятому сторіччі й бавилися тим, що то підносили, то таврували цілий гурт французьких *philosophes*, починаючи від Вольтера і нижче. Але навряд чи ми визнаємо за спасителів таких осіб, як король Пруссії Фрідріх II або Катерина II, цариця російська.

Відомі також випадки, коли знамениті правителі навчалися справжньої філософії від учителів, які померли на кілька поколінь раніше. Марк Аврелій висловлює вдячність за науку своїм вихователям Рустикові й Секстові, та можна не сумніватися, що ці нічим іншим не прославлені шкільні наставники просто передавали своєму вихованцеві філософію великих стоїків минулого і зокрема Панеція, який жив у другому сторіччі до Різдва Христового, за триста років до Марка Аврелія. Індський імператор Ашока був учнем Будди, що помер за двісті років до його вступу на престол. Становище індського світу під правлінням Ашоки і становище еллінського світу в часи імператора Марка Аврелія, мабуть, підтверджує Платонову думку, що «суспільне життя є найщасливішим і найгармонійнішим тоді, коли правити державою доводиться тим, хто самохіть ніколи не зголосився б на цю роль». Але їхні досягнення померли разом з ними. Марк Аврелій сам звів нанівець свої філософські здобутки, обравши в наступники престолу власного сина в порушення конституційної практики всиновлення, якої Маркові попередники дотримувалися з незмінним успіхом протягом майже цілого століття. Що ж до святості Ашоки, то це не врятувало імперію Маур'їв від близь-

кого краху, якого вона зазнала вже в наступному поколінні під ударами самозванця Пуш'ямітри.

Отже, цар-філософ виявляється неспроможним урятувати своїх співвітчизників від катастрофи, що насувається на них із розпадом їхнього суспільства. Факти промовляють самі за себе; але чи пояснюють вони самі себе, нам треба буде ще з'ясувати. І розглянувши ще кілька прикладів, ми знайдемо підтвердження цій гіпотезі.

Приміром, таке пояснення імпліцитно присутнє в тому уривку з «Республіки», де Платон описує правителя, що народився філософом. На початку висунувши припущення, що коли-небудь і де-небудь принаймні один такий монарх-філософ заступить свого батька на троні й поставить собі на меті перетворити свої філософські принципи на політичні реалії, Платон доходить жаданого для себе висновку, що «вистачить одного такого правителя — якщо він зможе заручитися згодою підданих, — аби цілком здійснити програму, яка видається нездійсненною за наявних обставин». І далі автор пояснює причини такого свого оптимізму. «Оскільки, — пише він, — такий правитель стане впроваджувати наші ідеальні закони і здійснювати наші ідеальні соціальні задуми, то не видається неможливим, що його піддані погодяться діяти згідно з волею свого правителя»¹.

Останнє припущення вочевидь істотне для успішного запровадження в життя Платонові схеми, але не викликає найменшого сумніву й те, що воно залежить від пробудження масової здатності до мімесису; а ми вже з'ясували, що таке звернення до цього різновиду своєрідної суспільної муштри — це короткий, але оманливий шлях і кожен, хто ним піде, прийде до згуби, так і не досягнувши сподіваної мети. Тому включення найменших елементів примусу — духовного чи фізичного — в соціальну стратегію філософа-царя вже є поясненням, чому він зазнає невдачі у своїй спробі дарувати підданам обіцяне спасіння; та якщо ми проаналізуємо його стратегію з цього погляду більш уважно, ми з'ясуємо, що до насильства він удається аж надто часто. Бо хоча Платон і силкується переконати нас, що державна політика його царя-філософа неодмінно знайде цілковиту підтримку в населення, немає сумніву, що рідкісне поєднання в одній особі філософа і могутнього правителя, наділеного абсолютною монаршою владою, нічого не дасть, якщо деспот не буде готовий удатися до фізичного примусу, тільки-но в цьому виникне потреба, і неважко передбачити, що така потреба справді виникне — і не раз.

«Вдача народів мінлива, і досить легко переконати їх хай там у чому, але важко домогтися, щоб вони трималися цього переконання. А тому доцільно мати у своєму розпорядженні такі засоби, щоб у тих випадках, коли їхня віра вичахне, примусити їх вірувати силоміць»².

¹ Plato. Republic, 502A—B.

² Machiavelli. The Prince, ch. 6.

Цими до бруталності відвертими словами описує Макіавеллі зловісну складову стратегії царя-філософа, про яку Платон воліє прямо не згадувати. Якщо цар-філософ зазнає невдачі у спробах домогтися свого за допомогою особистого чару, він полишить свою філософію і візьметься за меч. Навіть Марк Аврелій удався до цієї зброї проти християн. І знову перед нами постає бридке видовище Орфея, перетвореного на сержанта-муштрувальника. По суті, цар-філософ приречений на невдачу тому, що він намагається поєднати в одній особі дві суперечливі природи. Філософ виставляє себе на посміх, удаючись до примусу, властивого лише царям, а цар подає себе в кумедному вигляді, вторгаючись у сферу незворушного споглядання, яка належить тільки філософу. Як і спаситель із «машиною часу», котрий у своєму чистому вигляді не переступає за межі політичного ідеалізму, цар-філософ провіщає свою неминучу поразку, хапаючись за зброю, і цим викриває свою справжню суть — замаскованого «спасителя з мечем».

§ 5. БОГ У ЛЮДСЬКІЙ ПОДОБІ

Ми вже розглянули три різні прояви творчого генія, який народжується в суспільстві, зараженому розпадом, і який спрямовує всі свої зусилля та енергію на те, щоб дати раду викликові суспільного розпаду, і ми з'ясували, що в кожному з проаналізованих випадків уявна дорога до спасіння приводить лише до катастрофи, близької чи віддаленої, але однаково неминучої. Який висновок слід зробити, виходячи з цієї низки розчарувань? Чи означають вони, що кожна спроба врятувати суспільство, яке увійшло в процес розпаду, несе в собі фатальну неминучість загибелі в усіх тих випадках, коли на роль спасителя претендує земна людина? Згадаймо про контекст класичного афоризму, істинність якого ми досі підтвердили на всіх розглянутих прикладах. «Всі, хто візьме меча, від меча й загинуть», — це слова одного зі спасителів, який так пояснив, чому він велить сховати в піхви меча, щойно оголеного і пущеного в діло одним з людей його почту. Ісус Назарянин спочатку загоє рану, якої завдав Петрів меч, а потім самохіть віддає себе самого на найжахливіші образи та муки. Ба більше, причина, з якої він відмовляється застосувати меч, аж ніяк не лежить у практичному розрахунку, що за цих конкретних обставин його сила незрівнянна із силою його супротивників. Він вірить, як він потім пояснює своєму судді, що якби він узяв меча, то здобув би яку завгодно перемогу, адже за ним стоять «дванадцять англійських легіонів». А проте, вірячи в це, він відмовляється від застосування зброї. Радше, ніж здобути перемогу за допомогою меча, він воліє вмерти на Хресті.

Обравши цю альтернативу в годину найвищого випробування, Ісус відступає від звичної лінії поведінки, якої додержувалися всі інші претенденти на роль спасителя, чиї дії ми проаналізували. Що надихнуло Спасителя з Назарета прийняти це нове і грандіозне за

своєю значущістю рішення? Ми можемо відповісти на це запитання, якщо, у свою чергу, поцікавимося, чим же він відрізняється від тих інших спасителів, які, на шкоду власним намірам, раніше чи пізніше хапають меч. Відповідь буде така: усі ті інші знали, що вони всього-на-всього люди, тоді як Ісус, будучи людиною, вірив, що він Син Божий. Чи повинні ми дійти висновку, що, як висловився автор Псалмів, «спасіння від Господа» і що, не будучи в якомусь розумінні божественним, претендент у спасителі людства завжди буде безсилий виконати свою місію? Тепер, коли ми оцінили й визнали неспроможними так званих спасителів, що були простими людьми й на щось вище не претендували, спробуємо оцінити можливість спасителів, які заявляли про своє божественне походження, — це надасть нам змогу зробити остаточний висновок.

Переглянути довгу процесію спасителів-богів, маючи на меті оцінити, чи є підстави вважати їх за тих, ким вони себе вважали, може видатися надто самовпевненим застосуванням нашого звичного методу емпіричних досліджень. На практиці, однак, таких труднощів перед нами не виникне. Бо ми відразу з'ясуємо, що всі, крім однієї, постаті в нашій процесії, хай там якими вагомими будуть їхні претензії на божественність, навряд чи мають слушні підстави вважати себе людьми. Перед нами постануть привиди та абстракції, беркліанські нереальності, чийм єдиним *бути (esse) є відчувати (percipi)*, «особи», на яких слід поширити вирок, ухвалений сучасними історичними студіями тому самому «Лікургові, царю спартанському», що його наші предки вважали не менш реальною і прикріпленою до певних історичних дат персоною, ніж Солон Афінівський, — вирок, який проголошує: «Лікург не був людиною; це тільки бог». Проте ходімо далі. Почнімо з найнижчого щабля, де ми побачимо *бога з машини (deus ex machina)*, і спробуємо піднятися від цього, мабуть, долюдського рівня на недосяжну височину *бога розп'ятого (deus cruci fixus)*. Якщо смерть на Хресті — це найтяжче випробування, на яке спроможна людина, що має довести істинність своїх претензій на божественне походження, поява на сцені — найменший клопіт, якого може завдати собі той, кого вважають богом, аби довести також ваговитість своїх претензій і на роль спасителя.

На аттичній сцені в тому самому сторіччі, яке стало свідком початку занепаду еллінської цивілізації, *deus ex machina* став справжньою знахідкою для драматургів, що нерідко опинялися в скрутному становищі, оскільки уже в добу торжества просвіти вони були обмежені необхідністю запозичувати сюжети для своїх п'єс із традиційного корпусу еллінської міфології. Внаслідок цього дія п'єси, перш ніж дійти до фіналу, неминуче утворювала неймовірне плетиво моральних паскудств та неймовірних із погляду буденного життя ситуацій — адже виплутатися з тієї чи тієї тарапати, в які він раз у раз потрапляв через якусь умовність, притаманну його мистецтву, автор міг, лише вдаючись до іншої з них. Тоді автор застосовував такий прийом: на сцену витягували вгорі по блоках або вико-

чували на коліщатах «бога в машині», і той оголошував розв'язку дії. Цей трюк, застосований у театральному ремеслі аттичної драми, обурював людей учених, бо розв'язки людських проблем, пропоновані тими олімпійськими візитерами, не могли ані переконати людський розум, ані озватися до людського серця. Особливо зловживав цим нехитрим винаходом Евріпід, і один із сучасних західних учених твердить, що Евріпід ніколи не випускав на сцену «бога на коліщатах» без того, щоб не вкласти йому до уст якусь зухвалу непристойність. На думку Верролла, Евріпід (він називає його «Раціоналіст») примусив цю традиційну сценічну машинерію служити власним цілям, використовуючи її як екран для іронічних закидів та блюзнірських проповідей, на які він навряд чи наважився б, коли б йому довелося відкрито говорити про це самому. Такий екран ідеальний за своєю щільністю, будучи непроникним для стріл малоосвічених ворогів поета і водночас прозорим для досвідчених очей та вух його колег-скептиків.

«Не буде перебільшенням сказати: усе, що на Евріпідовій сцені злітає з уст божества, спрямоване на дискредитацію того божества. Щонайменше ці слова викликають сумнів, і дуже часто звучать як очевидна брехня. «Виводячи на сцену богів, він переконував людей, що ті не існують»¹.

Значно глибшої пошани заслуговують менш далекі від величі та убозтва людської долі напівбоги, народжені людьми-жінками від батьків божественного походження. Серед них можна назвати Геракла, Асклепія, Орфея, якщо ми згадаємо лише приклади з давньогрецької міфології. Ці ніпівбожества в людській плоті всіляко намагаються своїми трудами полегшити життя людям, і коли розгнівані боги накладають на них кару, вони терплять її разом зі смертними, яким вони служать. Напівбог — і в цьому його слава — підвладний, як і людина, смерті, й за постаттю вмирущого напівбога маячить грандіозніша постать самого бога, який помирає за різні світи під різними іменами — за мінойський світ як Загрей, за шумерський світ як Таммуз, за хеттський світ як Аттіс, за скандинавський світ як Бальдр, за сірійський світ як Адоніс, за шиїтський світ як Хусейн, за християнський світ як Христос.

Хто ж він, цей бог, який виступає в різних подобах, але здійснює одну високу місію? Хоча він з'являється на нашій земній сцені під дванадцятком різних масок, його ідентичність незмінно розкривається в останньому акті трагедії в його муках та в смерті. І якщо ми озброїмося чарівним прутиком антрополога, ми зможемо простежити цю вічно незмінну драму аж до її історичних джерел. «Бо він виріс перед ним, як галузка і мов корінь із сухої землі»². Найдавніша поява Вмирущого Бога була в ролі *εὐναυτός δαίμων*, духа проростання, який народився для людини навесні, щоб померти для

¹ Verrall A. W. Euripides the Rationalist, p. 138. Цитата в останньому реченні належить Аристофанові («Thesmophoriazusaе», ll. 450—451).

² Ісаї. 53. 2.

людини восени. Людина здобуває вигоду зі смерті бога природи, і вона загине, якщо її благодійник не помиратиме за неї постійно¹. Він же був поранений за гріхи наші, Його мучили за беззаконня наші; кара, що нас спасає, була в Ньому, а Його ранами ми вилікувані»². Але зовнішнє досягнення, хоч би як воно вражало і хоч би як дорого було за нього заплачено, не може розкрити таємниці, що лежить у серцевині трагедії. Якщо ми хочемо відгадати цю таємницю, ми повинні заглянути за людський набуток і за жертву, принесену божественним героєм. Смерть бога і виграш людини — це не вся історія. Ми не зможемо збагнути суть п'єси, якщо не знатимемо, за яких обставин живе і діє її головний герой, що він почуває і які мотиви його вчинків. Як помирає бог-жертва — з примусу чи з добровільного вибору? Великодушно всіх прощаючи чи з гіркотою образи? З любові чи з розпачу? Поки ми не визнаємо відповіді на всі ці запитання про духовну суть бога-спасителя, ми навряд чи зможемо збагнути, чи це спасіння буде лише вигодою для людини через відповідну втрату, якої зазнає бог, чи стане воно духовною спілкою, в яку людина внесе і свою частку, причастившись («так спалахує світло, зайнявшись від стрибучого вогника»³) божественної любові та жалості, показаних людині Богом у акті чистої самопожертви.

В якому настрої іде Вмирущий Бог на смерть? Із цим питанням на устах ми ще раз звернемо свій погляд на гурт трагічних масок і побачимо там досконале відокремлення власного «я» від недосконалої жертви. Навіть у прегарному тужінні Калліопи, яка оплакує смерть Орфея, звучить дисгармонійна нота гіркоти, що вражає і шокує слух християнина.

«Чому ми, смертні, оплакуємо смерть наших синів, коли навіть самі Боги неспроможні відвести руку Смерті від своїх дітей?»⁴

Яку мораль вичитуємо ми з історії про Вмирущого Бога! Отже богиня, яка була матір'ю Орфея, ніколи не дозволила б своєму синові померти, якби тільки могла. Це припущення еллінського поета затьмарює смерть Орфея, як затьмарює сонце чорна хмара. Але рядкам Антіпатової поеми відповідає інший, набагато величніший шедевр:

«Бог так любив Світ, що дав Сина Свого єдиного, аби кожен, хто увірує в Нього, не загинув, а мав життя вічне».

Ось так відповідає євангелія на елегію, провіщаючи остаточну істину. «Один лишається, а інші йдуть»⁵. Саме до такого висновку приходимо ми по завершенні нашого огляду претендентів у спасителі. Коли ми тільки вирушили у свій пошук, нас оточував густий натовп історичних персонажів, кожен із претензіями на роль

¹ Власне, людина сприяє смерті бога, забираючи в нього життя, щоб самій жити далі. Дух поганського культу проростання зображено у вірші Роберта Бернса «Джон Ячмін»», мабуть, ліпше, ніж у будь-якому іншому творі англійської літератури.

² Іса я. 53. 5.

³ Plato's Letters, VII, 341 C—D.

⁴ Elegy on the Death of Orpheus by Antipater of Sidon (circa 90 B. C.).

⁵ Shelley. Adonais, LII.

спасителя, але мірою того як ми просувалися далі й далі, в нашому гурті залишалося все менше й менше персон. Першими відпали меченосці, потім архаїсти та футуристи, потім філософи, аж поки в компанії імовірних спасителів залишилися тільки боги. Проте навіть із цих небожителів мало хто витримав останнє випробування смертю, мало хто погодився ризикнути своєю величчю, самохіть поринувши в холодну річку небуття. І тепер, коли ми стоїмо і дивимося на її протилежний берег, то бачимо, що лише одна постать виринає з води і затулила собою весь обрій. Це — наш Спаситель. «... і рука його вчинить успішно волю Господню; після трудів душі Своєї Він побачить Світло і вдовольниться»¹.

Розділ двадцять перший

РИТМИ РОЗПАДУ

В останньому розділі ми спробували знайти і таки знайшли паралель — в якій був і неминучий контраст, — між поведінкою творчих особистостей у тих суспільствах, які ростуть, і в тих, які розпадаються. Далі ми проведемо аналогічне дослідження в іншому аспекті нашої теми і пошукаємо паралелей — які теж неминуче включатимуть у себе й контраст, — між процесами, що їх ми назвемо ритмом розвитку і ритмом розпаду. Формула, за якою відбуваються обидва ці процеси, вже нам знайома, вона супроводила нас на протязі всього цього дослідження; я маю на увазі формулу «виклик-і-відгук». В суспільстві-цивілізації, яке перебуває в процесі розвитку, кожен виклик пробуджує успішний відгук, що у свою чергу породжує інший, відмінний виклик, на який надходить інший успішний відгук. Такий процес розвитку триває аж до того моменту, коли виникає виклик, на який суспільство-цивілізація не може дати гідного відгуку — трагічна подія, що позначає кінець розвитку і початок процесу, який ми назвали занепадом. Ось тут і починається кореляційний ритм. Виклик не зустрів належного відгуку, але він надходить, він діє, він справляє свій руйнівний вплив. Цивілізація робить другу, конвульсивну спробу відгукнутися на нього, і, якщо такий відгук має успіх, розвиток, звичайно, поновиться. Але ми навряд чи помилились, якщо припустимо, що після часткового й тимчасового успіху цей відгук теж зазнає невдачі. І знову суспільство-цивілізація опиниться в скрутному становищі і, можливо, через якийсь час удасться до нової спроби відгуку, досягши ще одного тимчасового й часткового успіху в стримуванні того самого неподданого й неунікного виклику. Потім — подальша невдача, яка може виявитися — хоча й не обов'язково — фінальною і спричинити розпад суспільства. В термінах військового мистецтва розглянутий ритм можна подати як поразка-реванш-поразка-реванш-поразка...

Якщо ми повернемося до робочих термінів, винайдених нами на

¹ Іса я. 53. 10—11.

ранньому етапі цього дослідження і так часто вживаних, то відразу стає очевидно, що доба лихоліття, яка приходить із початком занепаду, — це поразка; утворення світової держави — реванш; а міжцарів'я, що настає по загибелі світової держави, — остаточна поразка. Але в історії однієї зі світових держав, а саме в еллінській, ми вже виявили спочатку провал у анархію по смерті Марка Аврелія в 180 р. до Р.Х., а потім відродження за правління Діоклетіана. Зрештою, в історії тієї чи тієї окремо взятої світової держави можна виявити більше, ніж один провал, за яким настає відродження. Нерідко число таких провалів та відроджень залежить від збільшувальної сили лінзи, крізь яку ми розглядаємо досліджуваний об'єкт. У історії еллінської світової держави був, наприклад, один короткий, але глибокий провал, починаючи від 69 р. по Р.Х., «року чотирьох імператорів», але нас тут цікавлять лише найвизначніші події. Бувають також періоди короткого відродження посеред доби лихоліття. Припустивши, що на добу лихоліття припадає одне помітне відродження, а на період світової держави — один помітний провал, ми одержимо формулу: поразка-реванш-поразка-реванш-поразка-реванш-поразка — тобто такий собі ритм історичного процесу, завдовжки у три з половиною «такти». Звичайно, немає жодних підстав приписувати якусь особливу значущість числу три з половиною. У конкретних випадках розпад цивілізації може відбуватися й за два з половиною, і за чотири з половиною, і за п'ять із половиною тактів, не відхиляючись істотно від загального ритму процесу розпаду. На практиці, однак, ритм у три з половиною такти видається найпоширенішим при розпаді цивілізацій, і для ілюстрації ми коротко розглянемо кілька історичних прикладів.

Початок занепаду еллінського суспільства можна датувати напрочуд точно 431 роком до Р.Х., а створення Августом світової держави — з не меншою точністю — 31 роком до Р.Х., тобто рівно через чотири століття. Чи зможемо ми виявити періодичну зміну провалів та пожвавлень за ці чотири сотні років? Безперечно, зможемо. Одним із симптомів такого процесу можна назвати соціальну евангелію Гомоної, або Злагоди, проповідувану Тімолеоном Сіракузьким, а в багатогірній сфері — Александром Великим — обидва вони жили і діяли в другій половині четвертого сторіччя до Р.Х. Другий симптом ми бачимо в понятті Космополіса, або Світової Співдружності, створеному й поширюваному зусиллями філософів Зенона, Епікура та їхніх учнів. Третій симптом проявився через державотворчі експерименти — виникнення Імперії Селевкідів, Ахейської та Етолійської спілки і Римської республіки, які всі були спробами подолати традиційну суверенність міст-держав. Можна виявити й інші симптоми, але й цих буде досить, аби наповнити змістом наше поняття пожвавлення (або реваншу) й помістити його в певні історичні контексти. Це пожвавлення зазнало невдачі, головним чином тому, що нові побільшені політичні утворення, хоч і успішно стерли межі окремих міст-держав, виявилися нетерпимими і нездатними до співпраці у взаєминах одне з одним, тобто

повелися так само, як і міста-держави в Греції п'ятого сторіччя до християнської ери, що започаткували еллінський занепад, розв'язавши Афіно-Пелопоннеську війну. Ми можемо датувати цей другий провал (або невдачу чи поразку — що одне й те саме) першого пожвавлення початком війни з Ганнібалом у 218 р. до Р.Х. Ми вже виявили один провал, завдовжки в століття, після якого настав період пожвавлення, в часи Римської імперії, і це дає нам наш процес у три з половиною такти.

Якщо далі ми розглянемо розпад давньокитайського суспільства, ми зможемо датувати початок занепаду 634 р. до Р.Х., коли відбулося трагічне зіткнення між державами Цзінь і Чу, а момент створення давньокитайського Рах Оесіменіса збігається з падінням Ці під натиском Цін, що сталося в 221 р. до Р.Х. Якщо це дві крайні дати давньокитайської доби лихоліття, то чи можна виявити в проміжному періоді сліди процесу пожвавлення-і-провал? Відповідь буде ствердною, бо в давньокитайські часи лихоліть відбувалося помітне пожвавлення в епоху покоління Конфуція (близько 551—479 рр. до Р.Х.), започатковане в 546 р. до Р.Х., коли відбулася своєрідна конференція з роззброєння, що в кінцевому підсумку завершилася невдачею. Якщо далі ми простежимо історію давньокитайської світової держави, ми виявимо помітний провал і наступне відродження в часи міжцарів'я на початку першого сторіччя християнської ери, між династіями Старша Хань і Молодша Хань. І знову ми бачимо ритм у три з половиною такти, причому давньокитайські події регулярно відбуваються майже точно на два століття раніше, ніж їхні еллінські відповідники.

В історії шумерського суспільства відбувалися ті самі процеси; бо в шумерську добу лихоліття ритм провал-і-пожвавлення простежується досить чітко, а період існування шумерської світової держави позначений протилежним тактом пожвавлення-і-провал, що має надзвичайно різкий характер. Якщо датувати початок доби лихоліття появою на престолі войовничого царя Урука Лугальзагісі (близько 2677—2653 рр. до Р.Х.), а її закінчення співвіднести із заснуванням шумерської світової держави Ур-Енгуrom, царем Ура (близько 2298—2281 рр. до Р.Х.), то можна виявити на протязі того періоду принаймні один симптом пожвавлення в успіхах візуального мистецтва, розквіт якого припав на правління царя Нарамсіна (близько 2572—2517 рр. до Р.Х.). Часовий інтервал Рах Sumerica (Шумерського Миру) лежить між вступом на престол Ур-Енгура до смерті Хаммурапі (близько 1905 р. до Р.Х.), але якщо ближче придивитися до шумерської історії, то ми побачимо, що той мир був досить нетривкий, під ним ховалася й наростала могутня хвиля анархії. Через століття після правління Ур-Енгура його «Імперія Чотирьох Сторін Світу» розпалася на окремі уламки, і в уламках вона залишалася понад двісті років, аж поки Хаммурапі відновив цю світову державу напередодні її остаточного розпаду.

Знайома вже нам схема відтворюється в історії розпаду головного організму православного християнського світу. Ми вже з'ясували

раніше, що занепад цієї цивілізації почався з вибухом великої Візантійсько-болгарської війни 977—1019 рр. по Р.Х., а остаточне відновлення Рах Оесменіса (Вселенського Миру) можна датувати оттоманським завоюванням Македонії в 1371—1372 рр. по Р.Х. Між цими двома часовими межами православно-християнської доби лихоліття ми виявляємо період пожвавлення за правління імператора Східної Римської імперії Олексія Комніна (1081—1118 рр. по Р.Х.), що тривав і далі протягом одного століття. Наступний Рах Ottomanіса кінець кінцем зазнав краху після поразки в Російсько-турецькій війні 1768—1774 рр. по Р.Х. Але тоді як цей крах означав остаточний надлом оттоманського режиму, оттоманські історичні джерела незаперечно свідчать про більш ранній провал, після якого було настало пожвавлення. Провал можна виявити у швидкому розкладі падишахової системи одомашнених рабів після смерті Сулеймана Пишного в 1566 р. по Р.Х., а пожвавлення почалося з наступним експериментом залучення падишахових православно-християнських підданих га'іуєх до співпраці з вільнонародженими мусульманськими громадянами, — які тепер перехопили віжки влади, — більше не наполягаючи на тому, щоб християни зрікалися своєї віри, платячи таку ціну за дозвіл брати участь у державному управлінні. Це революційне нововведення, запроваджене великими візирами Кепрюлю, надало Оттоманській імперії період перепо-чинку, який османи досі з тугою пригадують, як «тюльпанний період».

В історії розпаду індуїстського суспільства останній напівтакт іще не пролунав, оскільки індуїстська світова держава, вдруге відновлена зусиллями британської колоніальної адміністрації, ще не дожила до кінця свого віку. З другого боку, три раніші такти занепаду-й-пожвавлення вже залишили свій слід. Третій провал представлений сторіччям анархії, яке розділяє кінець імперії Великих Моголів та початок британського управління. Пожвавлення в другому такті не менш ясно проступає в заснуванні держави Великих Моголів за правління Акбара (1566—1602 рр. по Р.Х.) Попередній напівтакт провалу менш очевидний, але, уважніше придивившись до історії індуїстської доби лихоліття, що почалася наприкінці дванадцятого сторіччя християнської ери вибухом братовбивчих воєн між індуїстськими локальними державами, ми помітимо між часами тяжкого гніту, здійснюваного індуїстськими правителями та мусульманськими загарбниками в дванадцятому й тринадцятому сторіччях, і лихоліттям, яке прийшло з останніми ордами завойовників-мусульман, у тім числі й Акбарових предків, у п'ятнадцятому та шістнадцятому сторіччях, певні ознаки тимчасової полегкості, позначеної правліннями Ала-уд-діна та Фіруза.

Ми можемо піддати подібному аналізу процес розпаду інших цивілізацій у всіх тих випадках, коли маємо досить історичного матеріалу для того, щоб таке дослідження дало вагомі результати. Іноді ми виявимо, що «тактів» не вистачає до повного набору лише тому, що розглядувану цивілізацію живцем проковтнули сусіди,

перш ніж вона допливла до гавані своєї природної смерті. Проте ми вже маємо достатньо доказів, які підтверджують адекватність нашої схеми ритму розпаду, щоб застосувати її до історії нашої власної західної цивілізації і подивитися, чи вона проливає світло на запитання, яке ми вже ставили перед собою кілька разів і жодного разу не спромоглися знайти на нього задовільну відповідь: ідеться про те, чи наша цивілізація увійшла в стадію занепаду, чи почала вона розпадатися, і якщо так, то якої стадії досягла вона в цьому процесі.

Один факт уявляється очевидним: ми ще не увійшли в стадію світової держави, незважаючи на дві розпачливі спроби німців накинути її нам у першій половині нинішнього сторіччя та не менш відчайдушну спробу, яку зробила понад сто років тому наполеонівська Франція. Не менш очевидним видається ще один факт: існує в наших душах глибокий і щирий потяг до запровадження, але не світової держави, а певної форми світового порядку, схожого, мабуть, на ту Гомоноу, або Злагоду, до якої марно закликали деякі давньогрецькі державні діячі та філософи за еллінської доби лихоліття, що дозволило б нам скористатися з тих переваг, які дає світова держава, оминувши невід'ємне від неї смертельне прокляття. Прокляття світової держави в тому, що вона виникає внаслідок нокауту, в який посилає всіх своїх суперників одна з кількох мілітарних потуг, коли вони починають змагатися за владу. Це — продукт того самого «спасіння мечем», що, як ми вже з'ясували, не є спасінням узагалі. Те, чого ми прагнемо, — це добровільна згода вільних народів жити разом у єдності і без примусу піти на далекосяжні пристосування та поступки, без яких цю ідею не можна втілити в практику. Немає потреби довго розводитися на цю тему — спільну тему тисяч і тисяч сучасних досліджень. Дивовижний престиж, який здобув американський президент Вільсон у Європі — хоча не у своїй власній країні — на кілька коротких місяців до і після замирення в листопаді 1918 р., пояснювався саме широким розповсюдженням таких прагнень у нашому світі. До президента Вільсона зверталися переважно прозою; а найповніші відомості про добу Августа дійшли до нас у віршах Вергілія та Горация. Але чи у прозі, чи у віршах виливалися ці недавні і ті давні почуття віри, надії та вдячності, їх оживляв один і той самий дух. Проте наслідки були різні. Август мав успіх у запровадженні для свого суспільства світової держави; Вільсонові не пощастило дати своєму суспільству щось краще.

Хто збирає по одному,
Збере сотню опісля.
А хто мріє про мільйони,
Той отримає нуля¹.

Ці міркування та порівняння свідчать, що ми вже давно пережи-

¹ Brouning R. A Grammarian's Funeral.

ваємо свою добу лихоліття; і якщо ми запитаємо себе, що було нашою найочевиднішою і найспецифічнішою проблемою в недавньому минулому, відповідь буде такою: націоналістичні братовбивчі війни, підсилені, як ми вже відзначали раніше на сторінках цього дослідження, об'єднаною потугою енергій, створених недавно визволеннями силами демократії та індустріалізму. Ми можемо датувати початок цього лиха від французьких революційних війн, які вибухнули наприкінці вісімнадцятого сторіччя. Та коли ми аналізували цю тему раніше, ми зіткнулися з фактом, що в сучасному періоді нашої західної історії цей тур насильницьких воєн був не перший, а другий у своєму роді. Перший тур представлений так званими релігійними війнами, які пустошили західнохристиянський світ від середини шістнадцятого до середини сімнадцятого сторіч, і ми були з'ясували, що між цими двома спалахами нещадної братовбивчої різанини вклинилося століття, коли війна була порівняно легкою формою недуги, «розвагою королів», не загострена фанатизмом ані релігійно-сектантської, ані національно-демократичної барви. Отже, й у нашій власній історії ми впізнаємо типові ознаки доби лихоліття: занепад, пожвавлення і новий провал.

Неважко здогадатися, чому пожвавлення, яке спостерігалось на протязі нашої доби лихоліття у вісімнадцятому сторіччі, було невиразним і скороминущим; причина в тому, що терпимість, досягнута в Добу Просвітництва, опиралася не на християнські чесноти віри, надії та милосердя, а на мефістофельські хвороби розчарування, страху й цинізму. То було не досягнення палкого релігійного почуття, а побічний продукт його послаблення.

Чи можемо ми завбачити, чим закінчиться другий і ще бурхливіший спалах воєн, який стався в нашому західному світі внаслідок недосконалої за своєю духовною якістю Просвіти вісімнадцятого сторіччя? Якщо ми спробуємо заглянути у своє майбутнє, нам слід пригадати, що хоч усі інші цивілізації, чия історія нам відома, вже померли або помирають, цивілізація не схожа на тваринний організм, приречений невблаганним фатумом загинути після того, як він досягне певної життєвої межі. Хоча всі інші цивілізації, які досі існували, начебто звернули на цю стежку, нам невідомий закон історичного детермінізму, що примусив би нас вистрибнути з розжареної сковороди нашої доби лихоліття в повільне і незгасне полум'я світової держави, де в належний час ми маємо перетворитися на попіл і прах. Водночас такі прецеденти з історій інших цивілізацій і з життя природи видаються нам грізною пересторогою в зловісному світлі нашої теперішньої ситуації. Цей розділ було написано напередодні вибуху світової війни 1939—1945 рр. для читачів, які вже пережили світову війну 1914—1918 рр., і доопрацьовано для перевидання по закінченні другої з цих світових воєн, що відбулися за життя одного покоління і завершилися страхітливим вибухом нововинайденої бомби, де випущений на волю згусток атомної енергії був спрямований людиною на знищення людей та людської праці в небачених досі масштабах. Швидка послідовність катастро-

фічних подій, графік яких круто здіймається вгору, неминуче вселяє чорний сумнів про наше майбутнє, що загрожує підірвати нашу віру й надію в останню вирішальну годину, яка вимагає найвищої напруги всіх спасених духовних здібностей. Це виклик, якого ми не можемо уникнути, і наша доля залежить від того, зможемо ми чи не зможемо знайти на нього гідний відгук.

«І наснилося мені, що я бачу чоловіка, вдягненого в лахміття, він стояв у дверях власного дому з книгою в руках і важким тягарем на спині. Я подивився й побачив, як він розкриває книгу й читає щось у ній. І читаючи, він заплакав і затремтів; і, нездатний далі стримуватися, він заволав жалібним голосом: «Що ж мені діяти?»

І «Християнин» Джона Беньяна мав усі підстави бути в такому розпачі.

«Мені напевне відомо [сказав він], що це місто згорить у небесному вогні — і в тому полум'ї загинемо жакливою смертю і я, і ти, моя кохана дружино, і ви, мої любі дітки, якщо не знайдеться якогось способу (а я такого способу не бачу), щоб ми мегли врятуватися».

Який відгук на цей виклик дасть Християнин? Чи гарячково озиратиметься на всі боки, але стоятиме на місці, бо не знатиме, в якому напрямку йому втікати? Чи почне бігати й кричати: «Життя! Життя! Життя вічне!» — не відриваючи погляду від осяйного світла, поки ноги нестимуть його до далекої хвртки? Якби відповідь на це запитання залежала тільки від Християнина, наше знання однорідності людської природи спонукало б нас передбачити, що близька доля, яка чекає Християнина, — це Смерть у його Місті Згуби. Але з класичної версії цього міфу ми довідуємося, що у вирішальну годину людина може сподіватися не лише на власні засоби порятунку. Як оповідає Джон Беньян, Християнина врятувала зустріч із євангелістом. І оскільки безглуздо думати, що Бог має менш постійну вдачу, ніж людина, ми можемо й повинні молитися в надії, що він знову надасть нашому суспільству перепочинок, який уже колись йому дарував, що він зглянеться на нашу скруту, якщо ми благатимемо його про це зі смиренною душею і розкаяним серцем.

Розділ двадцять другий

СТАНДАРТИЗАЦІЯ В ПРОЦЕСІ РОЗПАДУ

Ми завершуємо своє дослідження процесів розпаду цивілізацій, але перш ніж перейдемо до наступної теми, нам треба розглянути ще одне питання. Ми повинні запитати себе, чи, озираючись назад на вже досліджене поле, ми помічаємо там якусь провідну тенденцію, і тоді нам відразу впаде у вічі, як активно діє на тому полі

тенденція до стандартизації та однаковості — тобто тенденція відповідна й протилежна тенденції до диференціації та розмаїття, що її ми визначили як головну характеристику етапу розвитку цивілізації. Ми вже щойно побіжно відзначили тенденцію до однакового ритму розпаду — в три з половиною такти. Набагато значущішим симптомом однаковості є однотипний розкол суспільства в процесі розпаду на три різко відмінні класи й однакова творча праця, яку кожен із них виконує. Ми бачили, як панівні меншості однаково створюють філософії та засновують світові держави; як внутрішні пролетаріати однаково відкривають «релігії вищого порядку», кожна з яких прагне організуватися у світову церкву; як зовнішні пролетаріати однаково збирають на кордонах імперій військові ватаги і переживають свою Героїчну Добу. Однаковість, із якою виникають усі ці інституції, настільки очевидна, що ми можемо представити цей аспект процесу розпаду в табличній формі, як то й зроблено в кінці цієї книжки. Ще дужче вражає однаковість способів поведінки, почувань і життя, в чому ми увіч переконалися, вивчаючи розкол у душі.

Цей контраст між розмаїттям розвитку та однаковістю розпаду можна продемонструвати на досить простих аналогіях, таких, скажімо, як Пенелопине ткання. Коли вірна дружина відсутнього Одиссея пообіцяла своїм нахабним поклонникам, що вона віддасться за одного з них, як тільки витче саван для старого Лаерта, вона стала день за днем просиджувати біля свого верстата і щоночі розпускати те, що виткала вдень. Коли ткаля натягує вранці основу й починає ткати уток, вона має в своєму розпорядженні незліченний вибір візерунків і, якщо їй заманеться, щодня може виплітати новий візерунок. Але нічна праця Пенелопи була монотонно однакова, бо коли йдеться про те, щоб розпустити плетиво, візерунок не має значення. Хоч би якими складними були її рухи вдень, нічна робота складалася лише з одноманітного витягування ниток.

За неминучу одноманітність її нічної праці Пенелопу, безперечно, слід пожаліти. Якби вона робилася без мети, її занудність була б нестерпною. Але Пенелопа надихалася піснею, що звучала в її душі: «З Ним я поєднаюся». Вона жила й трудилася задля надії; і її надія справдилася. Герой повернувся і виявив, що його дружина все ще належить йому, й «одиссея» закінчується їхнім возз'єднанням.

Коли навіть Пенелопа, як підтвердили подальші події, ткаля і розпускала своє ткання марно, то тим більшу значущість має праця великого ткача, наслідки діяльності якого ми вивчаємо і чию пісню зумів образно передати Гете:

В життя потоках, у морі дій
В'юся вгору, вниз,
Ллюся всюди й скрізь!
Народження й смерть —
Океан і твердь,
Ткання мінливе,

Життя бурхливе,—
Я тчу на грімкому верстаті часу
Богам на одіння живу ю красу¹.

Наслідки діяльності Духа Землі, який тче та розпускає свої нитки на Верстаті Часу,— це земна історія людини, що проявляється в генезі, розвитку, занепаді та розпаді людських суспільств; і в усьому цьому стовпотворінні життя та в урагані діяльності ми чуємо елементарний ритм, варіації якого ми вже дослідили і тепер знаємо їх як виклик-і-відгук, відхід-і-повернення, спад-і-пожвавлення, розпад цивілізації-предка — народження цивілізації-нащадка, розкол-і-регенерація. Цей елементарний ритм складається з альтернативних тактів Інь і Ян; і, дослухаючись до нього, ми з'ясували, що хоча кожній строфі відповідає антистрофа, перемозі — поразка, творенню — руйнація, народженню — смерть, рух, відбиваний у цьому ритмі, не нагадує ані коливань у битві, де перевага переходить то на той, то на той бік, ані крутіння корби. Постійне обертання колеса не можна вважати за марну повторюваність, якщо за кожним обертотом воно просуває воза вперед і він наближається до своєї мети; і якщо регенерація завершується народженням чогось нового, а не тільки того, що жило й померло раніше, тоді Колесо Існування — то не лише диявольська машина для катування відданого на вічні муки Іксіона. Отже музика, яку відбиває ритм Інь і Ян,— це пісня творення; і не слід піддаватися ілюзії, що ми помиляємося, коли, напруживши слух, ми вловлюємо, що нота творення чергується з нотою руйнації. Це не тільки не свідчить про те, що пісня є диявольською фальшивкою, ця двоїстість ноти є гарантією її автентичності. Коли ми добре прислухаємося, то помічаємо, що дві ноти не суперечать одна одній, що вони створюють гармонію, а не дисонанс. Творення не було б творенням, якби не включало у себе все суще, в тому числі й свою протилежність.

Але що можна сказати про живу матерію, яку тче Земний Дух? Чи вона потрапляє на Небеса відразу по тому, як її виготовлено, чи й тут, на Землі, ми можемо схопити поглядом принаймні клапті цієї ефірної павутини? А що буде з тими клаптями та нитками, що валяються біля верстата, після того як ткач розпустив частину свого плетива? Вивчаючи процес розпаду цивілізацій, ми з'ясували, що навіть у тих випадках, коли містерія була мало змістовна, вона не зникає безслідно, а залишає по собі уламки. Коли цивілізації розпадаються, їхні останки зберігаються у вигляді світових держав, вселенських церков та варварських збройних ватаг. Що нам робити з цими об'єктами? Чи це просто відходи виробництва, чи ці рештки виявляться, коли ми їх підберемо, новими шедеврами мистецтва ткача, що їх він майстерно і спритно виготовив на якомусь ефірнішому інструменті, ніж гуркотючий верстат, що начебто поглинав усю його увагу?

Якщо з таким запитанням на думці ми подумки переглянемо ре-

¹ Гете Й.-В. Фауст.— К., Дніпро, 1981, с. 24. (Перекл. Миколи Лукаша).

зультати наших попередніх досліджень, то знайдемо всі підстави вважати, що ці об'єкти вивчення — не просто побічні продукти соціального розпаду; адже спершу ми звернули на них увагу як на ознаки материнсько-дочірніх взаємин між цивілізаціями. Безперечно, ці три інституції не можуть бути повністю унаслідок взаємодії між різними цивілізаціями, і з огляду на це являють собою незалежні утворення. Але як далеко заводить їх ця незалежність? Вивчаючи світові держави, ми вже з'ясували, що мир, який вони запроваджують, лише видається тривким, а насправді він ефемерний; а досліджуючи варварські збройні ватаги, ми знову ж таки виявили, що ці черви в трупі мертвої цивілізації можуть існувати лише доти, доки труп не розкладеться на складові хімічні елементи. Та хоча варварським збройним ватагам судилося згинати передчасною смертю Ахілла, коротке життя варварів принаймні залишає по собі відлуння в епічній поезії, що увічніює Героїчну Добу.

А що чекає на вселенську церкву, в яку кожна релігія вищого порядку прагне організуватися?

Як стане очевидно, ми не можемо так відразу відповісти на це останнє запитання, але й не можемо залишити його без відповіді, оскільки воно дає ключ до розуміння змісту ткачевої праці. Наше дослідження ще не завершено, хоча ми й закінчили обстежувати останнє поле з тих, де провадили свої пошуки.

**ПРИМІТКА РЕДАКТОРА
СКОРОЧЕНОГО
АНГЛІЙСЬКОГО ВИДАННЯ**

Перші чотири з наступних таблиць подані в тому вигляді, в якому їх опубліковано в оригінальній праці містера Тойнбі. Вони систематизують у конспективному вигляді найзначніші суспільні утворення, що є побічними продуктами соціального розпаду. П'яту таблицю передруковано з журналу «Theology To-day», volume 1, Number 3 з люб'язного дозволу редактора, доктора Джона А. Макея (Dr. John A. Maskey) і доктора Едварда Е. Маєрса (Dr. Edward D. Myers), який і склав цю таблицю, щоб проілюструвати свою статтю, опубліковану в цьому самому номері під назвою «Кілька провідних ідей із «Дослідження Історії» Тойнбі». Таблиця доктора Маєрса — це вид із висоти пташиного лету на все поле перших шістьох томів праці містера Тойнбі.

Читач цього скороченого видання знайде в таблицях чимало імен та фактів, що досі йому не зустрічалися. Причина, звісно, полягає в тому, що автор скороченого варіанту, природно й неминуче, мусив пропустити велику кількість історичних ілюстрацій, наведених у оригінальній праці, й обминути чимало подробиць у інших ілюстраціях, які могли бути включені лише коштом їхнього скорочення. Отже, подані тут таблиці служать не тільки своїй головній меті систематизації деяких результатів авторового дослідження, а й меті побічній — нагадати читачеві скороченого варіанту, як багато він утратив, обравши для себе легкий шлях і обмежившись читанням конспективного двотомного варіанту.

ТАБЛИЦЯ І. СВІТОВІ ДЕРЖАВИ

| <i>Цивілізація</i> | <i>Доба лихоліття</i> | <i>Світова держава</i> |
|--|-------------------------------------|---|
| 1. Шумерська | бл. 2677—2298 до Р.Х. | Імперія Шумеру й Аккаду («Царство Чотирьох Сторін Світу») |
| 2. Вавілонська | —610 до Р.Х. | Нововавілонська імперія |
| 3. Індська | —322 до Р.Х. | Імперія Маур'їв |
| 4. Давньокитайська | 634—221 до Р.Х. | Імперія Гупт Імперії Цинь і Хань |
| 5. Еллінська | 431—31 до Р.Х. | Римська імперія |
| 6. Єгипетська | бл. 2424—2070/60 до Р.Х. | Середнє Царство Нове Царство |
| 7. Православно-християнська (на Русі) | бл. 1075—1478 по Р.Х. | Московська імперія |
| 8. Далекосхідна (в Японії) | 1185—1597 по Р.Х. | Диктатура Хідейосі і Сегунат Токугава |
| 9. Західна (середньовічний космовісвіт-держав) | бл. 1378—1797 по Р.Х. | Наполеонівська імперія |
| 10. Західна (оборонний щит проти османських вторгнень) | бл. 1128 ¹ —1526 по Р.Х. | Дунайська монархія Габсбургів |
| 11. Андська | —бл.1430 по Р.Х. | Імперія Інків («Царство Чотирьох Сторін Світу») |
| 12. Сірійська | бл. 937—525 до Р.Х. | Імперія Ахеменідів Арабський халіфат |
| 13. Далекосхідна (головний стовбур) | 878—1280 по Р.Х. | Монгольська імперія Маньчжурська імперія |
| 14. Центрально-американська | —1521 по Р.Х. | Іспанське Віце-Королівство Нової Іспанії |
| 15. Православно-християнська (головний стовбур) | 977—1372 по Р.Х. | Оттоманська імперія |
| 16. Індуїстська | бл. 1175—1572 по Р.Х. | Імперія Великих Моголів Британська Індія |
| 17. Мінойська | —бл. 1750 до Р.Х. | «Таласократія Міноса» |
| 18. Майянська | —бл. 300 по Р.Х. | «Перша імперія майя» |

¹Дата початку першої з воєн між Угорщиною та попередниками турків-османів на Константинопольському престолі, східноримськими імператорами з династії Комнінів.

| | |
|---|---|
| 1. бл. 2298—1905 до Р.Х. | Засновники з метрополії (з Ура); відновлювачі з прикордонних областей (аморити) |
| 2. 610—539 до Р.Х. | Засновники з метрополії [?] ¹ (халдеї); наступники з варварів (Ахеменіди) і з чужоземців (Селвкідів) |
| 3. 322—185 до Р.Х. 390—бл. 475 по Р.Х. | Засновники з метрополії [?] ² (з Магадхи) Засновники з метрополії (з Магадхи) |
| 4. 221 до Р.Х.— бл. 172 по Р.Х. | Засновники з прикордонної області (з Цінь); наступники з метрополії (Старша й Молодша Хань) |
| 5. 31 до Р.Х.— 378 по Р.Х. | Засновники з прикордонної області (римляни); відновлювачі з прикордонної області (іллїрійці) |
| 6. бл. 2070/60—1660 до Р.Х. бл. 1580—1175 до Р.Х. | Жителі прикордонної області (з Фів) Жителі прикордонної області (з Фів) |
| 7. 1478—1881 по Р.Х. | Жителі прикордонної області (московити) |
| 8. 1597—1868 по Р.Х. | Жителі прикордонної області (з Кванто) |
| 9. 1797—1814 по Р.Х. | Жителі прикордонної області (з Франції) |
| 10. 1526—1918 по Р.Х. | Жителі прикордонної області (з Австрії) |
| 11. бл. 1430—1533 по Р.Х. | Засновники з прикордонної області (з Куско); наступники — чужоземці (іспанці) |
| 12. бл. 525—332 до Р.Х. бл. 640—969 по Р.Х. | Варвари з прикордонної області (з Ірану) Варвари (з Аравії) |
| 13. 1280—1351 по Р.Х. 1644—1853 ³ по Р.Х. | Варвари-чужоземці (монголи) Варвари з прикордонної області (маньчжури) |
| 14. 1521—1821 по Р.Х. | Попередники — варвари з прикордонної області (ацтеки); засновники — чужоземці (іспанці) |
| 15. 1372—1768 по Р.Х. | Чужоземці (турки-османи) |
| 16. бл. 1572—1707 по Р.Х. бл. 1818 по Р.Х.— | Чужоземці (Моголи) Чужоземці (британці) |
| 17. бл. 1750—1400 до Р.Х. | Відомостей немає |
| 18. бл. 300—690 по Р.Х. | Відомостей немає |

¹ Халдеїв у Вавілонії можна вважати як жителями метрополії, так і жителями прикордонної області.

² Магадху можна розглядати або як внутрішню частину індського світу до Маурійської і Маурійської доби, або як його східну прикордонну область.

³ Дата захоплення Нанкіна учасниками Тайпінського повстання.

ТАБЛИЦЯ II. ФІЛОСОФІЇ

| <i>Цивілізація</i> | <i>Філософія</i> |
|--------------------|----------------------------|
| Єгипетська | Атонізм (недорозвинена) |
| Андська | Віраочаїзм (недорозвинена) |
| Давньокитайська | Конфуціанство |
| | Моїзм |
| | Даосизм |
| Сірійська | Зерванізм (недорозвинена) |
| Індська | Буддизм хінаяни |
| | Джайнізм |
| Західна | Картезіанство |
| | Гегельянство ¹ |
| Еллінська | Платонізм |
| | Стоїцизм |
| | Епікурейство |
| | Піронізм |
| Вавілонська | Астрологія |

¹ Гегельянство, обмежене соціальною сферою реальності, дорівнює марксизмові; марксизм, пересаджений із західного ґрунту на російський, дорівнює ленінізмові.

ТАБЛИЦЯ ІІІ. РЕЛІГІЇ ВИЩОГО ПОРЯДКУ

| <i>Цивілізація</i> | <i>Релігія вищого порядку</i> | <i>Джерело духовного натхнення</i> |
|--|---|--|
| 1. Шумерська | Культ Таммуза | Тубільне |
| 2. Єгипетська | Культ Озіріса | Чужоземне [?] (шумерське [?]) |
| 3. Давньокитайська | Махаяна Неодаосизм | Чужоземне (індо-елліно-сірійське) Тубільне, але наслідувальне (з махаяни) |
| 4. Індська | Індуїзм | Тубільне |
| 5. Сірійська | Іслам | Тубільне |
| 6. Еллінська | Християнство Мітраїзм Маніхейство Махаяна Культ Ізиди Культ Кібели Неоплатонізм | Чужоземне (сірійське) Чужоземне (сірійське) Чужоземне (сірійське) Чужоземне (індське) Чужоземне (єгипетське) Чужоземне (хеттське) Тубільне (з колишньої філософії) |
| 7. Вавилонська | Юдаїзм | Чужоземне (сірійське) |
| | Зороастризм | Чужоземне (сірійське) |
| 8. Західна | Багаїзм | Чужоземне (іранське) |
| | Ахмадія | Чужоземне (іранське) |
| 9. Православно-християнська (головний стовбур) | Імамїтський шиїзм Бедреднізм | Чужоземне (іранське) Напівчужоземне (з іранським забарвленням) |
| 10. Православно-християнська (на Русі) | Сектантство Відродженське протестантство | Тубільне Чужоземне (західне) |
| 11. Далекосхідна (головний стовбур) | Католицтво Тайпін | Чужоземне (західне) Напівчужоземне (із західним забарвленням) |
| 12. Далекосхідна (в Японії) | Дзьодо Дзьодо-сін-сю Нітіренізм Дзен | Напівчужоземне (з головного стовбура далекосхідної цивілізації) Тубільне (з дзьодо) Тубільне |
| 13. Індуїстська | Кабіризм і сикхізм Брахмо самадж | Напівчужоземне (ісламське забарвлення) Напівчужоземне (західне забарвлення) |

Т А Б Л И Ц Я І V . ВАРВАРСЬКІ ЗБРОЙНІ ВАТАГИ

| Цивілізація | Світова держава | Кордон | Варвари | Поезія | Релігія |
|--|--|---|---|---|---|
| Шумерська | Імперія Шумеру й Аккаду | ПнС | Гутейці Євразійські кочовики (арії) Касити | Санскритський епос | Ведичний пантеон |
| Вавилонська | Нововавилонська імперія | ПнЗ ПнС | Хетти Євразійські кочовики (скіфи) | | Хеттський пантеон |
| Індська | Імперія Маур'їв Імперія Гупт | ПнЗ ПнЗ | Мідійці й перси Саки Гунни | Санскритський епос (оновлений) | Зороастризм |
| Давньоки- тайська | Імперія Цинь і Хань | ПнЗ ПнС | Гурджари Євразійські кочовики (сюнну, то-па, чуан-чуан) Євразійські кочовики (сьєнні) | | |
| Еллінська | Римська імперія | ПнЗ П ПнС | Острівні кельти Континентальні тевтони Євразійські кочовики (сармати, гунни) | Ірландський епос Тевтонський епос | Далекозахідне християнство Спочатку пантеон континентальних тевтонів, потім аріанство |
| Египетська | Середнє Царство Нове Царство | ПдС ПдЗ Пд ПнС Пн ПнЗ С | Араби Бербери Нубійці Гіксоси Ахейці Лівійці Євреї і арамейці | Доісламська арабська поезія Гомерів епос | Іслам Культ Сета Олімпійський пантеон |
| Православно- християнська (на Русі) Далекосхідна Західна | Московська імперія Сегунат Токугава В Європі | ПдС ПнС ПнЗ Пн ПнС | Євреї і арамейці Євразійські кочовики: татари торгут-калмики Айяни Острівні кельти Скандинави Континентальні сакси | | Культ Єгови Іслам Ламаїстський буддизм махаяни |
| | | ПнС Пн ПнС | Венеди Литовці Євразійські кочовики (мадяри) | Ірландський епос Ісландські саги | Далекозахідне християнство Скандинавський пантеон |
| | | С ПдС | Євразійські кочовики (мадяри) Босняки | Мусульмансько-юго- славські «героїчні балади» | Спершу богомільство, потім іслам |
| Андська | В Північній Америці Імперія інків | З С Пд | Червоношкірі індіанці Амазонці Арауканці | | Ненасильницький «зелотизм» |

| | | | | | |
|--|---|---------------------------------------|--|---|--|
| Сірійська | Імперія Ахеменідів | ПнЗ | Македонці | Героїчні романи про Александра Гранський епос Французький епос Візантійський грецький епос | Католицизм Православне християнство |
| | Арабський халіфат | ПнЗ | Парфяни Саки Франки Жигелі прикордонних областей Східної Римської імперії | | |
| Далекосхідна (головний стовбур) | «Доба лихоліття» | ПдЗ | Бербери | | |
| | | ПдС | Араби | | |
| | П | Євразійські кочовики (хозари) | | | |
| | ПнС | Євразійські кочовики (тюрки, монголи) | | | |
| Маньчжурська імперія | «Доба лихоліття» | ПнС | Євразійські кочовики (кідани, кін, монголи) | | Маніхейство Несторіанство |
| | | ПнС | Євразійські кочовики (монголи) | | |
| Центрально-американська Православно-християнська (головний стовбур) | Іспанське Віце-Королівство Нової Іспанії | ПнЗ | Євразійські кочовики (джунгар-калмики) | Православно-християнські югославські «героїчні» балади Албанська героїчна поезія Румелійські балади про арматолів і клефтів | Ламаїстський буддизм махаяни Ламаїстський буддизм махаяни |
| | | Пн | Чімімеки | | |
| | ПнЗ | Серби | | | |
| | | Албанці | | | |
| Індуїстська | Імперія Моголів | | Румелійські греки | | Бекташійський суннізм |
| | | ПдС | Лази | | |
| | | Пд | Курди | | |
| Мінойська | Британська Індія «Таласократія Міноса» | ПнЗ | Араби | Гомерів епос | Недждійський ваххабізм Кордофанський махдизм |
| | | Пн | Араби | | |
| Іранська | «Доба лихоліття» | С | Євреї і арамейці | | Олімпійський пантеон Культ Єгови |
| | | ПнС | Узбеки | | |
| Хеттська | | ПнС | Афганці | | |
| | | ПнЗ | Гаспи | | |
| Євразійський номадизм | Царська скіфська орда | ПдЗ | Фрігійці | Гомерів епос | Олімпійський пантеон |
| | | ПнЗ | Ахейці | | |
| | Хозарська орда | С | Бастарни | Руські «героїчні» балади | Православне християнство |
| | | ПнЗ | Сармати | | |
| Золота Орда | | С | Варяги | | |
| | | ПнЗ | Печеніги | | |
| | | ПнС | Козаки | Героїчні балади киргизьких «казаків» | |
| | | ПнС | Киргизькі «казаків» | | |

ТАБЛИЦЯ V

| Цивілізація | Спорідненість | Час і місце утворення |
|--|---|--|
| 1. Єгипетська | ні з ким не споріднена | Долина Нілу; понад 4000 р. до Р.Х. |
| 2. Андська | ні з ким не споріднена | Андське узбережжя і плато; приблизно на початку християнської ери |
| 3. Давньокитайська | з давнішими цивілізаціями зв'язку не має; споріднена з далекосхідною | Пониззя Жовтої річки; близько 1500 р. до Р.Х. |
| 4. Мінойська | з давнішими цивілізаціями зв'язку не має; споріднена (слабо) з еллінською і сірійською | Острови Егейського моря; до 3000 р. до Р.Х. |
| 5. Шумерська | з давнішими цивілізаціями зв'язку не має; ? споріднена з вавілонською і ? хеттською | Пониззя Тигру — Евфрату; до 3500 р. до Р.Х. |
| 6. Майянська | з давнішими цивілізаціями зв'язку не має; споріднена з юкатанською і мексиканською | Центральноамериканський тропічний ліс; до 500 р. до Р.Х. |
| 7. Юкатанська | обидві дочірні у відношенні до майянської | Безводний, безлісий вапняковий шельф Юкатанського півострова; після 629 р. по Р.Х. |
| 8. Мексиканська (згодом злилися, утворивши центральноамериканську) | | |
| 9. Хеттська | можливо, слабо-дочірна у відношенні до шумерської, але з нешумерською релігією | Кападокія, відразу за шумерськими кордонами; до 1500 р. до Р.Х. |
| 10. Сірійська | слабо-дочірна у відношенні до мінойської; споріднена з іранською й арабською | Сірія; до 1100 р. до Р.Х. |
| 11. Вавілонська | слабо-дочірна у відношенні до шумерської | Ірак; до 1500 р. до Р.Х. |
| 12. Іранська (згодом злилися, утворивши ісламську) | Обидві дочірні у відношенні до сірійської, а після 1516 р. по Р.Х. злилися, утворивши ісламське суспільство | Анатолія, Іран, долини Оксу і Яксарту; до 1300 р. до Р.Х. |
| 13. Арабська | | Аравія, Ірак, Сірія, Північна Африка; до 1300 р. до Р.Х. |
| 14. Далекосхідна (головний стовбур) | Дочірна у відношенні до давньокитайської, має відгалуження в Японії | Китай; до 500 р. по Р.Х. |
| 15. Далекосхідна (японське відгалуження) | Відгалуження від головного стовбура далекосхідної | Японський архіпелаг; після 500 р. по Р.Х. |
| 16. Індська | З давнішими цивілізаціями зв'язку не має; споріднена з індуїстською | Долини Інду й Гангу; бл. 1500 р. до Р.Х. |
| 17. Індуїстська | Дочірна у відношенні до індської | Північна Індія; до 800 р. по Р.Х. |
| 18. Еллінська | Слабо-дочірна у відношенні до мінойської; предок західної і православно-християнської | Узбережжя та острови Егейського моря; до 1100 р. до Р.Х. |
| 19. Православно-християнська (головний стовбур) | Дочірна у відношенні до еллінської, має відгалуження на Русі | Анатолія; до 700 р. по Р.Х. (остаточний розрив із Заходом у XI сторіччі) |
| 20. Православно-християнська (руське відгалуження) | Відгалуження від головного стовбура православно-християнської | Русь; X сторіччя по Р.Х. |
| 21. Західна | Дочірна у відношенні до еллінської | Західна Європа; до 700 р. по Р.Х. |

| Виклик | Доба лихоліття | Світова держава |
|---|---|---|
| 1. Природний: наступ посухи | 2424—2070/60 до Р.Х. | Середнє Царство Нове Царство |
| 2. Природний: берегова пустеля; суворий клімат на майже без- плідному плато | ? — бл. 1430 по Р.Х. | Імперія Інків/потім — Іспанське Віце-Королівство Перу |
| 3. Природний: болота, повені, жарка спека алітку і суворі морози взимку | 634—221 до Р.Х. | Імперії Цинь і Хань |
| 4. Природний: море | ? — 1750 до Р.Х. | «Таласократія Міноса» |
| 5. Природний: наступ посухи | бл. 2677—2298 до Р.Х. | Імперія Шумеру й Аккаду |
| 6. Природний: дрімучість тропіч- ного лісу | ? — бл. 300 р. по Р.Х. | «Перша імперія Майя» |
| 7. Природний: безплідний півост- рів; | ? — 1521 по Р.Х. | Іспанське Віце-Королівство Нової Іспанії (ацтеки вже створювали світову державу, коли прийшли іс- панці) |
| 8. Соціальний: розпад майянсько- го суспільства | | |
| 9. Соціальний: розпад шумерсько- го суспільства | Стала панівною у своєму власному світі в XV сторіччі до Р.Х.; війни з Єгиптом після 1352 до миру в 1278 р. до Р.Х.; затоплена хвилею міграції бл. 1200—1190 рр. до Р.Х. | |
| 10. Соціальний: розпад мінойського суспільства | бл. 937—525 рр. до Р.Х. | Імперія Ахеменідів Арабський халіфат |
| 11. Соціальний: розпад шумерсько- го суспільства | ? — 610 до Р.Х. | Нововавілонська імперія |
| 12. Соціальний: розпад сірійського суспільства | | |
| 13. Соціальний: розпад сірійського суспільства | | |
| 14. Соціальний: розпад давньокси- тайського суспільства | 878—1280 по Р.Х. | Монгольська імперія Маньчжурська імперія |
| 15. Природний: нова земля; соці- альний: контакти з головним стовбуром | 1185—1597 по Р.Х. | Диктаторське правління Хідейосі і Сегунат Токугава |
| 16. Природний: дрімучість тропіч- ного лісу | ? — 322 до Р.Х. | Імперія Маур'їв Імперія Гупт |
| 17. Соціальний: розпад індського суспільства | бл. 1175—1572 по Р.Х. | Імперія Моголів Британська Індія |
| 18. Природний: безплідна земля і море; соціальний: розпад мі- нойського суспільства | 431—31 до Р.Х. | Римська імперія |
| 19. Соціальний: розпад еллінського суспільства | 977—1372 по Р.Х. | Оттоманська імперія |
| 20. Природний: нова земля; соці- альний: контакти з головним стовбуром | 1075—1478 по Р.Х. | Московська імперія |
| 21. Природний: нова земля; соці- альний: розпад еллінського су- спільства | | |

ТАБЛИЦЯ V

| Вселенський мир | Філософії | Релігія | Джерело релігійної духовності |
|--|---|--|---|
| 1. бл. 2070/60—1660 до Р.Х. | Атонізм (недорозвинена) | Культ Озіріса Атонізм | Чужоземне? — шумерське? |
| 2. 1430—1533 по Р.Х. | Віракочаїзм (недорозвинена) | | |
| 3. 221 до Р.Х. — 172 по Р.Х. | Моїзм; даосизм; конфуціанство | Буддизм махаяни неодаосизм | Чужоземне (індо-елліносірійське) Тубільне, але наслідувальне |
| 4. бл. 1750—1400 до Р.Х. | | | |
| 5. бл. 2298—1905 до Р.Х. | | | |
| 6. бл. 300—690 по Р.Х. | Культ Таммуза — але шумерське суспільство не створило нічого такого, що можна було б назвати новою релігією. В процесі свого розпаду майянське, хеттське, вавилонське та індське суспільства ніби повертаються до етосу первісної людини, зовсім не помічаючи провалля, яке розділяє розквіт сексуальності їхньої релігії з надмірним аскетизмом їхньої філософії; в них пробуджується почуття гріха через потрясіння, пережите внаслідок обвалу колишньої суспільної структури. | | |
| 7. 1521—1821 по Р.Х. | | | |
| 8. | | | |
| 9. | | | |
| 10. бл. 525—332 до Р.Х. бл. 640—969 по Р.Х. | | Зерванізм (недорозвинена) | Іслам |
| 11. 610—539 до Р.Х. | Астрологія | Юдаїзм Зороастризм | Тубільне Чужоземне — сірійське Чужоземне — сірійське |
| 12. | | | |
| 13. | | | |
| 14. 1280—1351 по Р.Х. 1644—1853 по Р.Х. | | Католицизм Тайпін | Чужоземне — західне Напівчужоземне — із західним забарвленням |
| 15. 1597—1863 по Р.Х. | | Дзьодо Дзьодо-сін-сю Нітіренізм Дзен | Напівчужоземне — з головного стовбура Тубільне Тубільне Напівчужоземне — з головного стовбура Тубільне |
| 16. 322—185 до Р.Х. 390 — бл. 475 по Р.Х. | Буддизм хінаїани Джайнізм | Індуїзм | Тубільне |
| 17. бл. 1572—1707 по Р.Х. бл. 1818 по Р.Х.— | | Кабірізм; сикхізм Брахмо самадж | Напівчужоземне — ісламське Напівчужоземне — західне забарвлення |
| 18. 31 до Р.Х.—378 по Р.Х. | Платонізм Стойцизм Епікурейство Пірронізм | Християнство Мітраїзм Маніхейство Культ Ізиди Буддизм махаяни Культ Кібели Неоплатонізм Імамтський шиїзм Бедредінізм | Чужоземне — сірійське Чужоземне — сірійське Чужоземне — сірійське Чужоземне — індське Чужоземне — хеттське Тубільне Чужоземне — іранське Напівчужоземне — з іранським забарвленням |
| 19. 1372—1768 по Р.Х. | | Сектантство Відродженське протестантство | Тубільне Чужоземне — західне |
| 20. 1478—1881 по Р.Х. Р.Х. | | | |
| 21. | | | |

НЕДОРОЗВИНЕНІ ЦИВІЛІЗАЦІЇ. Ембріони цих цивілізацій залишилися в недорозвиненому стані внаслідок перенапруги у спробах відповідати на серію викликів, що виявилися для них занадто суворими. До недорозвинених цивілізацій належать: **ДАЛЕКОЗАХІДНА ХРИСТИЯНСЬКА, ДАЛЕКОСХІДНА ХРИСТИЯНСЬКА І СКАНДИНАВСЬКА.**

ДАЛЕКОЗАХІДНА ХРИСТИЯНСЬКА ЦИВІЛІЗАЦІЯ виникла в «кельтському поясі», передусім у Ірландії, десь після 375 р. по Р. Х. як відповідь на природний виклик нової землі і подвійний соціальний виклик еллінського суспільства, яке перебувало в процесі розпаду, і західного суспільства, яке тоді щойно утворювалося. Період відокремленості тривав від бл. 450 до бл. 600 р. по Р. Х. Кельти пристосували християнство до своєї варварської соціальної і духовної спадщини; в шостому сторіччі Ірландія, безперечно, була центром ваги всього західного християнства; її оригінальність проявлялася в церковній організації, в літературі й мистецтві. Останніх ударів по цій цивілізації завдали вікінги з дев'ятого по одинадцяте сторіччя та церковні власті Риму й політичні власті Англії в дванадцятому сторіччі.

ДАЛЕКОСХІДНА ХРИСТИЯНСЬКА ЦИВІЛІЗАЦІЯ виникла в осередді несторіанського християнства в басейні Оксу-Яксарту і загинула, коли цей регіон було приєднано до Арабської Імперії в 737—741 рр. по Р. Х., після того як він майже впродовж дев'яти сторіч був у політичному та в культурному плані відокремлений від решти сірійського світу. Ця зародкова цивілізація стала продуктом тих дев'яти століть центральноазійської історії, коли цей регіон жив своїм власним життям, виконуючи специфічні функції, покладені на нього його географічним місцерозташуванням на великих торговельних шляхах і великим числом грецьких колоністів, які там оселилися.

СКАНДИНАВСЬКА ЦИВІЛІЗАЦІЯ утворилася в середовищі еллінського зовнішнього пролетаріату після надлому Римської імперії; з кінця шостого сторіччя скандинави були ізольовані від римського християнства про шарком поганських слов'янських племен. Свою власну цивілізацію вони почали розвивати лише після того, як контакти із Заходом було відновлено, проте кінець кінцем вона загинула, коли жителі Ісландії повернулися в християнство. Етос цієї цивілізації був насичений естетичним світобаченням і дивовижно скидався на давньогрецьку культуру.

ЗАГАЛЬМОВАНІ ЦИВІЛІЗАЦІЇ представлені **ПОЛІНЕЗІЙЦЯМИ, ЕСКІМОСАМИ, КОЧОВИКАМИ, СПАРТАНЦЯМИ, ТУРКАМИ-ОСМАНАМИ.** Усі вони скам'яніли внаслідок того, що мусили здійснити і здійснили *надпотужний ривок* (tour de force), тобто їм довелося давати відгук на виклики, що були на межі тих, які ще пробуджують стимул, і тих, які приводять у дію «закон прямо-зворотного зв'язку». У випадку спартанців та турків-османів надмірний виклик був людської природи, у випадку інших він надходив із фізичного середовища. Дві характеристики, спільні для всіх загальмованих цивілізацій, — кастовість і спеціалізація. Всі вони здійснювали чудеса людської волі та винахідливості, але коштом систематичного нехтування притаманної саме людині якості пристосовуватися до всіх можливих обставин життя. Всі вони звернули на стежку регресу від людського до тваринного начала.

ЕСКИМОСИ: стимул економічної доцільності спонукав їх протягом усієї зими жити на морській кризі (або на березі скутого кригою океану), де вони полували на тюленів; цей *надпотужний ривок* забрав у них стільки енергії, що на подальший поступ у них нічого не залишилося. Вони мусили заплатити високу ціну за досконале пристосування свого життя до полярного кліматичного циклу.

ТУРКИ-ОСМАНИ: викликом надмірної сили стало для них географічне переміщення кочової спільноти в чуже середовище, де перед ними постала нова проблема. Навчені раніше давати раду лише тваринам, вони тепер мали навчитися здійснювати владу над підкореним людським суспільством. *Надпотужним ривком* турків-османів стало винайдення системи управління за допомогою одомашнених рабів: тобто системи добору і дресування людських сторожових собак, які б доглядали Падишахову людську худобу. Свого дивовижного тріумфу вони досягли завдяки тому, що майже цілком забули про свою людську природу і, по суті, перетворилися на тварин, спрямовуючи всю свою активність у вузьке річище інстинкту.

КОЧОВИКИ: природний виклик Степу був спричинений тим самим наступом посухи, який покликав до життя давньоєгипетську та шумерську цивілізації. Підкорення Степу вимагає від кочовиків так багато сили, що на щось інше її в них не лишається. Кочовий спосіб життя переважає хліборобський у кількох відношеннях: у одомашненні тварин і в розвитку економічної техніки, що більше подібна до техніки промислової, ніж сільськогосподарської. Отже, номадизм вимагає високого стандарту характеру й поведінки: «добрий пастир» — символ найвищого християнського ідеалу.

СПАРТАНЦІ: на виклик перенаселення, з яким зіткнувся весь еллінський світ у восьмому сторіччі до Р. Х., спартанці відгукнулися своїм особливим *надпотужним ривком*, спрямувавши всю свою енергію у вузьке річище військової муштри, цілковито нехтуючи — як і оттоманські турки — сутність людської природи. Існує разюча подібність між спартанською і оттоманською системами, і це пояснюється схожістю відгуків, даних на по суті тотожний виклик, двома різними людськими спільнотами, що діяли цілком незалежно й нічого одна про одну не знаючи.

ПОЛІНЕЗІЙЦІ: на природний виклик моря вони відповіли *надпотужним ривком* морських мандрів. Їхнє високе вміння було в тому, що вони здійснювали ці дивовижні подорожі у благоденних відкритих човнах-каное, проте їм доводилося платити за це необхідністю абсолютного пристосування до мінливої вдачі Тихого океану — вони могли лише долати його незорі простори, водночас не маючи найменшої певності в тому, що подорож завершиться щасливо, і постійна нестерпна напруга кінець кінцем розрядилася в розслабленість. Мегалітичні статуї на острові Пасхи свідчать про велике минуле їхніх творців, бо мистецтво скульптури, мабуть, було занесене туди першопрохідцями і втрачене їхніми нащадками, що втратили також і вміння плавати в океані.

КОРОТКИЙ ЗМІСТ

ЧАСТИНА ПЕРША ВСТУП

Розділ перший

ПОЛЕ ІСТОРИЧНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

Самодостатніми полями історичного дослідження є не нації, не періоди, а «суспільства». Перегляд англійської історії, розділ за розділом, показує, що її не можна зрозуміти як річ-у-собі, а лише як частину більшого цілого. Це ціле складається з частин (наприклад, Англії, Франції, Нідерландів), яким доводиться давати раду однаковим стимулам або викликам, але відповідають вони на них по-різному. Для ілюстрації цього постулату наведено приклад з еллінської історії. «Ціле» або «суспільство», до якого входить Англія, ідентифіковано як західнохристиянський світ; визначається його протяжність у просторі в різні часи, досліджується його походження. Цей світ має давнішу історію — але не набагато, — ніж частини, на які він потім почав розколюватися. Дослідження його початків відкриває існування іншого суспільства, нині мертвого, а саме греко-римського або еллінського суспільства, щодо якого наше суспільство є «дочірнім». Очевидно також, що сьогодні існують і інші живі суспільства — православно-християнське, ісламське, індуїстське та далекосхідне, а також окремі «реліктові» рештки на даному етапі поки що не ідентифікованих суспільств, як-от євреї і парси.

Розділ другий

ПОРІВНЯЛЬНЕ ДОСЛІДЖЕННЯ ЦИВІЛІЗАЦІЙ

Мета цього розділу — ідентифікувати, визначити і назвати всі суспільства (або, точніше, цивілізації, бо існують також примітивні або «нецивілізовані суспільства»), які виникали в історії людства. Перший метод такого пошуку полягає в тому, що ми розглядаємо вже ідентифіковані цивілізації, які нині існують, досліджуємо їхнє походження і намагаємося виявити такі загиблі цивілізації, що їх можна вважати предками нинішніх, як еллінська цивілізація була предком (матір'ю) нашого сучасного західнохристиянського суспільства. Ознаками такої спорідненості є: (а) світова держава (наприклад, Римська імперія), що виникає з доби лихоліття і переходить у (б) період міжцарів'я, протягом якого виникають (в) Церква і (г) рух варварських племен, котрі переживають свою героїчну добу. Церква та рух племен є відповідно проявами активності внутрішнього та зовнішнього «пролетаріатів» умирущої цивілізації. Користуючись цими ключами, ми з'ясуємо, що:

православно-християнське суспільство, як і наше західне, є дочірнім щодо еллінського суспільства.

Простеживши історію ісламського суспільства до її початків, ми з'ясуємо, що воно утворилося внаслідок злиття двох раніше окремих суспільств, іранського та арабського. Дослідивши процес їхнього виникнення, ми знаходимо за тисячоліття до «еллінської навали» давно мерве суспільство, яке ми назвемо сірійським.

За індуїстським суспільством ми знаходимо суспільство індське.

За далекосхідним суспільством ми виявляємо суспільство давньокитайське.

«Релікти», як з'ясовується, — це живі рештки одного з двох уже ідентифікованих мертвих суспільств.

За еллінським суспільством ми знаходимо суспільство мінойське, але з'ясуємо, що еллінське суспільство, на відміну від інших досі ідентифікованих нами суспільств, не взяло собі релігію, створену внутрішнім пролетаріатом свого попередника. Тому, в точному значенні цього терміну, його не можна вважати повністю дочірнім йому.

За індським суспільством ми знаходимо суспільство шумерське.

Серед нащадків шумерського суспільства (на додачу до індського суспільства) ми виявляємо ще два суспільства, хеттське і вавилонське.

Єгипетське суспільство не мало предків і не мало нащадків.

У Новому Світі ми можемо ідентифікувати чотири суспільства: андське, юкатекське, мексиканське і майянське.

Таким чином у нас набирається загалом дев'ятнадцять окремих зразків «цивілізації»; а якщо ми поділимо православно-християнське суспільство на православно-візантійське (в Анатолії та на Балканах) і православно-руське, а далекосхідне суспільство на китайське та японсько-корейське, ми одержимо число двадцять один.

Розділ третій

ПОРІВНЯННІСТЬ СУСПІЛЬСТВ

§ 1. ЦИВІЛІЗАЦІЇ

І ПРИМІТИВНІ СУСПІЛЬСТВА

Цивілізації мають принаймні одну спільну ознаку — те, що вони становлять окремий клас від примітивних суспільств. Цих останніх набагато більше, але за своїми розмірами вони набагато менші.

§ 2. ХИБНІСТЬ КОНЦЕПЦІЇ ПРО ЄДНІСТЬ «ЦИВІЛІЗАЦІЇ»

Розглядається і спростовується хибна ідея, що існує тільки одна цивілізація, а саме — наша власна; спростовується також «теорія дифузій», згідно з якою всі цивілізації походять із Єгипту.

§ 3. АРГУМЕНТИ НА КОРИСТЬ ПОРІВНЯНОСТІ ЦИВІЛІЗАЦІЙ

Цивілізації, в порівняльному плані, це зовсім недавнє явище в людській історії, найдавніша з них виникла не більш як шість тисяч років тому. Пропонується розглядати їх як близькі в історичному часі й рівноцінні за своїм значенням підвиди єдиного «виду». Розглянуто лише почасти істинне твердження «Історія ніколи не повторюється» і встановлено, що воно не суперечить запропонованому підходу.

§ 4. ІСТОРІЯ, НАУКА І БЕЛЕТРИСТИКА

Це «три різні методи розглядати й описувати об'єкти нашої думки і серед них — явища людського життя». Проаналізовано різницю між цими трьома способами досліджень, обговорено корисність науки та белетристики у викладі історичної проблематики.

ЧАСТИНА ДРУГА

Генеза цивілізацій

Розділ четвертий

ПРОБЛЕМА І ЯК ЇЇ НЕ СЛІД РОЗВ'ЯЗУВАТИ

§ 1. ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМИ

З нашого двадцять одного «цивілізованого» суспільства п'ятнадцять є дочірніми до попередніх цивілізацій, а шість виникли безпосередньо з примітивного життя. Примітивні суспільства, які існують сьогодні, — статичні, але очевидно, що колись вони динамічно прогресували. Соціальне життя виникло раніше, ніж людський рід; його можна виявити в середовищі комах і тварин, і, найімовірніше, саме під егідою примітивних суспільств сублюдина піднялася на рівень людини — поступ значніший, ніж змогла досягти хай там яка

цивілізація. Проте примітивні суспільства, які ми знаємо, перебувають у статичному стані. Проблема в тому: чому і як було зламано цю примітивну «оболонку звичаю»?

§ 2. РАСА

Фактор, який ми шукаємо, має бути пов'язаний або зі спеціальними якостями людей, що започаткували цивілізацію, або зі спеціальними характеристиками їхнього середовища, в якому вони тоді жили, або з певною взаємодією між першим і другим. Проаналізовано й відкинуто першу із висунутих гіпотез, а саме: що у світі існувала певна вища за своїми природними характеристиками раса — скажімо, нордична раса, — яка нібито й дала поштовх утворенню цивілізацій.

§3. СЕРЕДОВИЩЕ

Розглядається і спростовується погляд, ніби цивілізації виникали внаслідок впливу певних середовищ, які забезпечували легкі і зручні умови життя.

Розділ п'ятий

ВИКЛИК-І-ВІДГУК

§ 1. МІФОЛОГІЧНИЙ КЛЮЧ

Неадекватність двох попередніх гіпотез, уже розглянутих і спростованих, полягає в тому, що вони прагнуть розв'язати суто духовну проблему методами матеріальних наук, біології та геології. Аналіз великих міфів, які передають мудрість людського роду, дає підстави припустити, що цивілізація приходить до людей не внаслідок якогось особливого біологічного дару або впливу сприятливого географічного середовища, а внаслідок відгуку на виклик за надзвичайно тяжких обставин життя, що змушують їх докладати безпрецедентних зусиль для свого виживання.

§ 2. ГЕНЕЗА ЦИВІЛІЗАЦІЙ У СВІТЛІ РОЗГЛЯНУТОГО МІФА

До утворення цивілізації Афразійський степ (Сахара та Аравійська пустеля) був покритий травами, які мали вдосталь вологи. Тривала і з плином часу дедалі сильніша посуха, яка прийшла на ці землі, примусила тамтешніх жителів якось реагувати на цей природний виклик, і вони реагували на нього по-різному. Одні з них залишилися там, де були, але змінили спосіб життя, перетворившись на

кочовиків. Другі покинули свою батьківщину й подалися на південь, слідом за травами, які туди відступали, й, оселившись у тих тропічних краях, зберегли свій примітивний спосіб життя — і так вони живуть до сьогодні. Треті пішли в болота та в непролазні хащі Нільської Дельти і — прийнявши виклик, кинутий їм дикою природою, — заходилися осушувати ті драговини і в кінцевому підсумку створили давньоєгипетську цивілізацію.

Так само і внаслідок тих самих причин виникла й шумерська цивілізація в дельті Тигру та Євфрату.

Давньокитайська цивілізація утворилася в долині Жовтої річки. Природа виклику, який її започаткував, невідома, але очевидно, що умови життя там були радше суворі, ніж легкі.

Майянська цивілізація виникла внаслідок виклику тропічних джунглів. Андська — внаслідок виклику, який кинуло людям голе й неродюче гірське плато.

Мінойська цивілізація завдячує своє походження виклику моря. Її заснували втікачі із засушеного посухою африканського узбережжя, які вийшли в море і розселилися на Криті та на інших островах Егейського моря. Чомусь вони не прийшли туди з ближчих материків Азії та Європи.

У випадках цивілізацій, які мали «предків», виклик, що породив їх до життя, мабуть, надходив у першу чергу не від географічних факторів, а від факторів, пов'язаних із людським середовищем, виникаючи здебільшого в «панівних меншостях» суспільства-предка. Панівна меншість — це, за нашим визначенням, правлячий клас, що перестав відігравати провідну роль і перетворився на клас гнобителів. На цей виклик внутрішній та зовнішній пролетаріати занепащої цивілізації відповідають тим, що відколюються від неї і в такий спосіб закладають підвалини цивілізації нової.

Розділ шостий

ЛИХО ДОБРА НАВЧИТЬ

Пояснення генези цивілізацій, наведене в попередньому розділі, засновується на гіпотезі, що люди досягають такого поступу радше за тяжких, ніж за легких обставин життя. Тут зроблено спробу обґрунтувати цю гіпотезу також ілюстраціями, взятими з тих місцевостей, де колись цивілізація процвітала, але потім дійшла занепаду, а земля повернулася у свій первісний стан.

На тому місці, де колись буяла майянська цивілізація, нині бачимо тропічний ліс.

Індська цивілізація на Цейлоні бурхливо розвивалася на тій половині острова, де не випадали дощі. Тепер ці землі перетворилися на безплідну пустелю, і тільки руїни індської зрошувальної системи засвідчують, що колись тут була цивілізація.

Руїни Петри та Пальміри ми знаходимо в крихітних оазах, розташованих посеред Аравійської пустелі.

Статуї, що досі стоять на острові Пасхи — з одному з найглухіших закутнів Тихого океану, — свідчать, що в давнину тут був центр полінезійської цивілізації.

Нова Англія, чиї європейські колоністи в цігнали вирішальну роль у історії Північної Америки, нині перетворилася на одну з найубогіших і найзанедбаніших областей цього континенту.

Латинські містечкові громади Римської Кампанії, що донедавна залишалися занедбаною малярійною глушиною, колись зробили величезний внесок у розвиток римської потуги. Для порівняння наводиться Капуя, чиє географічне положення було значно сприятливіше, а історична роль — куди мізерніша. Наводяться також ілюстрації з Геродота, з «Одіссеї» та з Книги «Вихід».

Тубільні жителі Ньясаленду, де обставини життя вельми сприятливі, залишалися примітивними дикунами аж до приходу завойовників із далекої Європи — країни холодного й суворого клімату.

Розділ сьомий

ВИКЛИК ПРИРОДНОГО СЕРЕДОВИЩА

§ 1. СТИМУЛ СУВОРИХ КРАЇН

Наводяться паралельні приклади двох різних середовищ. У кожному з випадків перший приклад — «суворіший» край, який також має куди вищі здобутки в породженні тієї чи тієї форми цивілізації: долина Жовтої річки і долина Янцзи; Аттика і Беотія; Візантія і Калхедон; Ізраїль, Фінікія і країна філістимлян; Бранденбург і Рейнська область; Шотландія і Англія; різні громади європейських колоністів у Північній Америці.

§ 2. СТИМУЛ НОВОЇ ЗЕМЛІ

Ми виявляємо, що «цілинна земля» породжує потужніші відгуки, аніж земля вже оброблена — і в такий спосіб зроблена «легшою для життя» — попередніми «цивілізованими» поселенцями. Скажімо, розглядаючи кожна з дочірніх цивілізацій, ми знаходимо, що найбільших успіхів вона досягла поза межами території, заселеної цивілізацією-предком. Потужність виклику, розбуджуваного новою землею, особливо впадає у вічі, коли до нової землі треба було добиратися морем. З'ясовуються причини такого факту, а також пояснюється той феномен, що епос розвивається на батьківщині, а драма — в заморських колоніях.

§ 3. СТИМУЛ УДАРІВ

Наводяться різні приклади з еллінської та західної історії для ілюстрації того факту, що несподівана й розгромна поразка, як правило, стимулює того, хто зазнав цієї невдачі, навести лад у своєму домі й підготуватися до переможного реваншу.

§ 4. СТИМУЛ ТИСКУ

На різних прикладах можна переконатися, що люди, які живуть на кордоні і терплять від постійних ворожих нападів, досягають значно більших успіхів у своєму розвитку, ніж їхні більш захищені сусіди. Так, османи, яких доля оселила біля самої Східної Римської імперії, добилися в історії куди більшого, ніж карамани, розселені далі на схід; Австрія досягла значнішого поступу, ніж Баварія, завдяки тому, що їй постійно доводилося стримувати натиск оттоманських турків. З цього ж таки погляду розглянуто історичну долю кількох британських спільнот за період між падінням Римської імперії та норманською навалою.

§ 5. СТИМУЛ ГНОБЛЕННЯ

Певні суспільні прошарки та людські раси століттями терпіли від усіляких форм гноблення, якому піддавали їх інші суспільні класи або інші раси, котрим щастило запанувати над ними. Гноблення певних можливостей та привілеїв, виявляючи виняткову енергію і демонструючи виняткові таланти в тих сферах, де їх не обмежувало — як ото сліпі розвивають надзвичайну чутливість слуху. Рабство — мабуть, найтяжчий із видів гноблення, але орди рабів, завезених у Італію зі Східного Середземномор'я протягом останніх двох сторіч перед Різдом Христовим, дали життя класу «вільно-відпущеників», який став на диво могутнім і грізним. У цьому ж таки світі рабів утворилися нові релігії внутрішнього пролетаріату, і серед них — християнство.

Під цим самим кутом зору розглядається й історична доля кількох християнських народів, які опинилися під владою турків-османів, — а надто історія греків-фанаріотів. На цьому прикладі та на прикладі євреїв показано, що так звані расові характеристики носять аж ніяк не расовий характер, а розвиваються внаслідок історичного досвіду відповідних людських спільнот.

Розділ восьмий

ЗОЛОТА СЕРЕДИНА

§ 1. ДОСТАТНЬО І ЗАНАДТО

Чи можемо ми сформулювати таке просте правило: чим суворіший виклик — тим успішніший відгук? Чи бувають настільки суворі виклики, що відгукнутися на них ніхто неспроможний? Безперечно, що деякі виклики, завдаючи поразки одній чи кільком людським спільнотам, які намагалися дати їм раду, кінець кінцем пробуджували переможний відгук. Наприклад, виклик агресивного еллінізму виявився нездоланим для кельтів, але їхні наступники тевтони знайшли на нього переможний відгук. «Еллінське вторгнення» в сирійський світ розбудило цілу низку невдалих сирійських відгуків — зороастризм, єврейський повстанський рух (Маккавеї), несторіанство та монофізитство, — але п'ятий відгук, ісламський, виявився успішним.

§ 2. ЗІСТАВЛЕННЯ ТРЬОХ СИТУАЦІЙ

І все ж таки можна довести, що виклики бувають занадто суворими — тобто виклик максимальної сили не завжди пробуджує оптимальний відгук. Норвезькі переселенці-вікінги блискуче відповіли на суворий виклик Ісландії, але зазнали поразки в боротьбі з іще суворішим викликом Гренландії. Массачусетс кинув європейським колоністам суворіший виклик, аніж Південь США, й пробудив успішніший відгук, але Лабрадор, чий виклик був ще суворіший, виявився їм не до снаги. Наводяться й інші приклади: скажімо, стимул ударів може виявитися надмірним, якщо довго триває. Прикладом може бути руйнівний вплив на Італію війни з Ганнібалом. Соціальний виклик, пов'язаний з еміграцією в Малайю, дав позитивний стимул китайцям, але вони зазнали поразки, зустрівшись із суворішим соціальним викликом, який їм кинули країни з білим населенням, наприклад, Каліфорнія. І нарешті, розглянуто виклики різних ступенів сили, що їх кидають цивілізації прикордонним варварам.

§ 3. ДВІ НЕДОРОЗВИНЕНІ ЦИВІЛІЗАЦІЇ

В цьому параграфі продовжено тему, що виникла у зв'язку з розглядом останнього прикладу в параграфі попередньому. Два угруповання варварів, що жили на кордонах західнохристиянського світу в першому періоді його історії, дістали такий сильний стимул, що започаткували власні цивілізації, які, проте, загинули ще у своєму зародку; ідеться про далекозахідних християн-кельтів (в Ірландії та в Айоні) і про скандинавських вікінгів. Ці два випадки проаналізовано і розглянуто можливі наслідки розвитку цих двох супро-

тивних нашої західній цивілізацій, якби вони не були поглинуті й асимільовані цивілізацією християнською, центрами поширення якої були Рим та Рейнська область.

§ 4. СУТИЧКИ ІСЛАМУ З ХРИСТІАНСТВОМ

На західнохристиянський світ ці сутички в цілому справили позитивний вплив, і західна культура в Середні Віки багато завдячувала мусульманській Іберії. Але тиск ісламу на візантійське християнство виявився надміру сильним, спричинивши штучне відновлення Римської імперії за Лева Ісаврійця, що призвело до катастрофічних наслідків. Розглянуто також випадок Абіссинії, християнського «релікту», що зберігся в неприступних горах посеред мусульманського світу.

ЧАСТИНА ТРЕТЯ РОЗВИТОК ЦИВІЛІЗАЦІЙ

Розділ дев'ятий

ЗАГАЛЬМОВАНІ ЦИВІЛІЗАЦІЇ

§ 1. ПОЛІНЕЗІЙЦІ, ЕСКІМОСИ ТА КОЧОВИКИ

Може здатися, що коли цивілізація виникла, вона неминуче має розвиватися. Але таке припущення, очевидне на перший погляд, не завжди підтверджується фактами. Ми знаємо цивілізації, які успішно народилися, але так і не увійшли в стадію розвитку. Цим цивілізаціям випало на долю зустрітися з викликом, що за своєю суворістю був проміжним між таким, що пробуджує успішний виклик, і таким, що виключає можливість успішного відгуку. В трьох подібних випадках виклик такого роду надходив від фізичного середовища. Відповіддю на цей виклик з боку респондентів був *надпотужний ривок* (*tour de force*) такої сили, що він вичерпував усю їхню енергію, і снаги на подальший розвиток у них не залишалося.

Полінезійці здійснили свій *надпотужний ривок*, зумівши налагодити морське сполучення між островами, розкиданими на неозорих просторах Тихого океану. В цих мандрах вони виснажили свої сили і зрештою повернулися до примітивного життя на тепер уже цілком ізольованих островах.

Ескімоси досягли надзвичайного вміння жити за річним циклом, пристосованим до вимог суворої арктичної природи.

Кочовики теж навчилися жити в річному циклі, випасаючи табуни та отари в умовах напівпустельного Степу. Океан зі своїми островами та пустеля зі своїми оазами мають чимало спільного. Проаналі-

зовано еволюцію кочового способу життя протягом тривалих періодів посухи. Відзначено, що спочатку мисливці стали орачами і лише потім зробили дальший крок у своєму розвитку, перетворившись на кочовиків. Каїн і Авель — це типи рільника та кочовика. Вторгнення кочовиків на території цивілізацій завжди спричинені або наступом посухи, що «виштовхує» племена номадів зі Степу, або занепадом цивілізації, внаслідок чого виникає вакуум, що втягує в себе кочовиків як учасників руху племен.

§ 2. ТУРКИ-ОСМАНИ

Викликом, відгуком на який стала оттоманська система, було оселення кочової спільноти в середовищі, де номадам довелося владарювати над осілим населенням. Свою проблему вони розв'язали, поставившись до своїх нових підданих як до людської худоби і винайшовши людський еквівалент сторожового собаки кочовиків у формі організації державного управління та війська з «одомашнених рабів». Наведено й інші приклади схожих імперій, створених кочовиками, наприклад, мамелюками; але османська система за своєю ефективністю та тривалістю далеко перевершила всі інші. Але їй судилося стати жертвою — як і всьому кочовому суспільству, зрештою, — своєї фатальної негнучкості.

§ 3. СПАРТАНЦІ

Спартанським відгуком на виклик перенаселення в еллінському світі став *надпотужний ривок*, який багато в чому нагадував надпотужний ривок турків-османів, із тією різницею, що мілітарною кастою в Спарті стала сама спартанська аристократія; але вони теж були «рабами», бо самі себе поневолили тяжким обов'язком тримати в постійній покорі своїх співвітчизників-греків.

§ 4. ЗАГАЛЬНІ ХАРАКТЕРИСТИКИ

Ескімоси й кочовики, турки-османи і спартанці мають дві спільні ознаки: спеціалізацію і кастовість. (У перших двох суспільствах собаки, олені, коні та худоба посідають місце людських невольничих каст системи османів). У всіх цих суспільствах люди деградують до вузької спеціалізації, перетворюючись на таких собі напівлюдей — людина-човняр, людина-вершник, людина-воїн — у порівнянні з різнобічно розвиненими людьми, героями надгробної промови Перікла, які тільки й здатні вести цивілізацію шляхом розвитку. Ці загальмовані суспільства нагадують суспільства бджіл та мурахів, статичних та незмінних ще від часів зародження людського життя на Землі. Вони також скидаються на суспільства, зображені в так званих «утопіях». Обговорюються «утопії» з метою показати, що вони

є продуктом цивілізацій, які хиляться до занепаду, і спробами в тій своїй частині, де висуваються позитивні програми, зупинити занепад, затримавши суспільство в нинішньому його становищі.

Розділ десятий

ПРИРОДА РОЗВИТКУ ЦИВІЛІЗАЦІЙ

§ 1. ДВА ХИБНІ СЛІДИ

Розвиток відбувається тоді, коли відгук на той чи той виклик є не лише успішним, а й спричиняє подальший виклик, на який знову надходить успішний відгук. Як ми можемо виміряти ступінь такого розвитку? Чи вимірюється він посиленням влади над зовнішнім середовищем розглядуваного суспільства? Таке посилення влади буває двох різновидів: посилення влади над людським середовищем, що здебільшого набирає форми завоювання сусідніх народів, і посилення влади над природним середовищем, що знаходить свій вираз у вдосконаленні матеріальної техніки. Наводяться приклади для підтвердження того факту, що жодне з цих явищ — ані політична чи мілітарна експансія, ані вдосконалення техніки — не може бути задовільним критерієм реального розвитку. Мілітарна експансія — це в загальному випадку наслідок посилення мілітаризму, який у свою чергу є симптомом занепаду. Поліпшення у сфері техніки, сільськогосподарської чи промислової, дуже мало або й узагалі не пов'язані з реальним розвитком. Техніка може вдосконалюватися в той час, як цивілізація хилиться до занепаду — і навпаки.

§ 2. ПОСТУП У НАПРЯМКУ САМОВИЗНАЧЕННЯ

Реальний поступ ми ототожнюємо з так званим процесом «ефірізації», тобто подолання матеріальних перешкод, що вивільняє енергію суспільства і робить його здатним відгукуватися на виклики, які є радше внутрішніми, ніж зовнішніми, радше духовними, ніж матеріальними. Природу такої «ефірізації» проілюстровано на прикладах із еллінської, а також сучасної західної історії.

Розділ одинадцятий

АНАЛІЗ РОЗВИТКУ

§ 1. СУСПІЛЬСТВО Й ІНДИВІД

Існують два традиційні погляди на взаємини між суспільством та індивідом: один представляє суспільство просто як сукупність «ато-

марних» індивідів, а другий дивиться на суспільство як на організм, а на індивідів як на його невід'ємні складові, що не можуть уявлятися інакше, як членами або «клітинами» суспільства, до якого вони належать. Показано, що обидва ці погляди неадекватні, і насправді суспільство являє собою систему взаємовідносин між індивідами. Людські істоти не можуть бути самі собою, якщо не взаємодіють зі своїми ближніми, і суспільство — це спільне поле діяльності багатьох людей. Але «джерело діяльності» — в індивідах. Будь-який розвиток починається в душах творчих особистостей або в середовищі невеличких творчих меншин, і їхня місія подвійна: по-перше, самому досягти натхнення і зробити відкриття, хай там яким воно буде, а по-друге, переконати все суспільство ступити на цю нову стежку життя. Таке навернення, теоретично, може відбуватися двома способами: або маса має пережити той самий досвід, який перетворив творчих індивідів, або вони повинні наслідувати його зовнішні ознаки, іншими словами, вдатися до мімезису. На практиці друга альтернатива є єдиною можливою для всього людства, крім його незначної меншості. Мімезис — це найкоротший шлях, по якому народні маси можуть іти за своїми духовними провідниками.

§ 2. ВІДХІД-І-ПОВЕРНЕННЯ: ОСОБИСТОСТІ

Діяльність творчого індивіда можна описати як подвійний рух відходу-і-повернення: відходу з метою власного самовдосконалення, повернення для того, щоб просвітити своїх співвітчизників. Такий погляд проілюстровано Платоновою притчею про Печеру, словами святого Павла, де він порівнює воскресіння мертвих із проростанням посіяного в ґрунт зерна, євангельською оповіддю про Ісуса та іншими прикладами. Далі його обґрунтовано діяннями великих першопрохідців: святого Павла, святого Бенедикта, святого Григорія Великого, Будди, Магомета, Макіавеллі, Данте.

§ 3. ВІДХІД-І-ПОВЕРНЕННЯ: ТВОРЧІ МЕНШИНИ

Відхід із наступним поверненням — така поведінка властива також субсуспільствам, що є складовими «суспільств» у точному значенні цього терміну. Періоду, коли такі субсуспільства роблять свій внесок у розвиток суспільств, до яких вони належать, передують період, коли вони перебувають на узбіччі загальної історії свого суспільства. В цьому зв'язку можна навести приклад Афін у другому періоді історії розвитку еллінського суспільства; Італії — у другому періоді історії розвитку західного суспільства; і Англії — в її третьому періоді. Розглянуто можливість того, що Росія готується зіграти подібну роль у четвертому періоді.

Розділ дванадцятий

ДИФЕРЕНЦІАЦІЯ В ПРОЦЕСІ РОЗВИТКУ

Розвиток, детально описаний у попередньому розділі, вочевидь включає в себе диференціацію між складовими частинами суспільства, яке перебуває в процесі такого розвитку. На кожному етапі одні складові частини спромагаються на оригінальний і успішний відгук; інші йдуть за своїми провідниками, вдаючись до мімезису; ще іншим не щастить досягти ані оригінальності, ані мімезису, й вони зазнають поразки. Усе далі розходяться також історії різних суспільств, і очевидно, що різним суспільствам притаманні різні домінантні ознаки — одні досягають особливих успіхів у мистецтві, другі — в релігії, треті — в промисловій винахідливості. Але не слід забувати і про фундаментальну схожість між тими цілями, до яких прагнуть усі цивілізації. Кожна зернина має власну долю, але всі вони належать до одного виду й усі висіваються в ґрунт одним Сівачем у надії мати один врожай.

Частина четверта

ЗАНЕПАД ЦИВІЛІЗАЦІЙ

Розділ тринадцятий

СУТЬ ПРОБЛЕМИ

З двадцяти шести цивілізацій, які ми досі ідентифікували (включаючи до цього списку й цивілізації загальмовані), шістнадцять уже померли, а дев'ять із десяти тих, які лишилися — власне, всі, крім однієї, нашої, — вже надломилася й хилиться до занепаду. Природа занепаду пояснюється трьома основними причинами: втратою творчої сили творчою меншістю, яка відтоді перетворюється лише на «панівну меншість»; зворотною відмовою більшості підкорятися тепер уже тільки «панівній» меншості й наслідувати її поведінку через мімезис; і як наслідок — втратою соціальної єдності суспільством у цілому. Наступне наше завдання — розкрити причини такого занепаду.

Розділ чотирнадцятий

ПОЯСНЕННЯ В ДУСІ ДЕТЕРМІНІЗМУ

Деякі школи думки твердять, що занепад цивілізацій залежить від факторів, непідвладних людському контролю.

1. У часи, коли еллінська цивілізація стала хилитися до занепаду,

чимало авторів, як поганських, так і християнських, пояснювали загнивання свого суспільства «космічним старінням»; але сучасні фізики переносять можливий процес космічного старіння в неймовірно далеке майбутнє, а це означає, що воно не могло вплинути ані на колишні, ані на сьогоднішні цивілізації.

2. Шпенглер та його однодумці висунули припущення, що суспільства — це організми, а тому цілком природно, що вони, як і всі живі організми, проходять через молодість, зрілий вік і старечу неміч; але суспільство — не живий організм.

3. Інші вчені твердять, що під тривалим впливом цивілізації людська раса неминуче починає вироджуватися і відновити її життєву снагу можна, тільки вливши їй «свіжої варварської крові». Цей погляд аналізується і спростовується.

4. Залишається розглянути теорію циклів у історичному процесі, викладену в Платоновому «Тімеї», у Четвертій еклізі Вергілія та деінде. Мабуть, ці погляди виникли внаслідок халдейських досягнень у галузі вивчення нашої Сонячної системи, і набагато ширший світогляд сучасної астрономії позбавив цю теорію її астрономічного базису. На її користь немає жодних свідчень, а проти неї — можна знайти багато.

Розділ п'ятнадцятий

ВТРАТА КОНТРОЛЮ НАД СЕРЕДОВИЩЕМ

Аргументація, наведена в цьому розділі, протилежна тій, яка наводилася в розділі десятому, де було показано, що посилення влади над природним середовищем, вимірюване вдосконаленнями в галузі техніки, і посилення влади над людським середовищем, вимірюване географічною експансією або мілітарними завоюваннями, не є ані причинами, ані задовільними критеріями розвитку. Тут показано, що погіршення техніки та зменшення географічної території, спричинене вторгненням зовнішніх ворогів, не є ані причиною, ані задовільним критерієм занепаду.

§ 1. ПРИРОДНЕ СЕРЕДОВИЩЕ

Наводяться кілька прикладів, які засвідчують, що погіршення техніки було наслідком, а не причиною суспільного занепаду. Зanedbanня римських доріг та месопотамської зрошувальної системи було наслідком, а не причиною занепаду цивілізацій, які підтримували їх у належному стані. Показано, що поширення малярії, яке вважали за одну з причин занепаду цивілізацій, теж було в усіх випадках наслідком такого занепаду.

§ 2. ЛЮДСЬКЕ СЕРЕДОВИЩЕ

Аналізується і спростовується теза Гіббона, що «занепад і загибель Римської імперії» відбулося під тиском «варварства та релігії» (тобто християнства). Ці вияви активності зовнішнього та внутрішнього пролетаріатів еллінського суспільства стали наслідком його занепаду, в який воно тоді вже увійшло. Гіббон починає свою історію занадто пізно; добу Антонінів він вважає «золотою добою», тоді як імперія на той час уже переживала своє «бабине літо». Наводиться кілька прикладів успішної зовнішньої агресії проти цивілізацій і показується, що в кожному з випадків успішна агресія мала місце вже по тому, як суспільство надломилось і стало хилитися до занепаду.

§ 3. НЕГАТИВНИЙ ВЕРДИКТ

Зовнішня агресія проти суспільства, яке ще перебуває в процесі розвитку, за нормальних обставин стимулює його посилити свою активність. Навіть якщо суспільство вже покотилося до занепаду, зовнішній напад може розбудити його енергію і вдихнути в нього нове життя. (Редактор англійського скороченого видання додає свою «Примітку», де пояснює, в якому саме вузькому значенні вжито в цьому дослідженні термін «занепад»).

Розділ шістнадцятий

ВТРАТА ЗДАТНОСТІ ДО САМОВИЗНАЧЕННЯ

§ 1. МЕХАНІЧНІСТЬ МІМЕЗИСУ

Єдиний спосіб, у який нетворча більшість може йти за проводом творчих лідерів, — це мімезис, такий собі різновид «муштри», поверхове, механічне наслідування великих, натхнених творчим генієм оригінальних мислителів. Ця скорочена дорога до поступу, якої годі уникнути, обставлена очевидними небезпеками. Провідники можуть заразитися механічною поведінкою своїх послідовників, і в результаті утвориться загальмована цивілізація; або, в пориві нетерплячки, вони можуть відкинути чарівну флейту переконання і вхопитися за канчук примусу. В таких випадках творча меншість перетворюється на «панівну» меншість, а її учні-послідовники — на непокірний і відчужений «пролетаріат». Коли це відбувається, суспільство виходить на дорогу розпаду. Суспільство втрачає здатність до самовизначення. В наступних параграфах розглядаються конкретні вияви цього процесу.

В ідеальному плані кожна нова соціальна сила, покликана до життя творчими меншостями, має одержати нові інституції, через які вона діятиме. В реальній дійсності часто трапляється, що їй доводиться діяти через старі інституції, призначені для інших цілей. Але старі інституції часто виявляються негодящими й непридатними для нових завдань. Тоді ми маємо одне з двох: або старі інституції будуть знесені революцією, або вони виживуть і почнуть деформувати нові сили, які діятимуть через них (і це призведе до «соціальних спотворень»). Революцію можна визначити як затриманий — а отже, й вибуховий — акт мімезису; соціальне спотворення — як крах мімезису. Якщо суспільні інституції гармонійно пристосовуються до соціальних сил, розвиток триватиме; якщо доходить до революції, розвиток стає небезпечним; якщо виникають соціальні спотворення, можна ставити діагноз занепаду. Далі наведено низку прикладів, що ілюструють, як нові сили впливають на старі інституції, причому перша група прикладів показує, як діють дві нові грандіозні сили, що виникли в надрах нашого сучасного західного суспільства. Отже, далі розглянуто:

вплив індустріалізму на рабство, на прикладі Південних Штатів США;

вплив демократії та індустріалізму на війну, на прикладі інтенсифікації воєн після Французької революції;

вплив демократії та індустріалізму на локальні держави, на прикладі гіпертрофованих виявів націоналізму та поразки руху за вільну торгівлю;

вплив індустріалізму на приватну власність, на прикладі бурхливого розвитку капіталізму та комунізму;

вплив демократії на освіту, на прикладі виникнення жовтої преси та утворення фашистських диктаторських режимів;

вплив італійської ефективності на заальпійські уряди, на прикладі утворення (всюди, крім Англії) деспотичних монархій;

вплив Солонової революції на еллінські міста-держави, на прикладі явищ *тиранії*, *стазису* та *гегемонії*;

вплив локальної державності на західну християнську церкву, на прикладі протестантської революції, «священного права королів» та затемнення християнства патріотизмом;

вплив почуття єдності на релігію, на прикладі поширення фанатизму та релігійних гонінь;

вплив релігії на кастовий поділ, на прикладі індуїстської цивілізації;

вплив цивілізації на розподіл праці, що виявляється у вигляді езотеризму в лідерах (які стають *ιδιώται*) й однобічного розвитку в послідовниках (що перетворюються на *βάνανσοι*). Останню ваду проілюстровано на прикладах пригноблених меншин, наприклад, євреїв, та на відхиленнях, притаманних сучасному атлетичному спорту;

вплив цивілізації на мімесис, який відтепер спрямовується не на племінні традиції, як у примітивних суспільствах, а на першопрохідців. Часто буває, що першопрохідці, яких обирають для наслідування, є не творчими провідниками, а комерційними експлуаторами або політичними демагогами.

§ 3. ПОМСТА ТВОРЧОГО ДАРУ: ОБОЖНЕННЯ ЕФЕМЕРНОГО «Я»

Історія свідчить, що групі, яка успішно відгукується на один виклик, рідко щастить успішно відгукнутися на наступний. Наводиться кілька прикладів і показується, що цей феномен узгоджується з кількома фундаментальними постулатами як грецької, так і єврейської філософської думки. Ті, хто одного разу вже домогся успіху, схильні за наступної нагоди «сушити весла». Євреї, успішно відгукнувшись на виклики Старого Заповіту, не змогли відповісти на виклик Заповіту Нового. Афіни доби Перікла виродилися в Афіни, що не змогли осягти мудрість, яку приніс їм святий Павло. В італійському Рисорджименто центри, що відзначилися в добу Відродження, виявили цілковиту неспроможність, і провід узяв на себе П'ємонт, який не зажив собі слави в колишній італійській історії. Південна Кароліна та Вірджінія, штати, що вели перед у розвитку США в першій та в другій чверті дев'ятнадцятого сторіччя, так і не змогли оговтатися після Громадянської війни й залишилися далеко позаду від раніше нічим не примітної Північної Кароліни.

§ 4. ПОМСТА ТВОРЧОГО ДАРУ: ОБОЖНЕННЯ ЕФЕМЕРНОЇ ІНСТИТУЦІЇ

Обожнення міста-держави стало на останньому етапі еллінської історії пасткою, в яку потрапили греки, але не римляни. «Привид» Римської імперії спричинив занепад православно-християнського суспільства. На прикладах показано також, якої шкоди суспільству завдавало обожнення королів, парламентів та правлячих каст — як чиновницьких, так і церковних.

§ 5. ПОМСТА ТВОРЧОГО ДАРУ: ОБОЖНЕННЯ ЕФЕМЕРНОЇ ТЕХНІКИ

Приклади з біологічної еволюції показують, що досконала «техніка» або досконале пристосування до середовища часто виявляються еволюційними «глухими кутами» і що більшу здатність до виживання демонструють менш спеціалізовані організми з більш «експериментальними» властивостями. Показано перевагу амфібій супроти риб і перевагу щуроподібних предків людини супроти їхніх сучасників, велетенських рептилій. У сфері промисловості успіхи певної людської спільноти в застосуванні перших зразків нової

техніки, наприклад колісних пароплавів, призводить до того, що ця сама спільнота значно відстає від інших у запровадженні більш ефективного судового гвинта. Короткий огляд історії військового мистецтва, від часів Давида та Голіафа до сьогодення, засвідчує, що на кожному історичному етапі ті, хто зумів ліпше скористатися з якогось нового винаходу, заспокоюються й дозволяють своїм ворогам випередити себе в наступній стадії розвитку військової техніки.

§ 6. САМОГУБЧА РОЛЬ МІЛІТАРИЗМУ

В трьох попередніх параграфах наведено приклади «сушіння весел», тобто пасивного способу ставати жертвою помсти творчого дару. Далі ми переходимо до активної форми аберації, що знаходить свій вираз у грецькій формулі *κόροζ, υβριζ, ἄτη* (пересичення, нестямна поведінка і лихо). Мілітаризм — очевидний приклад такого явища. Скажімо, ассірійці накликали на себе загибель зовсім не тому, що — як переможці, чию поведінку було проаналізовано в кінці попереднього параграфа — вони дозволили своїй зброї «іржавіти». З воєнного погляду їхня діяльність була надзвичайно ефективною, адже вони не знали спочинку у війнах. Загибель спіткала їх тому, що агресивна поведінка виснажила їхні сили — і, крім того, зробила їх ненависними для всіх сусідів. Ассірійці дають приклад мілітаризованої прикордонної провінції, яка обернула зброю проти внутрішніх провінцій власного суспільства. Розглянуто також аналогічні випадки з австралійськими франками та Тімуром Кульгавим, наводяться й інші приклади.

§ 7. СП'ЯНІННЯ ПЕРЕМОГОЮ

Тема, аналогічна розглянутій у попередньому параграфі, ілюструється на прикладах, узятих із немілітарної галузі. Розглянуто випадок із реформуванням папського престолу Гільдебрандом, що зумів підняти цю інституцію й само християнство з дна на саму вершину. Але згодом папство зазнало невдачі у боротьбі зі світською владою, бо, сп'яніле від своїх успіхів, воно піддалося спокуси вдаватися до політичної зброї для досягнення неполітичних цілей. Під цим кутом зору розглянуто боротьбу навколо інвеститури.

Частина п'ята

РОЗПАД ЦИВІЛІЗАЦІЙ

Розділ сімнадцятий

ПРИРОДА РОЗПАДУ

§ 1. ЗАГАЛЬНИЙ ОГЛЯД

Чи після того як цивілізація надломлюється і починає хилитися до занепаду, вона неминуче має розпастися? Історія єгипетського та далекосхідного суспільства показує, що існує альтернативний варіант розвитку подій — скам'яніння, варіант, який мало не випав на долю еллінської цивілізації і може стати нашою власною долею. Головний критерій розпаду — це розкол суспільного організму на три частини: панівну меншість, внутрішній пролетаріат і зовнішній пролетаріат. Повторюється дещо з раніше сказаного про ці частини, накреслюється план наступних розділів.

§ 2. РОЗКОЛ-І-РЕГЕНЕРАЦІЯ

Апокаліптична філософія Карла Маркса проголошує, що після класової війни, яка запровадить диктатуру пролетаріату, виникне новий суспільний лад. Якщо з Марксової доктрини вилучити її ідеологічне призначення, то щось подібне й справді відбувається, коли суспільство розколюється на вказані три частини. Бо кожна така частина згодом виконує певну творчу роботу: панівна меншість створює світову державу, внутрішній пролетаріат — вселенську церкву, а зовнішній пролетаріат — варварські збройні ватаги.

Розділ вісімнадцятий

РОЗКОЛ У СУСПІЛЬСТВІ

§ 1. ПАНІВНА МЕНШІСТЬ

Хоча мілітаристи та експлуататори явно вирізняються серед характерних представників панівної меншості, вона включає в себе й інші, благородніші типи: правників та адміністраторів, які забезпечують стабільне існування світової держави, а також мислителів-філософів, які забарвлюють суспільство, що йде до занепаду, своїми характерними філософіями. Наводиться довга низка еллінських філософів, від Сократа до Плотіна. Подаються приклади і з різних інших цивілізацій.

§ 2. ВНУТРІШНІЙ ПРОЛЕТАРІАТ

Історія еллінського суспільства засвідчує, що воно набирало свій внутрішній пролетаріат із трьох джерел: з громадян еллінських держав, позбавлених батьківщини й розорених унаслідок політичних або економічних переворотів; з переможених народів; зі світового ринку рабів. Усі вони були пролетарями в тому розумінні, що жили в суспільстві, але не належали до нього. Перші їхні виступи носили насильницький характер, але потім вони стали боротися проти своїх поневолювачів «смирненням», що призвело до виникнення «релігій вищого порядку», таких як християнство. Ця релігія, як і мітраїзм та інші її суперниці в еллінському світі, виникла в одному з «цивілізованих» суспільств, підкорених еллінською збройною потугою. Розглянуто внутрішні пролетаріати інших суспільств, де відбувалися аналогічні явища: наприклад, виникнення юдаїзму та зороастризму в надрах внутрішнього пролетаріату вавілонського суспільства відбувалося майже так само, як виникнення християнства та мітраїзму в лоні еллінського суспільства, хоча, з уже відомих причин, подальший їхній розвиток проходив інакше. Перетворення примітивної буддійської філософії в махаяну дало «релігію вищого порядку» давньокитайському внутрішньому пролетаріату.

§ 3. ВНУТРІШНІЙ ПРОЛЕТАРІАТ ЗАХІДНОГО СВІТУ

Можна зібрати чимало свідчень на доказ існування в нашому суспільстві внутрішнього пролетаріату — і серед іншого можна згадати про так звану «інтелігенцію», що набирається з пролетаріату і діє як агент панівної меншості. Обговорюються характерні ознаки інтелігенції. Однак внутрішній пролетаріат сучасного західного суспільства виявив себе повністю неспроможним створити якісь нові релігії вищого порядку, і висловлено припущення, що це пояснюється великою живодайною силою християнської церкви, з якої народилася західна цивілізація.

§ 4. ЗОВНІШНІ ПРОЛЕТАРІАТИ

Поки цивілізація успішно розвивається, її культурний вплив поширюється на її примітивних сусідів на велику відстань. Вони стають частиною «нетворчої більшості», що йде за проводом творчої меншості. Та коли цивілізація надломлюється й починає хилитися до занепаду, її чари перестають діяти, варвари настроюються вороже і виникає військовий кордон, який може бути відсунутий дуже далеко, але кінець кінцем робиться стабільним. Після того як досягнуто цієї стадії, час починає працювати на користь варварів. Ці факти проілюстровано на прикладі еллінської історії. Відзначається, що зовнішній пролетаріат може давати як насильницький, так

і смиренний відгук. Тиск ворожої цивілізації перетворює примітивні релігії зовнішнього пролетаріату, оперті на культу плодючості, на релігії олімпійського типу, чиї боги організовані в такі собі небесні «збройні ватаги». Характерним продуктом творчості переможних пролетаріатів є епічна поезія.

§ 5. ЗОВНІШНІ ПРОЛЕТАРІАТИ ЗАХІДНОГО СВІТУ

Переглянуто їхню історію, наведено приклади насильницьких відгуків зовнішнього пролетаріату і «відгуків смиренням». Завдяки невідпорній матеріальній ефективності сучасного західного суспільства варварство історичного типу майже зникло з лиця землі. У двох його фортецях, які ще залишилися, в Афганістані та в Саудівській Аравії, тубільні правителі з метою самозахисту активно засвоюють зовнішні атрибути західної культури. Однак нове і жорстокіше варварство поширюється в прадавніх центрах самого західнохристиянського світу.

§ 6. ЧУЖА І ВЛАСНА ДУХОВНІСТЬ

Панівні меншості та зовнішні пролетаріати поставлені в невідгідні умови, якщо вони надихаються чужою духовністю. Так, світові держави, засновані чужоземними панівними меншостями (як, наприклад, Британська Індія), менш прийнятні для своїх підданих, аніж світові держави, що виникають на тубільному ґрунті, на зразок Римської імперії. Варварські збройні ватаги чинять куди впертіший і запекліший опір, коли, як у гіксосів у Єгипті або в монголів у Китаї, їхнє варварство розбавлене впливом якоїсь чужої цивілізації. З другого боку, «релігії вищого порядку», засновані внутрішніми пролетаріатами, звичайно завдячують свою привабливість чужій духовності. Майже всі «релігії вищого порядку» є ілюстраціями до цього правила.

Той факт, що історію «релігії вищого порядку» не можна зрозуміти, доки не буде взято до уваги дві цивілізації — цивілізацію, з якої така релігія черпала духовне натхнення, і цивілізацію, де вона пустила коріння, — показує, що припущення, на якому ми досі будували своє дослідження (припущення, що цивілізації, взяті кожна окремо, є самодостатніми полями історичних студій), у цьому місці дає першу тріщину.

Розділ дев'ятнадцятий

РОЗКОЛ У ДУШІ

§ 1. АЛЬТЕРНАТИВНІ СПОСОБИ ПОВЕДІНКИ, ПОЧУВАНЬ І ЖИТТЯ

Коли суспільство починає розпадатися, різні способи поведінки, почувань і життя, властиві індивідам на стадії розвитку, замінюються альтернативними субститутами; один (перший у кожній парі) — пасивний, другий — активний.

Розслабленість і самовладання — це альтернативні субститути для творчості; необов'язковість і мучеництво — для акту мімезису.

Відчуття безпорадності в потоці життя і відчуття гріха — альтернативні заміники для *пориву* (*élan*), який супроводить розвиток; відчуття загального перемішування і відчуття єдності є субститутами для «відчуття стилю» — суб'єктивного відповідника об'єктивному процесу диференціації, що супроводить розвиток цивілізації.

В плані життя існує дві пари альтернативних варіантів до руху перенесення поля дії з макрокосму в мікрокосм, що лежить у основі процесу, раніше описаного як ефірізація. Перша пара альтернатив — архаїзм і футуризм — зазнає невдачі у спробі цього перенесення й породжує насильство. Друга пара — відчуженість і перетворення — домагається успіху в згаданому перенесенні; характерна для них духовна ознака — смирення. Архаїзм — це спроба «перевести стрілки годинника назад», футуризм — спроба знайти найкоротший шлях до неможливого «Золотого Віку» людства, який нібито має настати на Землі десь у майбутньому. Відчуженість, що являє собою спіритуалізацію архаїзму, — це відступ у фортецю власної душі, усамітнення «від світу». Перетворення, що є спіритуалізацією футуризму, — це діяльність душі, яка створює «релігії вищого порядку». Наведено приклади всіх чотирьох способів життя та їхніх взаємовідносин. І нарешті, показано, що деякі з цих способів почувань та життя більше властиві душам із панівної меншості, інші — душам представників обох пролетаріатів.

§ 2. РОЗСЛАБЛЕНІСТЬ І САМОВЛАДАННЯ

Дається визначення цим двом поняттям, наводяться приклади.

§ 3. НЕОБОВ'ЯЗКОВІСТЬ І МУЧЕНИЦТВО

Дається визначення, наводяться приклади.

§ 4. ВІДЧУТТЯ БЕЗПОРАДНОСТІ В ПОТОЦІ ЖИТТЯ І ВІДЧУТТЯ ГРІХА

Відчуття безпорадності в потоці життя — це відчуття того, що світом править Випадковість або Необхідність. Доводиться тотожність цих двох понять. На прикладах ілюструється широке розповсюдження подібних настроїв. Дається пояснення тому, на перший погляд, дивовижному факту, що з деяких фаталістичних релігій — наприклад, кальвінізму — вірні черпають потужну життєдайну енергію та впевненість.

Тоді як відчуття безпорадності в потоці життя діє як наркотик, відчуття гріха може бути стимулом. Обговорюються доктрини карми та «первородного гріха» (що поєднують у собі ідеї гріха та детермінізму). Єврейські пророки дають нам класичний приклад визнання гріха за істинну, хоча й не очевидну, причину національного лиха. Вчення пророків було підхоплене християнською церквою і принесене в еллінський світ, який протягом багатьох сторіч несвідомо готував себе до того, щоб прийняти його. Західне суспільство хоча й успадкувало християнську традицію, проте, як видається, відкинуло відчуття гріха, що становить невід'ємну частину цієї традиції.

§ 5. ВІДЧУТТЯ ЗАГАЛЬНОГО ПЕРЕМІШУВАННЯ

Це пасивний субститут для відчуття стилю, властивого цивілізаціям, які перебувають у процесі розвитку. Він виявляє себе по-різному. (а) **Вульгарність і варварство в манерах та звичаях.** Панівна меншість виявляє схильність до «пролетаризації», засвоюючи вульгарну поведінку внутрішнього та варварські звички зовнішнього пролетаріату, аж поки, на кінцевому етапі розпаду, її спосіб життя перестає відрізнятися від їхнього. (б) **Вульгарність і варварство в мистецтві** — це ціна, яку доводиться звичайно платити за ненормально широке розповсюдження мистецтва цивілізації, яка входить у стадію розпаду. (в) **Загальна мова.** Перемішування народів приводить до мовної плутанини і до змагання між різними говірками; деякі з них дістають широке розповсюдження як «загальна мова» і в кожному з таких випадків зазнають непоправної шкоди. Для ілюстрації цього явища наводиться чимало прикладів. (г) **Перемішування в царині релігій.** Тут треба відрізнити три рухи: злиття окремих філософських шкіл; злиття окремих релігій, наприклад, розчинення релігії Ізраїлю в сусідніх культурах, чому чинили активний і в кінцевому підсумку успішний спротив єврейські пророки; і нарешті, злиття або перемішування філософій з релігіями. Оскільки філософії є продуктом панівних меншостей, а «релігії вищого порядку» створюються внутрішніми пролетаріатами, то розглядувану тут взаємодію можна порівняти із взаємодією, проаналізованою в пункті (а) на початку цього параграфу. Тут, як і там, хоча пролетарі й наближаються на якусь відстань до панівної меншості, сама

панівна меншість долає значно більшу відстань, наближаючись до позицій внутрішнього пролетаріату. Так, християнська релігія використовує для своєї теологічної екзегетики науковий апарат еллінської філософії, але це незначна поступка порівняно з тим перетворенням, якого зазнала грецька філософія за історичний період, що відокремлює Платона від Юліана. (д) *Guius regio eius religio?* Міркування, викладені в цьому підпункті, нав'язані прикладом діяльності імператора-філософа Юліана Відступника, розглянутим наприкінці попереднього пункту. Чи можуть панівні меншості надолужувати свою духовну слабкість застосуванням політичної сили, нав'язуючи в такий спосіб своїм підданим певну релігію або філософію за власним вибором? Відповідь буде, що за рідкісними винятками вони зазнають у цьому невдачі, й релігія, яка прагне опертися на силу, завдає собі серйозної шкоди. Найяскравішим винятком із цього правила видається швидке й успішне розповсюдження ісламу, але при ретельному розгляді з'ясовується, що історичні успіхи ісламу скорше підтверджують відкрите нами правило, аніж спростовують його. Протилежна формула, *religio regionis religio regis*, куди адекватніше відбиває реальну дійсність: правитель, який з цинічного розрахунку чи внаслідок внутрішнього переконання наворачтається у віру своїх підданих, здобуває з цього великі вигоди.

§ 6. ПОЧУТТЯ ЄДНОСТІ

Це активна антитеза пасивному відчуттю загального перемішування. Матеріально воно виражає себе у створенні світових держав, а в духовному плані сприяє виникненню уявлень про всемогутній закон або про всемогутнього Бога, що наповнює собою Всесвіт і неподільно ним править. Ці два уявлення розглядаються й ілюструються прикладами. У зв'язку з останнім простежується історична доля Єгови, «ревнивого бога» юдеїв, від того моменту, коли він являється своєму народові у вигляді джина, оселеного в одному з вулканів у Сінайській пустелі, й до його остаточного перетворення у втілений образ Єдиного Істинного Бога, шанованого християнською церквою. Дається пояснення, чому Єгова зумів домогтися триумфу над усіма своїми суперниками.

§ 7. АРХАЇЗМ

Це спроба втекти від нестерпної сучасності шляхом відновлення давнішого етапу в житті суспільства, зтягнутого в процес розпаду. Наводяться давні й сучасні приклади, серед сучасних згадується про так зване «готичне відродження» і про штучне повернення до життя, з націоналістичних міркувань, більш або менш мертвих мов. Архаїстичні рухи здебільшого або виявляються цілковито безплідними, або перетворюються у свою протилежність, а саме на:

§ 8. ФУТУРИЗМ

Це спроба втекти від сучасності, стрибнувши в темряву невідомого майбуття. Він заохочує поривати усі зв'язки з минулим і несе в собі зародки революційних ідей. У мистецтві він виражає себе через іконоборство.

§ 9. САМОТРАНСЦЕНДЕНЦІЯ ФУТУРИЗМУ

Як архаїзм може провалитись у безодню футуризму, так футуризм іноді підноситься на вершини перетворення. Іншими словами, він може відмовитися від марної спроби знайти свою Утопію в плані земного життя і почне шукати її в житті духовному, не скутому ані часом, ані простором. У цьому зв'язку розглянуто історію євреїв у період після Полону Вавилонського. Футуризм проявив себе в низці самогубчих спроб створити Царство Юдейське на Землі, від Зоровавеля до Бар-Кохби; перетворення — в заснуванні християнської релігії.

§ 10. ВІДЧУЖЕНІСТЬ І ПЕРЕТВОРЕННЯ

Відчуженість — це вид поведінки, що знаходить свій найпошлідовніший і найпіднесений вираз у філософії, заснованій на підвалинах учення Будди. Її логічним завершенням є самогубство, бо справжня відчуженість можлива лише для Бога. Християнська релігія, навпаки, прославляє Бога, що самохіть покинув притулок відчуженості, яким мав цілковиту спроможу втішатися. «Бог так полюбив Світ...»

§ 11. РЕГЕНЕРАЦІЯ

З чотирьох тут розглянутих способів життя перетворення пропонує єдиний шлях, який не заводить у глухий кут, і досягає цього через перенесення поля діяльності з макрокосму в мікрокосм. Те саме можна сказати і про відчуженість, але якщо відчуженість — це тільки відхід, перетворення — це відхід-і-повернення. Тобто йдеться про відродження, але не в тому розумінні, що знову народжується ще один екземпляр давно відомого виду, а в тому, що з'являється на світ новий вид суспільства.

Розділ двадцятий

ВЗАЄМИНИ МІЖ СУСПІЛЬСТВОМ, ЯКЕ ПЕРЕБУВАЄ В ПРОЦЕСІ РОЗПАДУ, ТА ІНДИВІДАМИ

§ 1. ТВОРЧИЙ ГЕНІЙ У РОЛІ СПАСИТЕЛЯ

На етапі розвитку цивілізації творчі особистості очолюють успішні відгуки на послідовні виклики. На етапі розпаду вони з'являються в ролі спасителів, які намагаються врятувати або саме суспільство, або людей — від суспільства.

§ 2. СПАСИТЕЛЬ ІЗ МЕЧЕМ

В ролі таких спасителів виступають засновники та правителі світових держав, але всі успіхи меча виявляються ефемерними.

§ 3. СПАСИТЕЛЬ ІЗ МАШИНОЮ ЧАСУ

Це — архаїсти і футуристи. Вони теж удаються до меча і поділяють долю всіх меченосців.

§ 4. ФІЛОСОФ ПІД МАШКАРОЮ ЦАРЯ

Це — знаменитий рецепт Платона. Подібні спасителі не мають шансів на успіх з огляду на несумісність між споглядальною відчуженістю філософа і примусовими методами політичних володарів.

§ 5. БОГ У ЛЮДСЬКІЙ ПОДОБІ

Кілька недосконалих претендентів на цю роль зазнають невдачі, й лише Ісус Назарянин долає смерть.

Розділ двадцять перший

РИТМИ РОЗПАДУ

Розпад відбувається не постійно й безперервно, а як чергування провалів і пожвавлень. Наприклад, заснування світової держави — це пожвавлення після провалу доби лихоліття, а загибель світової держави — останній провал. Оскільки перед провалом доби лихоліття відбувається, як правило, одне пожвавлення, а за часів існування світової держави ми спостерігаємо один провал, після якого настає пожвавлення, то нормальний ритм виглядає як провал-

пожвавлення-провал-пожвавлення-провал-пожвавлення-провал — три з половиною такти. Цю схему проілюстровано на прикладах з історій кількох мертвих суспільств, а потім застосовано до історії нашої західної цивілізації з метою з'ясувати, на якій стадії нині перебуває наше суспільство.

Розділ двадцять другий

СТАНДАРТИЗАЦІЯ В ПРОЦЕСІ РОЗПАДУ

Як диференціація є ознакою розвитку, так стандартизація позначає процес розпаду. Розділ завершується постановкою проблем, які мають бути розглянуті в наступних томах.

АЛФАВІТНИЙ ПОКАЖЧИК

- Аббасидів Багдадський халіфат: А.Б.х. як сирійська світова держава 28—29, 132, 151, 262, 381, 415; воїни-раби в А.Б.х. 180; занепад А.Б.х. 28—29, 40, 449, 474; монголи, взаємини м. з А.Б.х. 330; Омейяди, повалення О. 474; тюрки, взаємини А.Б.х. з т. 449
- Аббасидів Каїрський халіфат: А.К.х. як привид Багдадського халіфату 28 прим., 29; загибель А.К.х. 29; мамелюки, взаємини А.К.х. з м. 180
- Абд-аль-Керім 449
- Абдул Азід ібн Сауд 176, 409
- Абіссінія: відсталість А. 167—169; західні нації, взаємини з н. з А. 168—169; ісламу тиск на А. 167—169; Італія, загарбання А. 410; коптські християни-монофізити 167; фізична географія А. 168
- Авари 125, 158, 177, 178
- Август (С. Iulius Octavianus), імператор 480, 485, 490, 497, 517, 530, 533
- Августин, святий, архієпископ Кентерберійський 19, 162
- Августин, святий, єпископ Гіппонський 400
- Авраам 378—379
- Авреліан, імператор 469
- Австразія 25, 125, 126, 316, 339
- Австрія 127, 128; див. також ГАБСБУР-ЗЬКА МОНАРХІЯ
- Агіс IV, цар Спарти 422, 423
- Адова, битва під А. (1896 р. по Р.Х.) 168
- Адоніса культ 527
- Адріан, імператор 485, 492, 518
- Адріанополь, битва під А. (378 р. по Р.Х.) 329
- Айни 64, 370
- Акадія, вигнання жителів-французів з А. 284
- Акбар, імператор династії Тімуридів 405, 477—478; 519, 532
- Акадська мова 31, 337, 454
- Актон, лорд, цитується на с. 15—16
- Акцій, битва під А. (31 р. до Р.Х.) 34
- Ала-уд-дін Хіджі, султан 478, 532
- Аларіх I, король вестготів 400, 401
- Албанці 449
- Александр Великий: А.В. і вигнанці зі своїх міст-держав 369; А.В. як приклад завойовника 364; єдності людства візія 480, 530; завойовницькі походи А.В. 29, 150, 151, 196, 206, 207, 337, 366, 370, 374, 380, 413, 415, 518; персів ставлення до А.В. 366; похід на Індію 382; приязна зустріч А.В. у Вавілоні 374; смерть А.В. 314, 337
- Александрійська бібліотека 502
- Альфред Великий 131
- Аманулла-хан, король Афганістану 409, 500
- Америка: колонізація А. 105—107; 133, 136—137, 155; Північ, відсутність тубільної цивілізації на П.А. 68; див. також СПОЛУЧЕНІ ШТАТИ
- Американська Війна за Незалежність 284
- Амміан Марцеллін 329
- Аморити 39
- Амосіс, фараон Єгипту 355
- Амудар'ї — Сирдар'ї басейн 406
- Анабаптисти 390, 391

- Анатолія 110, 111, 121, 122—123, 167, 263
- Анау, оаза 173
- Ангкор Ват 69
- Англі 113, 117, 162
- Англійська мова 203, 459, 494
- Англія: А. як прикордонна область західного світу 342; варварів вторгнення 15, 117; відхід-і-повернення А. 237—241; Гептархія 129, 130; деспотизм, відгук А. на виклик д. 239—240; епічна поезія в А. 115, 131, 403; євреїв становище в А. 143 і прим., 144; Ірландія, взаємини А. з І. 161—162, 404, 475, 493; колоній завоювання 14, 15, 105—106; конституційного врядування розвиток 239—241; королівства розвиток 129—131; навернення А. до західного християнства 19, 162; норманни, підкорення А. н. 15, 117, 132; папський престол, взаємини А. з п.п. 348; парламентська система 291, 318—320; періоди в історії А. 14—16; протестанти-нонконформісти, реакція п.-н. на гноблення 137; роль А. в історії західного суспільства 117, 237 seqq., 291; скандинавів вторгнення 117, 131, 162, 164; фізична географія А. 237; Франція, взаємини А. з Ф. 238, 342; центр ваги А. 131; Шотландія, взаємини між А. й Ш. 104—105; контраст між А. й Ш. 479; див. також **ВЕЛИКОБРИТАНІЯ**
- Англо-католицизм 497
- Андська цивілізація: генеза А.ц. 85; занепад А.ц. 269—270; західна цивілізація, втягнення А.ц. в орбіту з.ц. 45, 265, 266, 269—270; меншість, панівна 366, 374; природне середовище 69, 85; пролетаріат, внутрішній 374; світова держава А.ц.— див. **ІНКІВ ІМПЕРІЯ**
- Анна Комніна 244
- Антіох IV Епіфан з династії Селевкідів 422, 500
- Антіпатр Сідонський 528
- Антропология: сфера застосування А. 55; теорія дифузій і принцип однаковості природи 51—53
- Аппалацькі горяни 155—156, 451
- Араби 28; первісні мусульмани, братовбивчі війни між п.м. 338; завойовницькі походи п.м. 28—30, 131, 230—231, 316, 338, 414—415, 449, 473; історична унікальність п.м. 415; сприйнятливості п.м. 445; див. також під рубриками **ФРАНКИ**; **РИМСЬКА ІМПЕРІЯ**; **ЗАХІДНА ЦИВІЛІЗАЦІЯ**
- Арабська мова 29, 191—192, 456, 459
- Арабська цивілізація: ідентифікація А.ц. 28; іранська цивілізація, злиття і.ц. з А.ц. 29; різниця між і.ц. і А.ц. 28; мова А.ц. 29; прабатьківщина А.ц. 32; православно-християнська цивілізація, порівняння п.-х. ц. з А.ц. 29; сирійська цивілізація, дочірність А.ц. до с.ц. 31—32, 151
- Арамейська мова 31, 337, 455, 456, 462, 495
- Арамейці 31, 39, 101, 263, 334
- Арауканці 405
- Аріанське християнство 401—402
- Арії 39—40, 414, 496
- Арістонік з Пергаму 371
- Арістотель: А. про історію та белетристику 55, 56; А. про рабство 189;
- Артур, король, легенда про к.А. 226
- Архаїзм 420 seqq., 428, 489 seqq.; А. як пасивна реакція на розпад цивілізації 420; відчуженість у стосунку до А. 509; насильство, вродження А. в н. 520—521; природа А. 421, 489, 490; прояви А. 422 seqq., 489—498; в мистецтві 491—492; в мові 492—497; в релігії 497—498; в царині державного управління 490—491; самознищення А. 498; футуризм у стосунку до А. 499, 503, 509, 521
- Архітектура 52, 491—492
- Асархаддон, цар Ассирії 335
- Ассирія: арамейці, боротьба з а. 334; А. як прикордонна область 334, 338; барельєфи 334; Вавіло-

- нія, взаємини А. з В. 41, 334, 335—338; варвари, взаємини А. з в. 377—378; військова організація й техніка А. 333—334; Єгипет, взаємини А. з Є. 335, 378; завоювання інших народів 417; загибель А. 30, 31, 41, 333, 336, 380; мідійці, взаємини А. з м. 337, 380; мілітаризм А. 30, 269, 333—338; мови в А. 337; нищівні удари ассирійської воєнної потуги 336; обезлюднення А. 337; Сірія, взаємини А. із С. 30, 262—263, 335, 378
- Астрологія** 367, 434; див. також **ВАВІЛОНСЬКА ЦИВІЛІЗАЦІЯ**
- Астрономія** 71, 72, 203, 251, 253, 367
- Атавульф, король вестготів** 400, 401
- Ататюрк, Мустафа Кемаль** 183, 259, 493, 502
- Атлантичний океан, відкриття** А.о. 102, 262
- Атомна енергія** 534
- Аттіка, політичне об'єднання** А. 500; див. також **АФІНИ**
- Аттис, культ** А. 527
- Аугсбурзький договір (1555 р. по Р.Х.)** 468
- Аурангзеб, імператор з династії Тімуридів** 475, 519
- Афганістан** 406, 408—409, 500
- Афіни: відхід-і-повернення** А. 233—234, 236; військова техніка 327—328; військово-морський флот 207; вторгнення персів, відгук на в.п. 119—120, 156, 234; денудація ґрунту, відгук на д.г. 99—100; занепад 308; імперіалізм 293—294, 343; Македонія, конфлікт з М. 199, 234; міжнародний порядок, невдала спроба запровадити м.п. 293; перемішування, приклади п. 444, 445; політична організація в А. 292; проблема перенаселення, відгук на п.п. 17, 193—194, 291; самообожнення 307; Спарта, взаємини з А. 188—189, 234; контраст з А. 187; статус Великої Держави, відмова від с.В.Д. 234; торгівля, розвиток т. 17, 100, 291; школа для Еллади 17, 100, 156, 194, 307, 308
- Афіно-Пелопоннеська війна (431—404 рр. до Р.Х.)** 196, 199, 207, 258, 261, 293, 307, 343, 361, 531
- Афразія, наступ посухи на А.** 79—80, 83, 86
- Африка, Південна, кастова система в П.А.** 298
- Африка, Тропічна: виклик від західної цивілізації** 82—83; відсутність тубільної цивілізації в А. 69; мови 459
- Ахейці** 35, 36, 38, 63, 112, 113, 157, 160, 402, 414
- Ахеменідів Імперія: анархія в І.А.** 504; відродження І.А. в халіфатах Омейядів та Аббасидів 30; Греція, взаємини І.А. з Г. 119—120, 156, 234; держави — наступниці І.А. 465, 500; експансія І.А. 41; 336, 374, 380; завоювання І.А. Александром Великим 30, 328, 337, 366, 374, 380, 413, 415, 518; занепад І.А. 30, 151, 518; заснування І.А. 30—31, 486; І.А. як сірійська світова держава 30, 119, 269, 366, 413, 415, 417, 486; підкорені народи, взаємини І.А. з п.н. 413, 518; правлячий клас, нахил до благородства в п.к. 366; релігії в І.А. 485, 486; див. також **ЮДАЇЗМ**
- Ацтеків імперія** 45, 270
- Ашока Маур'я, імператор** 33, 382, 456, 475, 496, 523
- Ашшурбаніпал, цар Ассирії** 335, 336
- Ашшурназірпал II, цар Ассирії** 263
- Бабур Захір-ад-Дін Мухаммед із Фергани, Тімурид** 40
- Багдад, пограбування** Б. (1258 р. по Р.Х.) 330
- Базельський собор** 295, 348
- Байо, гобелени** 329
- Бактрія, царство** 33, 34, 382, 384
- Балканський півострів** 110
- Бар-Кохба** 371, 504, 505
- Бассіан Варій Авіт, імператор** див. **ЕЛАГАБАЛ**
- Батий, хан** 123
- Батлер Джозеф, цит. на с.** 471—472
- Батлер Семюел** 191, 303, 442

Бахр-ель-Газаль, басейн Б. 81
Баязет I, турецький султан 118
Безпорадність у потоці життя: Б. у п.ж. як пасивний спосіб почувань у суспільствах, які увійшли в процес розпаду 419, 432; вияви Б. у п.ж. 432 seqq.; почуття гріха у стосунку до Б. у п.ж. 438—439; цілеспрямованість у відношенні до Б. у п.ж. 436—438
Бекташі рух 377
Белетристика, Б. та історія 55—58, 215
Бенедикт, святий 228—229
Беньян, Джон 535
«Беовульф» 403
Беотія 99, 119
Бербери 25, 28
Берберська мова 191
Бернс, Олександр 406
Більшості, нетворчі, спеціалізація Б.н. 300, 301; див. також МЕНШИНИ, творчі
Бог: батьківство Б. 480; вмирущий Б. 384, 527—528; всюдисущість і всемогутність Б. 486, 489, 512; Б. у людській подобі 525—529; єдність Б., її сприйняття 482, 484—489, 507; життя як сутність Б. 487; іманентність Б. 512; ісламське уявлення про Б. 486—487; любов як сутність Б. 512; обмеженість влади Б. 73—74; творча діяльність, повновлення т. д. 75, 77; християнське уявлення про Б. 486—488, 512; Царство Б. 507—508, 512, 514; юдейське уявлення про Б. 307, 484—485, 486—488, 506
Богомільство 407
Болгари 167, 263, 266, 317, 361, 532
Боніфаций VIII, папа римський 348
Босняки 407, 449
Бразилія 154
Браунінг, Роберт про Лазаря 222
Брахмо самадж 299, 377
Британська імперія 315
«Британського Ізраїля» доктрина 64
Бруса 122

Брут, Марк 425
Будда див. ГАУТАМА
Буддизм: Б. махаяни, Б.м. у Центральній Азії 34, 382, 383; Б.м. на Далекому Сході 33, 34, 262, 370, 383—384, 391, 498; Б.м. як вселенська церква давньокитайського суспільства 33, 34; відмінні ознаки Б.м. 382—383; генеза Б.м. 34, 382; елементи Б.м. 383; ламаїстський Б.м.: 21, 35, 340, 355; мистецтво Б.м. 454; Б. хінаяни, Б.х. як релікт індської цивілізації 21, 35, 355, 383; невдала спроба Б.х. стати державною філософією індського світу 475; Б. як бунт проти кастової системи 298; відчуженість, застосування засад в. в Б. 426, 427, 509; закон у вченні Б. 482; індуїзм, відносини між і. і Б. 463; карма, вчення про к. 435, 436, 482; нірвана, уявлення про н. 382 прим., 426, 427, 514; священні тексти Б. 382 прим., 496; первісний Б. 368, 382—383; розповсюдження Б. 109
Бусбек, Ож'є Гізелін де, процитований на с. 182
Буття, Книга 70, 72, 75, 108—109
Вавилон, сплюндрування В. 41, 336
Вавілонія: Елам, відносини В. з Е. 336; завоювання В. Ахеменідами 41—42, 374, 380; мідійці, стосунки В. з м. 336; Нововавілонська імперія 31, 374; Н.і. як вавілонська світова держава 366, 380; правління аморитів у В. 39; правління каситів у В. 41, 460; практика переселення народів у В. 378; див. також АССІРІЯ, НАВУХОДОНОСОР
Вавілонська цивілізація: астральна філософія В.ц. 251, 367, 429, 434, 463, 482; варвари, тиск в. на В.ц. 334; виклики, відгуки 335—336; генеза В.ц. 87; доба лихоліття 380; експансія В.ц. 377—378; єгипетська цивілізація, контакти В.ц. з є.ц. 378; єдності почуття 482; загибель В.ц. 368, 417; закон, уявлення про з. у В.ц.

- 483; занепад В.ц. 269; ідентифікація В.ц. 41—42; меншість, панівна 417; мови В.ц. 456; перемішування, приклади п. 456; прабатьківщина В.ц. 87—88; пролетаріат, внутрішній 378—380, 417; релігії В.ц. 378, 379, 380, 384, 482, 483, 485—489; розпад В.ц. 41—42, 377—380, 417, 429, 456; розслабленість і самовладання 429; світова держава В.ц. див. ВАВІЛОНІЯ; сірійська цивілізація, злиття с.ц. з В.ц. 265, 266, 269, 417; контакти з с.ц. 334, 378; хеттська цивілізація, спорідненість В.ц. з х.ц. 384; шумерська цивілізація, спорідненість між В.ц. і ш.ц. 41, 87—88, 384
- Валент, імператор 329
- Валеріан (P. Licinius Valerianus), імператор 329
- Валтасар, цар Нововавілонської імперії 380
- Вандали 25, 150
- Варвари: асиміляція варварів цивілізаціями 126, 130, 131—132, 164; опір В. асиміляції 149—150; варварські імена, проблема В.і. 450, 451; виживання В. 155—156, 408; виклик В. від цивілізацій 149, 157—161; войовничість В. 338; В. як заручники та найманці 448—449; збройні ватаги як ознака розпаду 361; ліквідація В., проблема л.В. 408—409; поезія, створена В. 538; релігія В., релігії вищого порядку, навернення В. у р.в.п. 160 seqq., 414; розкольницькі секти в р.в.п. 401, 402, 407; створення нових пантеонів 402—403; 414; таблиця варварських збройних ватаг 544—545; чужоземне культурне забарвлення, вплив ч.к.з. на В. 413—415; див. також АНГЛІЯ; ГРЕЦІЯ, Стародавня; ПРОЛЕТАРІАТ, зовнішній; РИМСЬКА ІМПЕРІЯ; РИМСЬКА ДЕРЖАВА; СУСПІЛЬСТВА, примітивні; РУХ ПЛЕМЕН і під назвами інших цивілізацій
- Варяги 449
- Веди 33, 39
- Велика Мати 373, 384
- Великобританія: В. як поле історичного дослідження 14—16, 18—19; Договір про Унію (1707 р. по Р.Х.) 479; економічне становище та політика В. 285—287; 326, 433; Корона і Парламент, взаємини між К. і П. 490; релігійна політика В. 471, 472—473, 475, 479, 497; система освіти у В. 289—290; спорт, роль с. у В. 302; становище В. у 1938 р. по Р.Х. 318; технологічний консерватизм В. 326; див. також АНГЛІЯ; ШОТЛАНДІЯ; ІНДІЯ
- Венеція 147, 148, 310
- Вергілій (P. Virgilius Maro) 440, 441; В. про теорію циклів 252
- Веррес, Гай 364
- Вестготи 25, 400, 451
- Виклик-і-відгук: виклики, які не пробуджують відгуку 357, 529; внутрішні виклики 204 seqq.; дія В.-і-в., міфологічні ілюстрації до В.-і-в. 70 seqq., 108—109; невідомий фактор у В.-і-в. 71, 77—78; закон компенсації 147—148; закон прямо-зворотного зв'язку 152 seqq., 159—160; людське середовище, виклики від л.с. 87, 117 seqq.; в. гноблення 133—146, 157; в. зовнішнього тиску 120—133, 270—271; в. перенаселення 17, 184, 193—194; в. спустошення 156—157; в. ударів 117—120, 270—271; в. підкореного чужого населення 177—178; міграція 103 seqq.; заморська м. 152, 155, 157; надмірні виклики 147 seqq.; оптимальний ступінь суворості 147, 152, 153, 154, 160, 166, 192—193; послідовні виклики 16—17, 192 seqq., 204, 243, 304 seqq., 313, 318—319, 357, 529; природне середовище, виклики від п.с., в. безплідної землі 85, 88, 90, 91—92, 100, 104, 108, 152; в. високогір'я 85, 88, 155; в. лісу в зонах помірного клімату 88, 89, 148; в. кліматичних змін 76—77, 83—84; в. моря 85—89, 92—93, 102—103, 171; в. наступу посухи 79—80, 83, 85, 86, 172 seqq.; в. нової землі 108—117, 312;

- в. річкових заплав 80—82, 84, 108, 211; в. тропічних джунглів 84, 88; в. холоду 76—77, 80, 88, 89, 108, 148, 154, 171—172; розпад цивілізацій, активні й пасивні відгуки на р.ц. 418 seqq.; див. також АФІНИ; ВАРВАРИ; ХРИСТИАНСТВО; і під назвами інших цивілізацій
- Випадковість: Необхідність, взаємозв'язок між В. і Н. 432, 434—435; культ В. 419—420, 432
- Випромінювання культурного впливу 157—160, 163—164, 235, 265, 395 seqq.
- Відродження: каролінгське 125, 162; італійське 15, 19, 250, 309
- Відень, перша і друга облоги В. 127, 139, 208, 337, 518
- Відьмацтво 38
- Відхід-і-повернення 220 seqq.; В.-і-п. у рослинному царстві 223, 224; езотеричні аспекти В.-і-п. 299—300; міфологічні ілюстрації В.-і-п. 223 seqq.; перетворення у стосунку до В.-і-п. 427; розкол-і-регенерація у стосунку до В.-і-п. 363; див. також МЕНШИНИ, творчі; ОСОБИСТОСТІ, творчі; ХРИСТОС
- Відчуженість: В. як вияв розвитку 513; В. як пасивна реакція на розпад цивілізації 420; перетворення у стосунку до В. 426, 427, 513; природа В. 426, 509; прояви В. 423 seqq.; самоспростування В. 509—510; спасіння у стосунку до В. 522—523; див. також АРХАЇЗМ; БУДДИЗМ
- Візантія 100—101
- Війна: демократія та індустріалізм, вплив д. та і. на В. 280—282, 534; експансія цивілізацій і В. 358; пом'якшення жорстокості В. перед Промисловою революцією 280—282; релігійний фанатизм і В. 281—282; рух за заборону В. 282; тотальні В. 284; уявлення про В. у вісімнадцятому сторіччі 281—284, 534.
- Війни релігійні 388, 471, 534.
- Війни світові: (1672—1713 pp.) 240; (1792—1815 pp.) 119, 281; (1914—1918 pp.) 119, 282, 331, 534; (1939—1945 pp.) 168, 282, 331, 534
- Віктор-Еммануїл I, король Італії 344
- Вільсон, президент 533
- Вільна торгівля, система В.т. 285—286
- Вірджинія, становище В. до й після Громадянської війни 311—312
- Вовока 408
- Воган, Генрі, процитований на с. 489 «Волупса» 70, 73.
- Вольтер, Франсуа Марі Аруе де 297, 523
- Вортігерн, король Кенту 449
- Вуйс, битва під В. (507 р. по Р.Х.) 451
- Вулзі, кардинал Томас 432
- Габсбурзька монархія: австро-угорський Ausgleich 128; босняки, взаємини Г.м. з б. 407; Г.м. як світова держава 407; династичні шлюби Г.м. 283; занепад Г.м. 128—129; заснування Г.м. 127; Італія, взаємини Г.м. з І. 312; мови в Г.м. 454—455, 456, 457; надлам Г.м. 128, 129, 286; Оттоманська імперія, стосунки Г.м. з О.і. 127—129, 139, 208, 407, 518; див. також ВІДЕНЬ; ІТАЛІЯ
- Газетна тиранія 289—290
- Галли 63
- Гамалііл 372
- Гамбетта, Леон 297
- Ганді, Махатма 209, 299, 377, 393
- Гамількар, Барка 118
- Ганзейська Ліга 126, 237
- Ганнібал 95, 103, 118, 132, 149, 156
- Гарді, Томас 420
- Гаутама, Сіддхартха, Будда 33, 230, 298, 368, 523
- Гегель, Георг Вільгельм Фрідріх 391
- Гелпер Г. Р. 280
- Генріх II, король англійський 404
- Генріх III, імператор Салічної династії 344, 350
- Генріх IV, імператор Салічної династії 347, 350, 352
- Генріх IV, король Франції 479
- Генуя 309

- Гераклеїд Понтік 399
- Геродот 103, 305, 465; Г. про виховання перських хлопчиків 366; Г. про Візантію і Калхедон 100; Г. про Кіра й Артембара 95; Г. про лихо, яке довелося спізнати Греції 196; Г. про перські звичаї та манери 445; Г. про почит Ксеркса 366
- Героїчні Доби 15, 115
- Гете, Йоганн Вольфганг фон: «Фауст», сюжет «Ф». як ілюстрація дії виклику-і-відгуку 70 seqq.; цитати з «Ф.» 74, 536—537
- Гіббон, Едуард 260—261; цит. на с. 132 прим., 165, 282, 446
- Гіксоси: ворожеча, пробуджена до себе Г. 414; навала гіксосів зі Степу 40; Єгипет, вигнання Г. з Є. 271, 321, 354, 355, 414; завоювання Г. Є. 40, 43; панування Г. у Є. 178
- Гільдебранд (Гльдебрандо Альдобрандескі), див. ГРИГОРІЙ VII, папа римський
- Гіппократ 66
- Гіральд Камбрєнський 345
- Гітлер, Адольф 290, 435, 502
- Гноблення, соціальне 133—146
- Гоббс, Томас: «Левіафан» 214
- Гобіно, граф де, расові теорії Г. 63—64
- Гогенштауфенів династія 226—227, 347, 348, 352
- Голландія: Г. як об'єднання міст-держав 238; завоювання колоній 106; Іспанія, стосунки Г. з І. 238; фізична географія Г. 147, 148, 237
- Гопліти 327
- Горацій (Q. Horatius Flaccus): «Оди», процитовано на с. 467
- Готи 150, 451; див. також ОСТГОТИ; ВЕСТГОТИ
- Гракхи 156, 293, 422, 423, 490, 520—521
- Граціан (Flavius Gratianus Augustus), імператор 450
- Греко-турецькі війни: в Анатолії (1921—1922 рр. по Р.Х.) 129, 140; війна за незалежність (1821—1829 рр. по Р.Х.) 139
- Гренландія 152—153
- Греція, Стародавня: варвари, взаємини Г. з в. 398—400; вигнанці 369; депопуляція Г. 258; економічна революція в Г. 17, 100, 194, 291—292, 313, 357; завоювання колоній 17, 66, 100—101, 112—113, 116, 184, 189, 193—194, 206, 233—234, 251; *ιδιότης*, ставлення в Г. до них 300; Імперія Ахеменідів, взаємини Г. з І.А. 119—120, 156, 195—196, 206, 234, 270—271, 518; класова війна в Г. 368—369; малярія в Г. 257; міста-держави, виникнення м.-д. 116; найманці, роль, яку відіграли н. у житті м.-д. 449; неспроможність об'єднати м.-д. в одну політичну структуру у вселенському масштабі 293, 313—314, 357; обоження політичної структури м.-д. 313—314; політична організація м.-д. 116, 292; федерація м.-д. 293, 357, 530; див. також АФІНИ, КЕРКІРА, КОРІНФ, СПАРТА; односторонній розвиток (*βαρυστία*), ставлення в Г. до о.р. 301—303; сільське господарство, техніка с.г. 200; тиск перенаселення, відгук на виклик т.п. 17, 184, 193—194, 195, 206, 235; див. також ЕЛЛІНСЬКА ЦИВІЛІЗАЦІЯ
- Греція, сучасна: архаїзм у Г. 494—495; вестернізація Г. 139, 264; малярія в Г. 257; націоналістичні прагнення, їхня несумісність 139—140; Туреччина, протиставлення Г. і Т., хибні уявлення про Т. 140—141
- Грецька мова 191, 203, 456, 462, 463, 492, 494—495, 496
- Григорій I, Великий, папа римський 229, 251, 287, 401
- Григорій VI, папа римський 347, 351
- Григорій VII, папа римський: життєвий шлях Г. 344, 347, 350; застосування Г. військової сили 347, 349; імператор, взаємини Г. з і. 347, 349; реформи Г. 349—350; смерть Г. 347; суперечка про інвеститури 350—352
- Гріх: первородний Г., уявлення про п.Г. 435—436, 438—439; почуття Г.,

вияви п.Г. 438—442; п.Г. як активна реакція на розпад цивілізації 420, 438—439; прощення Г. 375—376

Грузинська мова 501

Гугеноти 388

Гунни 25, 32, 178

Гупт Імперія 32, 33

Гуркхи 450

Давид і Голіаф, легенда про Д. і Г. 326—327, 333—334, 438

Давньоєврейська мова 492, 495

Давньокитайська цивілізація: архаїзм, приклади а. 490—491; випадковість, культ в. 433; відчуття безпорадності в потоці життя 434; вселенська церква, див. БУДДИЗМ махаяни; гене-за Д.ц. 84; географічне розповсюдження Д.ц. 34, 112; геомантия і ритуал 483—484; далекосхідна цивілізація, дочірність д.-с. у стосунку до Д.ц. 34; доба лихоліття 33—34, 197, 261—262, 480—481, 490—491, 501, 531; експансія Д.ц. 197; занепад Д.ц. 261—262, 531; ідентифікація Д.ц. 33—34; кочовики, взаємини Д.ц. з к. 261—262; культура Д.ц., література 501; письменні люди, високі вимоги до п.л. 365; філософія 368, 433, 461; меншість, панівна 365, 451; міжцарів'я 33—34, 531; перемішування, приклади п. 451, 461; поділ на локальні держави 262; почуття єдності 480—481, 483—484; прабатьківщина Д.ц. 98; природне середовище 69, 84, 98; пролетаріат, внутрішній 261—262, 391; пролетаріат, зовнішній 261—262; релігія 261—262, 383—384, 483—484; розвиток Д.ц. 197; роззброєння, рух за р. 531; розпад Д.ц. 197, 461, 490—491, 531; світова держава 261—262; див. також ХАНЬ, ІМПЕРІЯ; ЦІНЬ, ІМПЕРІЯ; спад-пожвавлення-дальший занепад 531; спасителі з мечем 517; футуризм, приклади ф. 501; див. також КИТАЙ

Далекозахідна християнська цивілізація 161—162, 492; генеза Д.х.ц. 161; гіпотетична історія Д.х.ц. 19; досягнення Д.х.ц. 406; західна цивілізація, контакти між Д.х.ц. і з.ц. 129, 161—162, 404, 406; культура Д.х.ц. 161—162, 164; окремішність Д.х.ц. 161, 163; своєрідність Д.х.ц. 402; скандинави, наступ с. на Д.х.ц. 163; див. також ІРЛАНДІЯ; КЕЛЬТИ

Далекосхідна цивілізація, головний стовбур: виклики, відгуки на в. 271; генеза Д.ц. 33—34; географічні обшири Д.ц. 34; давньокитайська цивілізація, дочірність Дсх.ц. щодо дк.ц. 34; доба лихоліття 267, 355; егоцентричні ілюзії Д.ц. 48—49; закам'янілість Д.ц. 355; занепад Д.ц. 267, 355; західна цивілізація — злиття Д.ц. із з.ц. 265, 267; контакти між Д.ц. і з.ц. 271; меншість, панівна 447; перемішування, приклади п. 445—446; письменні люди, впливовість п.л. 321; пролетаріат, внутрішній 377; релігія 416; розпад Д.ц. 246, 355, 376; світова держава, див. МАНЬЧЖУРСЬКА ІМПЕРІЯ; МОНГОЛЬСЬКА ІМПЕРІЯ; стимул нової землі 112; див. також КИТАЙ

Далекосхідна цивілізація, японське відгалуження: архаїзм, приклади а. 497—498; доба лихоліття 268—269, 375, 416, 498; занепад Д.ц. 268—269; західна цивілізація, злиття Д.ц. із з.ц. 265, 498; контакти між Д.ц. і з.ц. 267, 268, 365—366; меншість, панівна 365—366; пересадження Д.ц. на новий (японський) ґрунт 112; підкорення варварів 375; пролетаріат, внутрішній 375; релігії 375, 497—498; розпад Д.ц. 246; світова держава Д.ц. 375; див. також ЯПОНІЯ; Сегунат Токугава; середовище, природне 89

Дангі, цар Шумеру й Аккаду 469

Даниїла Книга 484—485

Данте Аліґ'єрі 233

Даосизм 368, 434, 461

Делаварський пророк 408

- Делоський союз 293
 Деметрій, цар Бактрії 33
 Демократія 218, 240, 241, 279 seqq., 289—290
 Демократія з Абдери 434
 Демолен Е. 204
 Держави, національні: незалежність н.Д., вплив демократії та індустріалізму на н.н.Д. 283—287; обожнення н.Д. 295, 314, 349; становище н.Д. у вісімнадцятому сторіччі 283; тоталітарні н.Д. 348, 356—357
 Держави, світові: вдячність народів засновникам с.Д. 412; відновлення с.Д. 30, 33; занепад с.Д. 337; засновники й правителі с.Д. як претенденти в боги 481; як спасителі з мечем 516 seqq., 533; заснування с.Д. як наслідок військового розгрому всіх локальних держав однією з них 533; монотеїзм у стосунку до с.Д. 481, 484—485; пантеони у стосунку до с.Д. 481; перелік с.Д. 366—367; привиди с.Д. 28 прим., 29, 113, 125, 167, 315; прикметні ознаки с.Д. 481—482; таблиця на с. 540—541; с.Д. як витвір панівних меншостей 364, 366; с.Д. як наслідок потягу до духовної єдності 480; с.Д. як ознака розпаду цивілізацій 245—246, 260, 361; с.Д. як прикмета материнсько-дочірньої спорідненості 24; спад-пожвавлення-дальший занепад у історії с.Д. 548 seqq.; тривалість існування с.Д. 537—538; чужоземне або тубільне походження с.Д. 376, 412—413; див. також під назвами цивілізацій
 Детермінізм: економічний Д. 435; психічний Д. 435; теїстичний Д. 435—436; теорії Д. 247 seqq., 362, 367, 391, 434, 437, 438; фізичний Д. 434
 Джайнізм 21, 33, 35, 298, 355, 368, 382
 Джефферсон, Томас 303
 Джилберт, сер. В.С. 300
 Джонсон, доктор Семюел 295
 Дифузій теорія 51
 Диявол, сутичка Д. з Богом 73, 75
 Діва й дитя, міфи про Д. й д. 70—73
 Діккенс, Чарлз 300
 Дін-і-ілагі 477—478
 Дінка 81, 82
 Діоген 467
 Діоклетіан, імператор 530
 Діоніс 37, 38
 Дорійці 38, 185
 Друге Пришестя, уявлення про Д.П. 226—227
 Друзи 475—476
 Друкарство, винахід Д. 52
 Дунайська долина 69
 Душа, розкол у Д. 360, 418—514, 536; див. також АРХАЇЗМ; БЕЗПОРАДНИСТЬ У ПОТОЦІ ЖИТТЯ; ВІДЧУЖЕНІСТЬ; ГРІХ; ЄДНІСТЬ; МУЧЕНИЦТВО; НЕОБОВ'ЯЗКОВІСТЬ; ПЕРЕМІШУВАННЯ; ПЕРЕТВОРЕННЯ; РОЗСЛАБЛЕНІСТЬ; САМОВЛАДАННЯ; ФУТУРИЗМ
 Еволюція 52—53, 60, 201—202, 213, 253, 322—325
 Еврпід 332, 527; «Іпполіт» 70, 73
 Едінбург 129, 130
 Езотеризм 299—300
 Елагабал (Varius Avitus Bassianus) 476
 Елам, царство 336
 Еллінська цивілізація:
 архаїзм, приклади а. 490, 492, 495—497, 520—521;
 «аттістична доба» 308 прим.;
 «бабине літо» 190, 260, 364, 492;
 безпорадність у потоці життя, почуття б. у п.ж. 432—433, 440;
 виклики, кинуті Е.ц 17, 99—100, 184, 192—196, 207, 233—234, 270, 357;
 відчуженість, приклади в. 423—425, 509—510, 521—522;
 військова техніка 199—200, 327 seqq., 444;
 вселенська церква, див. ХРИСТИЯНСТВО;
 генеза Е.ц 88, 158, 160, 193, 361, 414;
 гріх, почуття г. 440—442;
 доба лихоліття 24—25, 34, 38, 260—261, 268, 359, 432, 514, 521, 533;
 егоцентричні ілюзії 50;

езотеризм, приклади е. 299—300;
експансія Е.ц. 17, 66, 100—101,
112—113, 184, 189, 193—194, 195—
197, 206, 251, 292, 314, 399;
елліністична доба 308 і прим.;
етос Е.ц. 99, 243;
египетська цивілізація, контакти між
Е.ц. і е.ц. 271, 415;
єдність, почуття е. 480, 483, 488;
закон, поняття з. 483;
заморська міграція, стимул з.м.
112—113;
занепад Е.ц. 196, 199, 207, 223, 257,
260—261, 293, 307—308, 313, 361,
399, 440, 453, 530;
західна цивілізація: вплив Е.ц. на з.ц.
442; дочірність з.ц. щодо Е.ц. 22—27,
159, 359;
індська цивілізація, вторгнення Е.ц.
на територію і.ц. 33, 35, 382—383,
416;
Космополіс, уявлення про К. 530;
культура Е.ц.: архітектура 100, 120,
258, 259; драма 115, 305, 332, 453,
526—527; література 166, 403, 460,
496; мистецтво 100, 186, 242—243,
453, 492; міфологія 460; музика 453;
філософія 188—189, 222—223, 247,
364—365, 368, 424—425, 426—427,
428—429, 434, 461, 464—467, 480,
509—511, 521—524, 530; ширення
к.Е.ц. 149, 163, 189—190, 229, 398—
399;
меншість, панівна 23—25, 50, 440;
варваризація п.м. 450—451; інтелек-
туальна винятковість п.м. 441; людсь-
кий склад п.м. 364, 423; пролетариза-
ція п.м. 446; смертна агонія п.м.
430—431; сприйнятливність п.м. 440—
441; творчі досягнення п.м. 359—360,
367; див. також нижче під рубрикою
«Пролетаріат»;
меншість, творча 359;
мінойська цивілізація в стосунку
до Е.ц. 35—39;
мови Е.ц. 456, 496;
наступне міжцарів'я 25, 110, 251;
необов'язковність, приклади н. 430;

Необхідність, догма про всемогут-
ність Н. 434;
нова земля, стимул н.з. 111;
параліч Е.ц. 355—356;
перемішування, приклади п. 444, 448,
450—451, 456, 460 seqq., 477;
перетворення, приклади п. 423—426;
поділ на локальні держави 24;
прабатьківщина 98;
православно-християнська цивіліза-
ція, дочірність п.-х. ц. щодо Е.ц. 27;
пролетаріат, внутрішній 23—25, 50,
368 seqq.; генеза в.п. 368—370; еле-
менти в.п. 134—135, 368 seqq., 416;
панівна меншість, розкол між в.п.
і п.м. 359; реакції в.п., насильницька
і смиренна 371; творчі досягнення
в.п. 159, 304, 381, 416, 431;
пролетаріат, зовнішній 23—25, 149,
415, 431, 450; буферні зони 398—
399; військові кордони проти з.п. 399;
панівна меншість, зникнення бар'єрів
між з.п. і п.м. 450; розкол між з.п.
і п.м. 260—261, 359; прорив з.п. крізь
кордони Е.ц. 159, 399, 441; смирення
як один з видів поведінки з.п. 400—
401; творчі досягнення з.п. 401—402;
релігії Е.ц. 158, 207, 417; вакханалії
135, 136; Випадковості культ 432—
433; змішування р. з ф. 462—463;
464—467; Ізиди культ 135, 207, 373,
384, 488; Кібели культ 135, 136, 373,
488; мистецтво у стосунках до р. 462;
мінойський вплив, проблема м.в. 36—
37; містерії 37, 38, 224, 226; мітраїзм
135, 207, 373, 381, 415, 417, 463, 488;
накидання р. згори 468 seqq.; обож-
нення Сонця 469; Олімпійський Пан-
теон 36, 38, 158, 402, 441, 460, 476,
483, 485; орфізм 38, 374, 440, 441—
442, 477; Серапіса культ 477;
цезарів обоження 373, 469; чужа
духовність 415—416;
розвиток Е.ц. 195—196, 200, 206—
207, 398;
розпад Е.ц. 23—25, 26, 159, 160, 196,
199, 202, 228, 245, 247, 255, 260,
399, 417, 422 seqq., 430—431, 434,

456, 461—463, 477, 490, 514, 530; розслабленість, приклади р. 428—429; самовладання, приклади с. 428—429; світова держава, див. РИМСЬКА ІМПЕРІЯ; середовище, природне 88, 94, 98—100; сирійська цивілізація: вторгнення Е.ц. у володіння с.ц. 29, 35, 132, 150—151, 262, 370, 377—378, 380, 382, 383, 416, 501; контакти с.ц. з Е.ц. 207; спад-пожвавлення-дальший занепад 529—531; спасителі: с.-архаїсти 520—521; спасителі-боги 526—527; спасителі з мечем 517—519; царі-філософи 522—524; спеціалізація 301—303; творча доба 196; футуризм, приклади ф. 425, 500, 503—504; хеттська цивілізація, злиття х.ц. з Е.ц. 374; часова протяжність Е.ц. 243; див. також ГРЕЦІЯ, стародавня; МАКЕДОНІЯ; РИМСЬКА ДЕРЖАВА; РИМСЬКА ІМПЕРІЯ

Енджел Норман 280

Епиктет із Гераполя 467, 480, 509

Епікур 429, 530

Есеї 429

Ескімоси: анімалізм Е. 187—188, 322; виклики, яким мусили давати раду Е. 148; використання тварин 187; втягнення Е. в орбіту західної цивілізації 265; Е. як загальмована цивілізація 171—172; пристосування Е. до природного середовища 171—172; техніка Е., обожнення т. 322

Ескіл 332

Етруски 113, 149, 159, 251

Ефіопія — див. АБІССІНІЯ

Ефірізація 202 seqq., 232—233, 325, 513

Ехнатон (Аменхотеп IV), фараон Єгипту 43, 45, 296, 477

Євреї: «Агудат Ізраїль» 372; асиміляційності 145, 146; ашкеназі 143—144; виживання Є. 103—104; головний убір, значущість г.у. 500; еллінізація Є. 500; емансиповані Є. 143, 144; єврейська апокаліптична література 372; єврейська діаспора 504; Є. в «ци-таделях» 146; Є. як гноблена меншина 301; Є. як релікт сирійської цивілізації 21, 35, 142, 355, 372, 381, 492; зелоти 422—423, 437, 507; квієтисти 507, 509; книжники 464; Маккавеї 150—151, 371—372, 422—423, 470, 500, 504—505; перси, ставлення Є. до п. 374; повстання Є. 371, 381, 422, 505; реакція Є. на гноблення 142—146; самообожнення Є. 306—307; Селевкідів монархія, взаємини Є. із м.с. 500; сефарди 143—145; сїоністи 145, 146, 372, 495; смирення і насильство як альтернативні способи поведінки Є. 372—373, 422, 423, 509; ставлення Є. до «язичників» 48; субота, роль суботи в житті Є. 302; фарисеї 372, 464, 508; футуризм Є. 500, 504 seqq., 512; див. також АНГЛІЯ; ІЗРАЇЛЬТЯНИ; ІСПАНІЯ; РИМСЬКА ІМПЕРІЯ; РОСІЯ; ЮДАЇЗМ; ЮДЕЇ

Єгипет: Айюбідів правління в Є. 180; династії, Вісімнадцята 321, 355; Двадцята 322; Дванадцята 43, 366; Дев'ятнадцята 321; Одинадцята 366; П'ята 42, 266; Четверта 42; Шоста 42, 266; Додинастична Доба 42; Мамелюків правління в Є. 180; Нове Царство 36, 320, 379, 444, 486; Об'єднане Царство Є. 43, 121, 343; освіта в Є. 320—321; Піраміди, значення П. 42, 44, 211, 318; політичне управління в Є. 42, 121; Птолемеїв правління 371, 477; Середнє Царство як єгипетська світова держава 355, 366; Стародавнє Царство 267; фараони, обожнення ф. 318, 320; французька мова, застосування ф.м. у Є. 458; див. також АССІРІЯ; ГІКСОСИ

Єгипетська цивілізація: вавилонська цивілізація, вторгнення в.ц. у володіння Є.ц. 377—378; варвари, наступ в. на Є.ц. 36, 40, 43, 121, 321—322, 343, 414, 486; виклики, яким Є.ц. мусила давати раду 211, 271; військова техніка Є.ц. 444; вселенські церкви Є.ц., недорозвиненість в.ц.Є.ц. 44—45; генеза Є.ц. 42, 68, 78—83; 354—355; гріх, почуття г. 439; доба лихоліття 354, 432, 439; експансія Є.ц. 41, 321—322; еллінська цивілізація, вторгнення є.ц. у володіння Є.ц. 271, 416; Є.ц. як мертвий організм 42, 44—45, 260 прим., 354—355; загибель Є.ц. 42, 121, 354; занепад Є.ц. 266, 271, 317—318, 320, 321—322, 354—355; zenit Є.ц. 42; інженерні досягнення Є.ц. 42; культура Є.ц., містечтво 42, 45, 243, 343; письменні люди, впливовість письменних людей 320—321; поезія 45; меншість, панівна 43, 44; міжцарів'я, незавершене 43, 271, 354—355; мілітаризм Є.ц. 321, 343; перемішування, почуття загального п. 444, 463—464; прикордонні області, роль, яку відіграли п.о. 121, 343; природне середовище 42, 66—67, 68, 80—82, 211; пролетаріат, внутрішній 43, 44; релігії — Амона-Ра культ 481, 485—488; Атона монотеїзм 45, 296, 477; бога Ра культ 42, 43—44, 463; жерці, влада ж. 321, 463—464; Ізиди культ 135, 373, 384; Озіріса культ 42 seqq., 384, 415, 463—464; синкретизм 463—464; розвиток Є.ц. 42, 211; розпад Є.ц. 43, 354—355; розповсюдження досягнень Є.ц., хибні погляди про р.д.Є.ц. 51; світова держава Є.ц. 43, 44—45, 355, 366; сирійська цивілізація, втягнення Є.ц. в орбіту с.ц. 265, 266; контакти між с.ц. і Є.ц. 103; хеттська цивілізація, взаємини Є.ц. з х.ц. 41; часова протяжність Є.ц. 42, 243; 354—355

Єгова, культ Є. 461, 484 seqq., 506—507

Єдиної імперії прихильники 284

Єдність, почуття Є.: вияви п.Є. 479—489; закон, поняття з. 481—484; людство, об'єднання л. 480—481; монотеїзм 481, 484—485; п.Є. як активна реакція на розпад цивілізації 420; релігійна терпимість і нетерпимість у стосунку до п.Є. 296—297; світові держави 480—482

Єзуїти 416, 484

Єлеазар, книжник 372, 422

Єрусалим, зруйнування Є. (70 р. по Р.Х.) 372

Жовта річка 84, 98

Заліза обробіток, техніка о.з. 202

Заратустра 31, 380; див. також ЗОРОАСТРИЗМ

Західна цивілізація:

андська цивілізація, втягнення а.ц. в орбіту З.ц. 45, 265, 266, 269—270;

араби, наступ а. на З.ц. 132—133, 166—167, 207—208;

архаїзм, приклади а. 489 seqq., 497, 520—521;

безпорадність у потоці життя, почуття б. у п.ж. 433—435, 437;

варвари: асиміляція або завоювання в. 404, 405; роль, яку зіграли в. 25—27, 414; тиск в. на З.ц. 125 seqq.;

виклики, яким З.ц. мусила давати раду 206, 210—211, 271, 534—535;

Випадковість, віра у В. 433;

військова техніка З.ц. 444;

втягнення у свою орбіту інших цивілізацій 264 seqq.;

генеза З.ц. 21—27, 88, 159, 161, 228, 251, 359, 442;

гіпотетичний альтернативний шлях розвитку З.ц. 341;

гріх, почуття г. 441—442;

далекозахідна християнська цивілізація, контакти з нею 129, 161—162, 404, 406;

далекосхідна цивілізація: втягнення д.ц. у орбіту З.ц. 265, 267; контакти між д.ц. і З.ц. 271; доба лихоліття, проблема д.л. 246, 533—534; егоцентричні ілюзії у світі З.ц. 48; езотеризм у З.ц. 299—300; економічне становище З.ц. і тенденції розвитку 284 seqq., 389; експансія З.ц.: заморська 15, 19, 133; у всьому світі 47—48, 65, 133, 208, 245, 265 seqq., 385, 404—405, 458—459; у Європі 126, 131, 197, 404; еллінська цивілізація: вплив е.ц. на З.ц. 442; дочірність З.ц. щодо е.ц. 22—27, 159, 359; єдність, почуття є. 482; закон, верховенство з. 482—484; занепад З.ц., проблема з. З.ц. 258—259, 361, 429, 533; індуїстська цивілізація: втягування і.ц. в орбіту З.ц. 265, 270; контакти між і.ц. і З.ц. 209, 299; іранська цивілізація, порівняння і.ц. із З.ц. 29; ісламська цивілізація, втягнення і.ц. в орбіту З.ц. 265, 270; комунізм, наступ к. 208—209; кордони З.ц. у різних планах і в різні часи 19—20; кочовики, взаємини З.ц. з к. 176, 265; культура З.ц. 258—259; архітектура 491—492; випромінювання к.З.ц. 163—165, 265; мистецтво 453—454; музика 453; природничі науки 442, 482; психологія 435, 442; філософія 368; культурні взаємини З.ц. з іншими суспільствами 20, 47—48; матеріальна техніка З.ц. 202, 210; мексиканська цивілізація, втягнення м.ц. в орбіту З.ц. 45, 265, 266, 270; меншини, творчі 218; меншість, панівна 394, 448, 451;

міста-держави: занепад м.-д. 456—457; м.-д. як недорозвинений космос 456—458; пристосування інституцій м.-д. до масштабів держави-королівства 235—237; розвиток м.-д. 126; місцева роз'єднаність 294—295; мови З.ц. 454—459, 492 seqq.; мучеництво, приклади м. 432; необов'язковість, приклади н. 431—432; Необхідність, віра у Н. 434—435, 437; одяг, стандартизація о. у світі З.ц. 499—500; освіта у світі З.ц. 289—290; перемішування, приклади п. 444, 447 seqq., 454—455, 456—459; перспективи З.ц. 246, 254, 282, 288, 314—315, 319—320, 356—357, 394—395, 442, 534—535; поділ світу З.ц. на локальні держави 24; пожвавлення-і-спад, симптоми п. і с. 533—534; православно-християнська цивілізація: втягування п.-х. ц. в орбіту З.ц. 264—266; контакти між п.-х. ц. і З.ц. 29, 111, 126, 131—132, 263, 266, 377; порівняння п.-х.ц. і З.ц. 317; прикордонні області З.ц. 125—133, 342; пролетаріат, внутрішній 385—395; елементи в.п. 385 seqq., 393; реакції в.п., насильницька або смиренна 389—391; пролетаріат, зовнішній 404—411; протяжність З.ц.: у просторі 19—21; у часі 21—23; релігійні підвалини З.ц. 287; релігії З.ц.: «Бог-математик» 482; вселенська церква, брак свідчень на користь існування в.ц. 392—393; застосування принципу cuius regio eius religio 470—471; застосування принципу religio regionis religio regis 479; релігійна дискри-

- мінація 144; секуляризм, посилення впливу секуляризму 471—472; терпимість і нетерпимість 297, 534;
- християнство, становище х. у світі З.ц. 392—393, 394—395, 442, 472—473;
- рівновага сил, дія р.с. 235—236;
- розвиток З.ц. 206, 361;
- розпад З.ц. і проблема р.З.ц. 361, 429, 533 seqq.;
- розслабленість і самовладання 429;
- руська (російська) православно-християнська цивілізація: втягування р.п.-х.ц. в орбіту З.ц. 265; контакти між р.п.-х.ц. і З.ц. 124—125, 144, 208—209, 241—242, 266, 267—268, 499—500;
- світова держава З.ц., проблема с.д. для З.ц. 533;
- середовище, природне 88, 93—94. 105—108, 148, 153—156, 237;
- сільськогосподарська революція 388—389;
- скандинави: асиміляція с. 404; контакти між с. і З.ц. 117, 130—132, 160, 161—166, 206, 207—208, 271, 406;
- спасителі: архаїсти 520—521; царі-філософи 523;
- спеціалізація у світі З.ц. 302;
- Старий Заповіт, вплив С.З. на З.ц. 49;
- схильність до механістичного світогляду З.ц. 243;
- турки, взаємини З.ц. з т. 127—129, 139, 141—142, 183, 207—208;
- футуризм, приклади ф. 499—502;
- японська далекосхідна цивілізація: втягнення я.д.ц. в орбіту З.ц. 265, 498; контакти між я.д.ц. і З.ц. 267, 268, 365—366;
- Зевс, Критський 37,38
- Зенон з Кітіона 34, 434, 530
- Зороастризм 150, 226, 380—381, 417, 461—462, 464, 485, 488—489
- Зоровавель 504—505
- Зрошувальні системи, занедбання З.с. 254 seqq.
- Ібн Халідун 178, 221
- Ігнатій Антиохський 431
- Іеясу, сегун 268, 365
- Ізиди культ 135, 207, 373, 384, 488
- Ізраїльтяни: вивезення І. у полон 42, 378, 379, 422, 439, 461, 504; вихід І. з полону 96, 108—109; духовне розуміння І. 103—104; І. в Гілеаді 101; первісна релігія І. 378; Пророки 378, 439, 461, 505, 507—508; спроба встановити гегемонію над сирійським світом 262—263; філістимляни, стосунки І. з ф. 102—104
- Іконоборство 475, 502—503
- Індивіди: взаємини між І. 215; стосунки між І. і суспільствами, до яких І. належать 212 seqq.
- Індивіди, творчі 215 seqq.; відхід-і-повернення т.І. 220—233, 299—300; діяльність т.І. 515; застосування мімесису т.І. 515; розподіл праці у стосунку до т.І. 299—301; соціальні конфлікти, розпалювані т.І. 216—217; стосунки т.І. з цивілізаціями, які розвиваються 515; з цивілізаціями, які увійшли в процес розпаду 515 seqq.; т.І. як спасителі 515—535
- Індіанці, американські: асиміляція з І. їхніх супротивників 451—452; винищення І. 385; релігія І. 407—408; смиренна реакція І. 407—408; ставлення до І. англійських поселенців 404
- Індія: аріїв вторгнення 298; Британська Індія: Б.І. як відновлена світова держава індуїстського суспільства 246, 263, 376, 405, 413, 532; військова організація Б.І. 450; експансія Б.І. 406; зовнішній пролетаріат Б.І. 405—406; вестернізація І. 209, 299; вторгнення тюрків 269; інтелігенція в І., становище і. в І. 387; кастова система в І. 136, 298—299; північно-західний кордон 405—406, 408—409
- Індоевропейські мови 39—40, 63—64, 191—192, 203
- Індська цивілізація: архаїзм у світі І.ц. 496—497; відчуженість, приклади в.

- 509; генеза І.ц. 39, 40, 414; географічні кордони І.ц. 33, 109—110; доба лихоліття 33, 230; експансія І.ц. 109; еллінська цивілізація, вторгнення е.ц. у володіння І.ц. 33, 35, 382—383, 416; єдність, почуття е. 482—483; закон, поняття закону у світі І.ц. 483; занепад І.ц. 256—257; ідентифікація І.ц. 33; індуїстська цивілізація, дочірність індуїстської ц. щодо індської ц. 33; культура І.ц.: література 496—497; мистецтво 453—454; філософія 368, 382—383; меншість, панівна 368, 382; мови І.ц. 496—497; наступне міжцарів'я 32; нова земля, стимул н.з. 109—110; переміщення, приклади п. 462, 463; пролетаріат, внутрішній 382, 383; релігійні нахили І.ц. 243, 298; релігія І.ц. 39, 382—383, 417, 429, 435, 436, 439, 462, 463, 475, 482—483, 488—489; релікти І.ц. 35; див. також БУДДИЗМ; ДЖАЙНІЗМ; розпад І.ц. 382—383, 426, 429, 488, 496; розвиток І.ц. 33; розслабленість і самовладання у світі І.ц. 429; світова держава І.ц. див. ГУПТ ІМПЕРІЯ; МАУР'ІВ ІМПЕРІЯ; середовище, природне 88, 90—91; спасителі під машкарою царів-філософів у світі І.ц. 523—524
- Інду долина 382
- Інду долини культура 40, 68, 88 і прим., 298
- Індуїзм: браміні, влада б. 298, 464; буддизм, стосунки між б. і І. 368, 463; відсутність в І. претензій на винятковість 489; вчення про карму 435—436; І. як індська вселенська церква 32, 299, 383; тубільна духовність І. 417
- Індуїстська цивілізація: араби, наступ а. на І.ц. 271; варвари, наступ в. на І.ц. 405; генеза І.ц. 32—33; географічні кордони І.ц. 33; доба лихоліття 269, 405, 532; занепад І.ц. 269; західна цивілізація: втягування І.ц. у орбіту з.ц. 265, 269; контакти між І.ц. і з.ц. 209, 299; індська цивілізація, дочірність індуїстської ц. щодо індської ц. 33; кочовики, взаємини І.ц. з к. 269; нова земля, стимул н.з. 109—110; пролетаріат, внутрішній 377, 406; релігійні нахили у світі І.ц. 243—244; релігія І.ц. 109—110, 298—299, 377, 475, 477—478; розпад І.ц. 245, 376, 405, 532; світові держави І.ц., чужоземне походження с.д.І.ц. 376; див. також ІНДІЯ: Британська; МОГОЛІВ ІМПЕРІЯ; спад-пожвавлення-дальший занепад 532; спасителі з мечем 519; філософія І.ц. 368
- Індустріальна система 14, 15, 16, 218, 241; 265; 279 seqq., 288, 302
- Інків Імперія: завоювання І.І. іспанцями 45, 269—270, 374, 405; І.І. як світова держава андської цивілізації 45, 366; правлячий клас І.І., нахил до благородства у п.к.І.І. 366
- Інокентій III, папа римський 352
- Інокентій IV, папа римський 347, 349
- Інституції: видозміна І. 277 seqq.; виникнення однакових І. в різний час і в різних місцях 52—53; нові й старі І., дисгармонія між н.І. і с.І. 277 seqq.; обоження І. 313—322
- Інтелігенція 385 seqq.
- Інь і Ян 62, 72—73, 75, 77, 87, 513—514, 537
- Іоанн Скот Еріугена 162
- Іпсіланти, князь 140
- Ірак, зрошувальна система І. 256
- Іраклій, імператор 151
- Іранська цивілізація: арабська цивілізація, диференціація між І.ц. і а.ц. 28; втягнення а.ц. в орбіту І.ц. 29; братовбивчі конфлікти 340; гіпотетичний альтернативний розвиток І.ц. 341; західна цивілізація, порівняння І.ц. із з.ц. 29; ідентифікація І.ц. 28; мова І.ц. 29; нова земля, стимул н.з. 110; прабатьківщина І.ц. 28, 32; прикордонні області, роль п.о. 121—123; сірійська цивілізація, дочірність І.ц. щодо с.ц. 31—32, 151
- Ірландія: архаїзм у І. 493; скандинави, вторгнення с. 162; див. також АНГ-

- ЛІЯ; ДАЛЕКОЗАХІДНА ХРИСТИ-
ЯНСЬКА ЦИВІЛІЗАЦІЯ; КЕЛЬТИ
- Ірландська мова 492, 493
- Ірод Великий 505, 508
- Іслам: Бог, уявлення про Б. у І. 486—
487; віра в неухильність присуду долі
в І. 437; вплив несторіанства на І.
32; генеза І. 32, 230—231, 402; іконо-
борство в І. 502; І. як лялечка,
з якої вилупилися арабська та іран-
ська цивілізації 151; І. як сирійська
вселенська церква 28, 31—32, 151,
381, 473, 474; І. як успішна реакція
проти еллінського вторгнення 150—
151, 381; Кісмет 436, 438; політичний
характер І. 473—475; релігійна тер-
пимість І. 145, 297; розкол між сунні-
тами та шіїтами 28; розповсюджен-
ня І. 340; 473—474; сирійська ду-
ховність І. 32; тубільна духов-
ність І. 417; хіджа 473; християн-
ство, наступ І. на х. 166—167;
християнські елементи в І. 474;
юдаїзм у стосунку до І. 32, 486—487;
див. також АБІССІНІЯ; ШІІЗМ
- Ісламська цивілізація: генеза І.ц. 28;
західна цивілізація, втягування І.ц.
у з.ц. 265, 270; світова держава І.ц.,
проблема с.д. І.ц. 246, 270
- Ісландія: колонізація І. 116; навернення
І. в християнство 165—166; сканди-
навська культура, zenit с.к. в І. 115,
152—153, 164—166
- Іспанія: автократичний режим у І. 291;
Голландія, взаємини І. з Г. 238; євреї,
ставлення в І. до є. 145; заморська
експансія І. 166, 270; І. як прикор-
донна область західного світу 133
- Історики, західні, хибні уявлення з.І.
47 seqq.
- Історія: белетристики елементи в І. 55,
56, 215; дослідження самодостатніх
полів 14—24, 46—47; наукові елемен-
ти в І. 55—56; періодизація західної
І. 49—50; факти, з'ясування та опис
ф. 55—56, 57
- Італійська мова 456—457, 459
- Італія: відхід-і-повернення І. 234—237;
Габсбурзька монархія, взаємини І. з
Г.м. 310; деморалізація І. по війні
з Ганнібалом 250—251; Ефіопія,
взаємини І. з Е. 168; заальпійські
держави, взаємини І. із з.д. 231, 234,
308—309; інтелектуальний пролета-
ріат у І. 388; І. як поле битви євро-
пейських армій 231; І. як школа для
західного суспільства 15, 234—235,
240, 290—291, 308; колонізація І.
112—113, 194, 251, 399; культу-
ра І. 308—309; малярія в І. 257, 258;
міста-держави в І. 18; занепад
м.-д. 309—310; інституції м.-д., прис-
тосування і. м.-д. до масштабів дер-
жави-королівства 290—291; мови
м.-д. 456—457; папський престол,
взаємини м.-д. із п.п. 345; самообо-
ження м.-д. 308—311; спроби до
об'єднання м.-д. 238; Наполеонівська
імперія, приєднання І. до Н.і. 309;
об'єднання І. 285, 309, 310; расовий
склад населення І. 250; Рисорджи-
менто 250, 309, 311; спустошен-
ня І. 156—157, 200—201, 229, 257—
258; 369—370; торгівля в І. 309; фа-
шизм у І. 387—388, 392, 410, 490;
французів вторгнення в І. 231, 234
- Іштар, культ 384
- Йена, битва під Й. 331
- Йов, легенда про Й. як ілюстрація до
дії закону «виклик-і-відгук» 70, 72,
74
- Йордану долина 68
- Йорк 130
- Йоханан бен Закаї, рабин 423, 507
- Кавур, граф Камілло Бенсо ді 310
- Казанські татари 141
- Каїн і Абель, легенда про К. і А. 75,
124 прим., 174, 177
- Калмики 340
- Калхедон 100—101
- Кальвінізм 436—437, 438
- Камбоджа 69

- Кампанья: К. Капуїська 95; К. Римська 94
- Канада, французькі поселенці в К. 284
- Канни, битва під К. 328
- Капуя 94—95
- Каракалла (M. Aurelius Antoninus), імператор 446
- Карамани 121, 122, 123
- Кара-Мустафа, візир Оттоманської Порту 518
- Каркар, битва під К. (853 р. до Р.Х.) 334
- Карл Великий: досягнення К.В. 125; завоювальницькі походи К.В. 125, 126, 131, 163, 339, 404; К.В. як імператор Священної Римської імперії 21; милітаризм К.В. 339; невдала спроба К.В. оживити привид Римської Імперії 316; див. також **КАРОЛІНГІВ ІМПЕРІЯ**
- Карма 435—436, 439, 482
- Кароліна, Північна і Південна 311—312
- Каролінгів Імперія: експансія І.К. 125; ефемерна природа І.К. 163; занепад І.К. 337; І.К. як привид Римської імперії 113, 125; Меровінгів Імперія у стосунку до І.К. 25; поділ І.К. на менші держави 21; див. також **КАРЛ ВЕЛИКИЙ**
- Карри, битва під К. (53 р. до Р.Х.) 200, 329
- Карфаген 103, 112, 118, 132, 207
- Карчеміш, битва під К. (605 р. до Р.Х.) 336
- Касити 41, 460
- Кастілія, заморська експансія К. 133
- Кастова система 136, 187 seqq., 298—299, 320—321
- Катафракта 200, 329
- Катіліна (Lucius Sergius Catilina) 371
- Католицька церква: вселенські собори К.ц. 295; далекозахідне християнство, змагання К.ц. з д.х. 161—162; еллінізм у стосунку до К.ц. 381, 416, 463, 465, 512; мучеництво та необов'язковість, приклади м. та н. 430—431; розкол К.ц. на римо-католицьку і православну 27; див. також **РИМО-КАТОЛИЦЬКА ЦЕРКВА**
- Катон Молодший (M. Porcius Cato Uticensis) 424
- Квакери 390—391
- Кейчу 498
- Кельти 129—131, 149—150, 159—160, 161—162; див. також **ДАЛЕКО-ЗАХІДНА ХРИСТИЯНСЬКА ЦИВІЛІЗАЦІЯ**
- Керкіра 261, 292, 368
- Київське скандинавське князівство 269
- Кипріан, святий (Thascius Caecilius Surlianus) 247—248
- Китай: Великий Китайський мур 517; вестернізація, реакція проти в. 271; династії, Маньчжурська 416; Мін 271, 355, 416; Тан 267, 329, 355; Хань 197, 365, 366, 531; Цзінь 531; Ці 531; Цінь 197, 366; Чу 531; мови в К. 459; суперечок між державами період 262; Тайпінське повстання 377
- Китайців міграція 157
- Кібели культ 373, 415, 429, 488
- Кінгслі, Чарлз 97
- Кір II, Ахеменід, Великий 42, 95, 507, 511, 517
- Кір Молодший, Ахеменід 333, 370
- Клавдіан з Александрії, процитований на с. 413
- Клайв, Роберт 410
- Клеарх, спартіат 370
- Клеомен I, цар Спарты 233
- Клеомен III, цар Спарты 423
- Клеон з Афин 303—304
- Клісфен Алкмеонід 500
- Кносс, зруйнування К. 449
- Кобден, Річард 286—287
- Козаки 123—124, 340
- Колесо, метафора К. 253
- Колумбан, святий 114, 162
- Комахи, суспільні 188, 213
- Коммод, Л. Аврелій, імператор 430, 446
- Комунізм 208—209; марксистський К. 435; апокаліптичний характер м.К. 362; воявоначість м.К. 362; елементи християнства та юдаїзму в м.К. 391—392; м.К. і приватна власність 288; м.К. як релігія 391—392; напе-

- редвизначеність у стосунку до доктрини м.К. 437—438; насильницькі дії м.К. 391; націоналізм у стосунку до К. 391—392; див. також ЗАХІДНА ЦИВІЛІЗАЦІЯ; СОЮЗ РАДЯНСЬКИХ СОЦІАЛІСТИЧНИХ РЕСПУБЛІК
- Константин I, Великий (Flavius Valerius Aurelius Constantinus), імператор 474, 479
- Константин V, імператор 475
- Константинополь, облога К. 168, 263, 315
- Констанца, Собор у К. (1414—1418 рр. по Р.Х.) 295
- Констанцій I Хлор (Flavius Valerius Constancius), імператор 469
- Конфуціанство 368, 461, 491, 498
- Конфуцій 34, 262, 531
- Копайські болота 257
- Кордони, відсутність К. на етапі розвитку цивілізації 395; див. також ПРОЛЕТАРИАТ, зовнішній, РИМСЬКА ІМПЕРІЯ
- Корінф 17, 112, 292
- Корінфський союз 357
- Кочовики: анімалізм К. 187—188, 328; використання тварин 173—174, 177—178, 179, 187; винищення К. 176—177; виплески кочових орд зі Степу 28, 172—173, 175—176; загальмована цивілізація К. 170, 172 seq., 198, 245, 265, 322; західна цивілізація у стосунку до К. 176—177, 265; імперії, засновані К., тривалість існування таких і. 178—179; кочовий спосіб життя і заморські «степи» 67—68; К. як пастухи людських отар 158, 177—179, 187; осілі суспільства, взаємини К. з о.с. 75, 123—124, 158—159, 174 seq., 340, 341; походування К. 79—80; релігія К. 340, 414—415; середовище, природне 67—68, 79, 172—173, 178; технічні засоби К., обожнення т.з. у кочових суспільствах 322, див. також АВАРИ; АРАБИ; АРАМЕЙЦІ; БЕРБЕРИ; ГІКСОСИ; МАДЯРИ; МАНЬЧЖУРИ; МОНГОЛИ; НУБІЙЦІ;
- ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТІЯНСЬКА ЦИВІЛІЗАЦІЯ, російське (руське) відгалуження; САРМАТИ; СКІФИ; ТЮРКИ; ХАЛДЕЇ; ЮДЕЇ
- Крез 399
- Кресі, битва під К. 331
- Кріт 35, 85—86, 111—112
- Ксенофонт 333
- Ксеркс 518—519
- Кушанська імперія 34
- Лангобарди 250, 251, 339
- Лаоци 34, 368
- Ларевельєр-Лепо, член Директорії 478
- Латинська мова 456
- Лев III, Ісаврієць, імператор 29, 167, 316—317, 475
- Левантійці 141—142
- Левктри, битва під Л. (371 р. до Р.Х.) 337
- Ленін (Володимир Ілліч Ульянов) 208
- Лихоліття доба 24—25; див. також під назвами цивілізацій
- Лібералізм 437
- Лівійці 414
- Ліворно 309
- Ліга націй 282
- Лідія 398—399
- Лікурґ, міфічний творець законів у Спарті 526
- Лінкольн, Авраам 280
- Лісімах, македонський воєначальник 337
- Лондон, велика пожежа в Л. 120 прим.
- Лотар I, король династії Каролінґів 21—22
- Лотарінґія 22
- Лугальзаґгісі, цар Урука й Умма 261, 531
- Луїзіана 106—107, 108
- Лукрецій 247, 297, 298
- Людина: давність людського роду 53—54, 62; еволюція Л. 60, 201—202, 213, 253; людські інституції 57—58; ментальні процеси, схожість ментальних процесів, повсюди 52—53; примітивна Л., живі представники п.Л. 96; ставлення Л. до життя 247—249; спокута Л. 70, 72, 75; суспільна природа Л. 212—213

- Людовік XIV, король Франції 281
 Лютер, Мартін 375—376
 Льодовиковий період 76, 78—79
- Мадяри 128, 271
- Майя Імперія, перша І.М. як світова держава майянського суспільства 366
- Майянська цивілізація: генеза М.ц. 84—85; загибель М.ц. 45, 90; культура М.ц. 45; обробіток металів, незнання техніки о.м. у світі М.ц. 199; пам'ятки М.ц. 90; пролетаріат, внутрішній 374; релігія М.ц. 45, 429; розпад М.ц. 429; розслабленість і самовладання у світі М.ц. 429; середовище, природне 69, 84—85, 90; юкатанська і мексиканська цивілізації у стосунку до М.ц. 45
- Македонське царство: Афіни, взаємини М.ц. з А. 199, 234; братовбивчі війни між наступниками Александра 337; військова техніка македонців 199, 328; Рим, сутичка М.ц. з Р. 118—119, 200, 328; див. також АЛЕКСАНДР ВЕЛИКИЙ
- Макіавеллі, Нікколо: цитата з «Владаря» 524; відхід-і-повернення М. 231—233
- Маколей, лорд, цит. на с. 355—356
- Малайська мова 191
- Мамелюки 29, 180, 184, 330—331
- Манін, Даніель 310
- Мансура, битва під М. (1250 р. по Р.Х.) 330
- Манчестерська школа 286—287
- Маньчжурі: китайців ставлення до М. 414; пролетаризація М. 447
- Маньчжурська Імперія 246, 340—341, 376, 445
- Маорі 405
- Маратхи 519
- Марій, Гай 371
- Марк Аврелій Антонін, імператор 364, 430, 434, 523, 525, 530; цитата з «Медитацій» на с. 427
- Марк Антоній (Marcus Antonius) 430
- Маркс, Карл 208—209, 362, 391, 435
- Марло, Крістофер, цитата з «Тамерлана Великого» на с. 342
- Маррани 145
- Маршалл, Джон 312
- Махмуд Газнійський, султан 40
- Махмуд II, султан турецький 184
- Машинерія, посилення влади над середовищем за допомогою М. 275—276
- Маур'ів Імперія 33, 35, 110, 366, 523—524; див. також АШОКА
- Мексиканська цивілізація: генеза М.ц. 88; доба лихоліття 270; занепад М.ц. 270; західна цивілізація, втягнення М.ц. в орбіту з.ц. 45, 265, 266, 270; майянська цивілізація, дочірність М.ц. щодо майянської 45; обробіток металів 199; середовище, природне 88; юкатанська цивілізація, злиття ю.ц. з М.ц. 45
- Мелос 261
- Меноніти 390
- Меншини, гноблені 137 seqq., 301
- Меншості, панівні: варваризація п.М. 443—444, 447—452, 466; вульгаризація п.М. 444—448; деградація п.М. у світових державах, побудованих чужими руками 412; людський склад п.М., типи п.М. 364—366, 423, 444—446; примусове накидання філософії або релігії п.М. 468 seqq.; пролетаризація п.М. 376—377, 428, 443—444, 462; роль п.М. у генезі цивілізації 25, 61, 87; роль п.М. у цивілізаціях, які увійшли в процес розпаду 363—368; сприйнятливість п.М. 443—444; статична природа п.М. 61; творчі досягнення п.М. 364, 366—367, 535; чужа або тубільна духовність п.М. 412—414
- Меншості, творчі: більшості в стосунку до т.М. 218, 274, 276, 359, 396; народження т.М. у панівні М. 247, 306, 313, 359, 396, 515; відхід-і-повернення т.М. 233—242; примітивні народи в стосунку до т.М. 396—397
- Мередіт, Джордж: «Могила кохання», цитата на с. 273

- Меркантилізм 286
- Меровінгів Імперія 25, 125
- Мерсія, королівство М. 130—131, 342
- Мессенія 184—185
- Метью Арнольд 301
- Мехмед II, Завойовник, турецький султан 118, 263, 518
- Мехмед Алі, єгипетський паша 180, 184, 331
- Мистецтво: архаїзм у М. 491—492; варваризація і вульгаризація в М. 452—454; відносність М. 242—243; зміна стилю в М. у часи занепаду цивілізацій 258—259; футуризм у М. 502
- Мідійці 336, 337, 380, 444
- Мікени 342
- Мікрокосм і макрокосм 194, 205, 206, 216—217, 420, 426, 513
- Мілан 310
- Мілітаризм: як причина занепаду цивілізацій 195; самогубча потенція М. 332—343
- Мілтон, Джон 456
- Мімесис: відмова від М. у середовищі панівної меншості 363, 421; відхід від М. в середовищі пролетаріату 246—247; замітники М. 419, 430; механічність М. 272—277; М., спрямований на старійшин племені 421; М. у суспільствах, які увійшли в процес розпаду 396—397; М. як суспільна муштра 274, 360, 524; небезпеки, пов'язані із застосуванням М. 360; революція в стосунку до М. 278; суспільні спотворення в стосунку до М. 278—279; тиск цивілізації на М. 303—304; функції М. у примітивних суспільствах і в цивілізаціях 60, 219—220, 275—276; див. також **НЕБОВ'ЯЗКОВІСТЬ**; **РЕВОЛЮЦІЇ**
- Мінойська цивілізація: археологічні свідчення на користь існування М.ц. 35—36, 85—86; вселенська церква М.ц., сліди в.ц. у М.ц. 374; генеза М.ц. 85—87, 88; географічні кордони М.ц. 111; експансія М.ц. 36, 158, 196; еллінська цивілізація у стосунку до М.ц. 35—39; ідентифікація М.ц. 35—39; культура М.ц., випромінювання к.М.ц. 158, 159, 196; мистецтво М.ц. 196, 243, 452; наступне міжцарів'я 36, 38, 39, 361; перемішування, приклади п. у світі М.ц. 449, 452; прикордонні області 342; пролетаріат, внутрішній 374; пролетаріат, зовнішній 88, 158, 402, 449; расовий склад людей, які створили М.ц. 85—87; релігія М.ц. 36—38, 527; розпад М.ц. 35—36, 38, 193, 196, 452; світова держава М.ц. див. **МІНОСА ТАЛАСОКРАТІЯ**; середовище, природне 69, 88; сірійська цивілізація в стосунку до М.ц. 39, 101—102
- Міноса таласократія: загибель т.М. 450, 452; т.М. як світова держава мінойського суспільства 35, 158, 196, 366
- Міста-держави див. **ГОЛЛАНДІЯ**; **ГРЕЦІЯ СТАРОДАВНЯ**; **ЗАХІДНА ЦИВІЛІЗАЦІЯ**; **РИМСЬКА ДЕРЖАВА**; **ШВЕЙЦАРІЯ**
- Містицизм 216 seqq.
- Мітраїзм 135, 207, 373, 381, 415, 417, 463, 488
- Мітрідат, цар Понту 371
- Міфологія, збіг факту і фантазії в М. 55; див. також **ВИКЛИК-І-ВІДГУК**; **ВІДХІД-І-ПОВЕРНЕННЯ**
- Мова: архаїзм у М. 492—497; загальна М. (lingue franche) 454—459; розвиток М. 203; розповсюдження М. 191—192
- Могач, битва під М. (1526 р. по Р.Х.) 127
- Моголів Імперія: географічні кордони І.М. 405; держави-наступниці 405; занепад І.М. 519—520; заснування І.М. 40, 532; І.М. як індуїстська світова держава 246, 263, 366, 376, 405, 532; індуїзм у стосунку до І.М. 519—520; крах І.М. 532; мілітаризм І.М. 519; чужоземна природа І.М. 376
- Мойсей 221, 225—226, 378—379
- Монастирські ордени 228—229
- Монголи: буддизм, навернення М. до буддизму 340; виплески монголь-

- ських орд зі Степу 28, 175—176; військове спорядження М. 330; Золота Орда 123; китайців ставлення до М. 414; Китай, вигнання М. з К. 267, 271, 414; мамелюки, сутичка М. з мамелюками 180; несторіанського християнства вплив на М. 414; Русь, вторгнення М. на Р. 269; сирійський світ, вторгнення М. у с.с. 256; Японія у стосунку до М. 269; див. також АББАСИДІВ ХАЛІФАТ
- Монгольська імперія 178, 246, 267, 355, 366—367, 376, 414
- Монофізитське християнство 21, 35, 142—143, 150, 151, 167, 355, 381, 475
- Мор, святий Томас 432
- Морріс, Вільям 194
- Московська імперія 245—246, 269, 341, 365, 366
- Муавія, халіф 474
- Мурсіл I, цар хеттів 41
- Муссоліні, Беніто 410
- Мухаммед, пророк 32, 230, 402, 473
- Мухаммед Ахмад, Магді 331
- Мучеництво: вияви М. 430—431; М. як активний замітник мімезису в суспільствах, які увійшли в процес розпаду 419, 430
- Набонід, цар Вавилону 380
- Набопаласар, цар Вавилону 336
- Навуходоносор II, цар Вавилону 31, 42, 336, 366, 378, 380, 422, 504
- Надір, король Афганістану 409
- Нанак 299
- Нантський едикт 471
- Наполеон I, імператор 281, 283—284, 458, 478
- Нарамсін, аккадський воєначальник 531
- Нармер, фараон Єгипту 343
- Націоналізм: демократія та індустріалізм у стосунку до Н. 284 seqq.; економічний Н. 284
- Необов'язковість: Н. як пасивний замітник для мімезису в суспільствах, які увійшли в процес розпаду 419, 430; прояви Н. 430—432
- Необхідність: Випадковість у стосунку до Н. 432, 434—435; культ Н. 419—420; 432, 434—435
- Неоліт 197, 198
- Нерон (L. Domitius Ahenobarbus), імператор 446
- Несторіанське християнство 21, 32, 35, 150, 151, 355, 381, 414
- Нілу пониззя, перетворення п.Н. на Єгипет 80—82
- Німеччина: автократичні тенденції в Н. 291; військова потуга Н. 331; економічне становище та політика Н. 285; інтелектуальний пролетаріат у Н. 387—388; націонал-соціалізм у Н. 119 і прим., 387—388, 392, 410, 491, 502, 520; папський престол, взаємини Н. з п.п. 348; реакція Н. на воєнну поразку в 1918 р. 119; релігійна політика Н. 471; див. також ПРУССІЯ
- Ніневія, зруйнування Н. (612 р. до Р.Х.) 336, 337
- Нірвана, уявлення про Н. 382 прим., 426, 427, 514
- Но, озеро 81
- Нобунага 268
- Нова Англія: покинуті села в Н.А. 93—94; фізична географія Н.А. 105—108, 153; штати Н.А., різниця між ш.Н.А. 153—154
- Норвегія, архаїзм у Н. 492—493
- Норвезька мова 492—493
- Нортумбрія 129, 130, 162
- Нубійці 121
- Ньюфаундленд 154
- Ньясаленд 96
- Обожнення ідолів: визначення явища О.і 306, 432; детермінізм у стосунку до О.і 436
- Одіссей: зваблювання О. 96; повернення О. 536
- Однобічність 299—303
- Озіріса культ 42 seqq., 384, 415, 463—464
- Олексій I Комнін, імператор 532
- Олстер 155—156

Омар I, халіф 151, 501—502
Омдурман, битва під О. (1898 р. по Р.Х.)
331
Омейядів халіфат 29, 474, 501—502
Орфей, міф про О. 528
Орфізм 38, 374, 440, 441—442, 477
Освіта, вплив демократії на О. 289—
290
Оски 399, 449
Осман, син Ертогула 122, 180
Особистості, надлюдські, сутичка між
н.О. 70 seqq.
Остготи 25
Оттоманська імперія: босняки, взаєми-
ни О.і. з босняками 407; вестерніза-
ція О.і. 449, 492; військова техні-
ка О.і. 337, 444; Габсбурзька монар-
хія, взаємини Г.м. з О.і. 127—129,
139, 208, 407, 518; експансія О.і. 118,
122—123, 127—128, 536; зане-
пад О.і. 127—128, 139, 183; засну-
вання О.і. 121—122, 129, 532; міліта-
ризм О.і. 518; мови в О.і. 455; над-
лам О.і. 263, 449; О.і. як загальмова-
на цивілізація 177 seqq.; О.і. як
світова держава православного хри-
стіянства 138, 179, 245, 263, 365, 366,
376, 377, 413, 531—532; пожвавлен-
ня-і-спад в О.і. 532; православно-хри-
стіянське населення, взаємини О.і. зі
своїм п.-х. н. 138—141; 187—188,
386, 413—414, 518—519, 532; пра-
вославно-християнський світ, взає-
мини п.-х.с. з О.і. 180, 183; релігійна
дискримінація в О.і. 138—142; Росія,
взаємини О.і. з Р. 532; Сефевіди,
взаємини О.і. із С. 340; «система нав-
чених рабів» 179 seqq., 365, 455, 532;
Тімур Кульгавий, боротьба О.і. з Т.К.
118; тривалість існування О.і. 179;
«Тюльпанний Період» 532
Оттон I, імператор 126
Оффа, король Мерсії 130
Павло Апостол, святий 227—228, 308,
372, 426, 466, 480, 513
Палеоліт 197—198, 201—202

Палестина, єврейський національний
дім у П. 146
Пальміра 92
Панісламський рух 246, 270
Панталеонт, брат Креза 399
Папський престол: адміністративна си-
стема П.п. 345; «Вавілонський По-
лон» 348, 352; «Велика Схизма» 348,
352; духівництво, взаємини П.п. :
д. 346—347, 349—350; інвеститура,
суперечки про і. 350—352; конкорда-
тив укладення 295, 348, 352; консер-
ватизм 346; місіонерська діяльність,
ставлення П.п. до м.д. 416; мораль-
ний престиж П.п. 351—352; період,
коли при П.п. панувала розбещеність
349—350; П.п. як головна інституція
західного суспільства 294—295, 344;
протестантська Реформація, вплив
п.Р. на П.п. 352; релігійні ордени,
взаємини П.п. з р.о. 346; світська
влада П.п. 344, 346; секулярні прави-
телі, взаємини П.п. із с.п. 344 seqq.;
сила, принцип застосування с. 346—
347, 349; Соборний рух, ставлен-
ня П.п. до С.р. 295, 348, 352; сп'янін-
ня перемогою, проілюстроване на
прикладі з історії П.п. 344—353;
становище П.п. у 1938 р. 353; ство-
рення університетів 346; тиск місце-
вої роз'єднаності на П.п. 294—295;
фінансова система П.п. 346, 348;
Християнська Республіка — єдність
західного світу, досягнута завдяки
створенню Х.Р. 344—345, заснування
Християнської Республіки 346—347;
здобутки Х.Р. 345; падіння Х.Р. 346,
348, 351—352; підвалини Х.Р. 344—
345; унікальність Х.Р. 344; Х.Р. як
протилежність цезаре-папського ре-
жиму 344—345
Папуа 396
Парламентське врядування 14—16, 18,
26, 137, 239—241, 318—320
Парси 21, 35, 143, 355, 381
Парфяни 178
Парфянська імперія 179
Пасхи острів 92—93

- Патагонія 154
 Патріарх, вселенський 138—139
 Патрік, святий 161
 Патріотизм 295
 Пелагій 161
 Пенелопи ткання 536
 «Переміна ролей» 305, 485—486
 Перемішування, відчуття загального П. 420, 428; варваризація панівної меншості 443—444, 447—452; в. військової техніки 444; в. і вульгаризація мистецтва 452—454; в. мови 454—459; синкретизм у філософії та в релігії 460—467; сприйнятливність будівничих імперії 444; в.з.П. як пасивний замітник для почуття стилю 443; природа в.з.П. 479—480; прояви в.з.П. 443—479
 Перемога, сп'яніння П. 344—353
 Перетворення: вияви П. 423 seqq.; природа П. 426, 427, 510 seqq.; П. творчих особистостей 215—217; П. Христа 225—226; П. як активна реакція на розпад цивілізації 420; П. як відхід-і-повернення 220—221, 224—226, 513; П. як прояв розвитку цивілізації 513; див. також **ВІДЧУЖЕ-НІСТЬ**; **ФУТУРИЗМ**
 Перікл 17, 187
 Перрі, У.Г., автор теорії дифузій 51
 Перси 444; див. також **АХЕМЕНІДІВ ІМПЕРІЯ**; **ВІЗАНТІЙСЬКО-ПЕРСЬКІ ВІЙНИ**; **ІРАНСЬКА ЦИВІЛІЗАЦІЯ**; **САСАНІДІВ ІМПЕРІЯ**; **СЕЛЕВКІДІВ ІМПЕРІЯ**; **СЕФЕВІДІВ ІМПЕРІЯ**
 Перська мова 29, 31
 Петра 92
 Петро Апостол, святий 424—426
 Петро Великий, імператор Росії 125, 208, 267, 499
 Печера, порівняння з П. 221—222
 П'ємонт 310
 Письма різновиди: алфавіт 39, 102, 202—203, 262, 456; арабське П. 259, 502; арамейське П. 31, 456; єгипетське П. 259; китайське П. 259; клинопис 31, 259; крітське П. 36; латинське П. 259, 502; согдійське П. 456; хеттське П. 41; японське П. 375
 Підкидьок, міф про П. 225
 Підна, битва під П. (168 р. до Р.Х.) 328
 Пікти 129
 Піпін III, король франків 338—339
 Пісістрат, тиран афінський 292
 Пісістратиди 477
 «Пісня про Роланда» 403
 Платон: «Бенкет» 428; «Закони» 213; П. і царі-філософи 521 seqq.; Платонова теорія циклів 252; П. про «благородну оману» 189; П. про відхід-і-повернення 221—223; П. про смерть Сократа 307; П. про Утопію 303; П. про ἄβρις 332; «Республіка» 184, 188—189, 428, 440, 464, 521—522, 524
 Плотін з Александрії 364
 Плутарх 185, 301—302
 «Повчання Дюофа» 320—321
 Поезія, героїчна 115—116, 403, 407, 538
 Поле діяльності 248
 Полібій 149, 258; цит. на с. 101, 468—469
 Полінезійська мова 191
 Полінезійська цивілізація: загальмованість П.ц. 92—93, 171; західна цивілізація, втягнення П.ц. в орбіту з.ц. 265; пам'ятки П.ц. 92—93; середовище, природне 92—93
 Поло, Марко 414
 Поляки 404
 Помпей (Ch. Pompeius Magnus) 29
 Помпей, Секст 371
 Помптіїнські болота 257
 Португалія, заморська експансія П. 133, 166, 168
 Посідоній з Апамеї 461, 466
 Поступ, ілюзія П. 49—50
 «Потужність», проблема П. 210—211, 283, 286—288, 534
 Православне християнство: держава, взаємини між д. і П.х. 27, 167; іконоборство 27, 503

Православно-християнська цивілізація, головний стовбур: араби, наступ а. на П.-х. ц. 167, 316; архаїзм, приклади а. 492; військова техніка у світі П.-х. ц. 444; генеза П.-х. ц. 27, 492; географічні кордони П.-х. ц. 27; держава, посилення ролі д. у світі П.-х. ц. 345; доба лихоліття 532; еллінська цивілізація, дочірність П.-х. ц. щодо е.ц. 27; західна цивілізація: відокремлення П.-х. ц. від з.ц. 27; втягнення П.-х. ц. в орбіту з.ц. 264 seqq.; контакти між П.-х. ц. і з.ц. 29, 111, 126, 131, 263, 266, 377; порівняння П.-х. ц. і з.ц. 317; занепад П.-х. ц. 167, 263—264, 266, 317, 361, 531—532; культура П.-х. ц. 407, 492; меншість, панівна 365; нова земля, стимул н.з. 110—111; перемішування, приклади загального п. у світі П.-х. ц. 448—449, 455; пролетаріат, внутрішній 377; релігія 416; розпад П.-х. ц. 183, 245, 376, 531—532; прикордонні області, роль п.о. 122—123; світова держава див. ОТТОМАНСЬКА ІМПЕРІЯ; скандинави, взаємини П.-х. ц. зі с. 164—165; спад-пожвавлення-дальший занепад 531—532; спасителі з мечем 518—519; турки, натиск т. на П.-х. ц. 118, 121—122; центр ваги П.-х. ц. 110—111

Православно-християнська цивілізація, руське відгалуження: доба лихоліття 267—269; експансія П.-х.ц.р.в. 123—125, 176; занепад П.-х.ц.р.в. 268; західна цивілізація: втягнення П.-х.ц.р.в. в орбіту з.ц. 265; контакти між П.-х.ц.р.в. і з.ц. 124—125, 144, 208—209, 241—242, 266—268, 499—500; кочовики, наступ к. 123, 124, 175—176, 269; меншість, панівна 365; пересадка П.-х.ц.р.в. на новий ґрунт 110, 112, 123; поляки, наступ п. 124—125; прикордонні області, роль, яку зіграли п.о. в історії П.-х.ц.р.в. 123—125; П.-х.ц.р.в. як потенційна творча меншість 242; сві-

това держава П.-х.ц.р.в. 268; див. також МОСКОВСЬКА ІМПЕРІЯ; РОМАНОВИХ ІМПЕРІЯ; середовище, природне 88—89, 148; футуризм, приклади ф. 504; шведи, наступ ш. 124—125

Праці розподіл 59, 299—303

Приватна власність, інституція П.в. 288

Прикордонні області: роль П.о. в історії цивілізацій 120—133, 338; спроби П.о. підкорити внутрішні регіони свого суспільства 338, 342—343

Природа: механічні пристосування, створювані П. 275; однаковість природи 52, 77; повернення П. 89 seqq.

Прокопій Кесарійський 199—200

Пролетаріат: визначення П. 23 прим., 370; диктатура П. 362, 391, 438; роль П. у процесі генези цивілізацій 25, 61—62, 87

Пролетаріати, внутрішні 368—395; елементи в.П. 368 seqq.; варвари, підкорені 370—371, 375, 380; вигнанці 369, 378, 379—380; вихідці з інших, поневолених суспільств 371, 385, 415—416, 417; інтелігенція 385—388; міське населення 389; пауперизовані тубільні вільновідпущеники 369—370, 388—389; раби і засланці 369, 378—379, 385, 393—394; солдати 370, 375; опір в.П. загальному перемішуванню 443; панівні меншості, привітне ставлення до чужих п.м. 374; відокремлення в.П. від п.м. 247, 276, 359, 363, 515; воєнні товариські взаємини в.П. з п.м. 445; партнерство у справах 445—446; повалення бар'єрів між в.П. і п.м. 445 seqq.; ставлення в.П. до п.м. у світових державах, створених будівничими чужоземного походження 376—377; реакції в.П., смиренна або насильницька 371 seqq., 377, 379, 381, 390—391, 397, 422 seqq.; релігії та вселенська церква, створювані в.П. 363, 415—418, 536; чужа або тубільна духовність 412, 415—418; див. також під назвами цивілізацій

- Пролетаріати, зовнішні 247, 395—411; буферні зони 398; панівна меншість: агресія з боку п.м. або проти п.м. 410—411; відокремлення з.П. від п.м. 247, 276, 359, 363, 395, 515; кордони між з.П. і п.м. 398, 405, 443, 448 seqq., повалення бар'єру між з.П. і п.м. 448—452, 466; поезія, створювана з.П. 403, 407, 538; реакції з.П., насильницька або смиренна 400—401; релігійні досягнення з.П. 401—403, 407—408, 414—415; про- рив з.П. 448; чужа або тубільна ду- ховність з.П. 412, 414—415; див. та- кож ВАРВАРИ, РУХ ПЛЕМЕН і під назвами цивілізацій
- Промислова революція 18, 210, 389
- Протестантська реформація 15, 19, 472
- Протестантські церкви, життєспромож- ність П.ц. у двадцятому сторіччі 472—473; див. також АНАБАПТИС- ТИ; КАЛЬВІНІЗМ; КВАКЕРИ
- Пруси 404
- Пруссія: відгук на поразку в битві під Йеною 119, 156; фізична геогра- фія П. 104
- Псамметіх I, фараон Єгипту 335
- Психоаналіз 435, 506—507
- Птолемей I Сотер, цар Єгипту 477
- Пуштуни 450
- Пуш'ямітра 33, 524
- П'ятидесятниця, день П. 455
- Работоргівля 284
- Рабство: відгук на виклик Р. 134—135; вплив демократії на інституцію Р. 279—280; вплив індустріалізму на ін- ституцію Р. 279—280; Р. в Америці 136—137, 201, 279—280, 385, 388, 393; Р. в еллінському світі 134—136, 189, 200—201, 207, 371, 385, 393—394, 445—446, 503—504; Р. в Пар- фянській імперії 179; Р. в халіфатах Аббасидів і Омейядів 179—180; ска- сування Р. 279
- Радагайс, гот 400
- Рай Раммохан 299
- Раса: відмінності в людських талантах і досягненнях, які не можна поясни- ти приналежністю до тієї чи тієї Р. 62—65; гіпотетична пов'яза- ність фізичних і психічних характе- ристик людини 62—63; критерії Р. 62—63; расові теорії 63—65, 249 seqq., 520; якості Р., хибні уявлення про я.Р. 26
- Рази: альпійська Р. 64—65; внесок різних Р. у розвиток цивілізацій 64—65; коричнева і жовта раси 65; «нордична» Р. 63—65; середземно- морська Р. 64—65; червона Р. 65, 149, 385, 404, 407—408; чорна Р. 65, 82, 136—137, 201, 385, 394
- Революції, як загальмовані акти мімези- су 278
- Регенерація 512—514, 537
- Реза-шах Пехлеві 500
- Релігії: архаїзм у Р. 497—498; відрод- ження Р. в марновірство 468—469; духовність Р., чужа або тубільна 415—418; закон у стосунку до Р. 481—482; кастова система у стосунку до Р. 298—299; ідентифікація богів з різними іменами 460; мистецтво у стосунку до Р. 462; нетерпи- мість Р. до почуття єдності 296—297; нововигадані Р. 475 seqq.; примітив- ні Р. 296; Р. вищого порядку, моно- теїзм, розвиток уявлень про Єдиного Бога 39, 45, 101—104, 262, 296—297, 477, 481—482, 483—489, 505 seqq.; синкретизм між Р.в.п. 377, 460—467; таблиця Р.в.п. 543; див. також БУДДИЗМ; ЗОРОАСТРИЗМ; ІН- ДУЇЗМ; ІСЛАМ; МІТРАЇЗМ; ХРИ- СТИАНСТВО; ЮДАЇЗМ; священ- нослужителі, влада с. 321, 463—464; силування до певної Р. з боку полі- тичної влади 468—479; цезарів культ 373, 469
- Риби, еволюція Р. 322—324
- Рим: зруйнування і пограбування Р. 352; 400; приєднання Р. до Італії (1870 р. по Р.Х.) 344; Рим як ел- лінське місто 399; Р. як форпост

- Східної Римської імперії 344; становище Рима в шостому сторіччі по Р.Х. 229
- Римо-католицька церква: вселенські собори Р.-к.ц. 295, 348, 352; життєспроможність Р.-к.ц. у двадцятому сторіччі 472; місіонерська діяльність Р.-к.ц. 471, 484; літургійна мова Р.-к.ц., проблема л.м. 294; невдала спроба Р.-к.ц. стати далекосхідною вселенською церквою 416; див. також **ПАПСЬКИЙ ПРЕСТОЛ**
- Римо-македонські війни 200
- Римо-парфянські війни 517—518
- Римо-перські війни 200
- Римо-пунічні війни 22, 23, 95, 118, 135, 136, 156—157, 200, 250—251, 294, 328, 440—441, 531
- Римо-Сасанідські війни 381
- Римська держава: архаїзм у Р.д. 422—423, 490; варвари, підкорення в. 399; тиск в. 118; військова техніка Р.д. 199—200, 328—329; громадянські війни 371; деморалізація Р.д. по війні з Ганнібалом 156—157, 200—201, 257—258, 369—370; експансія Р.д. 293, 399; колоній завоювання 189—190; мілітаризм Р.д. 250; міста-держави, ставлення Республіки до м.-д. 530; нищівний удар, завданий Р.д. 314; патриції і плебеї, взаємини між п. і п. 464; перемішування в Р.д. 445—446; плебеї — відокремлення п. 292; трибунат п. 490; повстання проти Р.д. 371, 381, 422; «подвійне громадянство» в Р.д. 314; політична відсталість Р.д. 292; префектура міста Рим 229; поразка на річці Аллії, вплив п. на р.А. на подальшу долю Р.д. 118; рабів повстання 371, 503—504; республіка, занепад Р. 344; сільськогосподарська техніка Р.д. 200—201; сп'яніння перемогою 344
- Римська імперія: Антоніни, доба А. 260; араби, взаємини Р.і з А. 230, 414—415; архаїзм у Р.і. 490; варвари, асиміляція в. 149—150; в. як військо-ві найманці 329, 450; допуск в. до консульських посад 450; культурна індивідуальність в., розвиток к.і.в. 450; тиск в. на Р.і. 22—23, 25, 149—150, 158, 160, 164, 260, 338, 359—360, 431; успіх в. 159, 399, 431, 450—454; держави-наступниці Р.і. 24, 25; державні службовці в Р.і. 364—365; до-ріг будівництво в Р.і. 255—256; військова організація і техніка в Р.і. 444, 445; експансія в Р.і. 148—149; євреї, ставлення до є. в Р.і. 519; єврейські повстання проти Р.і. 150—151, 381, 422, 505; заснування Р.і. 24—25, 30, 200, 357, 530; закам'яніння Р.і. 356; занепад Р.і. 22, 24—25, 110—111, 149—150, 160, 190, 229, 255—256, 315, 356; кордони Р.і. 22, 150; підкорені народи, ставлення до п.н. 413, 480; поганство, відродження п. Августом 497; пожвавлення-і-спад у Р.і. 530—531; правлячий клас, вульгаризація п.к. Р.і. 445—446; рабів становище 135—136, 201, 207, 393—394; релігії в Р.і. 135—136, 207, 373; див. також **ПОГАНСТВО** (під рубрикою **ХРИСТИЯНСТВО**) і **ЕЛЛІНСЬКА ЦИВІЛІЗАЦІЯ**; Р.і. як еллінська світова держава 24, 200, 245, 260, 293, 359—360, 365, 366, 413, 480, 530—531; сенат, взаємини с. з імператором 490; Сторічні Ігри в Р.і. 490; фінансовий крах Р.і. 201; християнство: гоніння на х. 372—373, 430—431, 519, 525; навернення Р.і. в х. 23, 120, 135—136, 416, 469, 474, 488
- Рівновага Сил 16, 235
- Робесп'єр, Максиміліан Франсуа Марі Ізідор де 520
- Робітьязнайки 96—97
- Роджер, король Сіцилії 342
- Розкол-і-регенерація 360—363, 514
- Розслабленість: вияви Р. 428—429; природа Р. 419, 428
- Романових Імперія 267

- Росія (Русь) *: американізація Р. 209; вестернізація Р. 241—242, 266, 267—268, 386, 499—500; гіпотетична альтернативна історія Р. 341; євреї, ставлення до є. у Р. 144; монгольська навала 269; Оттоманська імперія, взаємини Р. з О.і. 532; польсько-литовська навала 267—268; революція (1917) 208, 387, 388; старовіри 504; тюрки-мусульмани, жителі Р. 141; чиновники 365, 387; див. також КАТЕРИНА ВЕЛИКА; ПЕТРО ВЕЛИКИЙ; ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИЯНСЬКА ЦИВІЛІЗАЦІЯ, руське відгалуження; СОЮЗ РАДЯНСЬКИХ СОЦІАЛІСТИЧНИХ РЕСПУБЛІК
- Руссо, Жан-Жак 429, 491, 520
- Рух племен: англійський Р.п. 161; впорскування свіжої крові у хворе суспільство завдяки Р.п. 249—250; заморська міграція в процесі Р.п. 113—117; постдавньокитайський Р.п. 33—34; постеллінський Р.п. 25, 63, 113, 158, 163, 414; постіндський Р.п. 32; постмінойський Р.п. 35—36, 38, 63, 88, 102, 113, 157—158, 184, 193, 250, 322; постправославно-християнський Р.п. 263—264; постсірійський Р.п. 28; постшумерський Р.п. 39, 41; Р.п. як ознака «дочірньо-материнської» спорідненості цивілізацій 25; скандинавський Р.п. 15, 36, 113, 116, 164
- Сакси 125—126, 163, 339, 404
- Саламін, битва під С. (480 р. до Р.Х.) 119
- Самаряни 378
- Самовладання: вияви С. 428—429; С. як активний замітник творчості в суспільствах, які увійшли в процес розпаду 418—419
- Самообожнення 304—313
- Санскрит, мова 209, 496—497
- Сарацини 25
- Саргон (Шаррукін) з Агада 40
- Саргон, цар Ассирії 335, 378
- Сардинія, королівство 309
- Сармати 25
- Сасанідів Імперія 381, 415
- Сатанізм 421
- Саудівська Аравія, вестернізація С.А. 409
- Світовий порядок: економічний С.п. 284—287; еллінська невдача запровадити С.п. 293—294, 307, 313, 357; потреба Заходу в С.п. 287, 314—315, 480, 533
- Священна Римська імперія: династії С.Р.і. 126—127; папський престол, взаємини С.Р.і. з п.п. 348, 349, 350—352; С.Р.і. як привид Римської імперії 126—127
- Селевкідів монархія 29, 470, 500, 504—505, 530
- Селім I, Грізний, турецький султан 29, 518, 519
- Сенека, Люцій Анней 466, 467, 510
- Серапіс, культ С. 476—477
- Середовище: еллінська теорія щодо С. 66—67, 78; людське С. 117 seqq., 259—270; неможливість пояснити генезу цивілізацій впливом С. 65—71; природне С., вигоди тяжкого п.С. з погляду захисту від небажаного людського С. 147—148; втрата контролю (влади) над С. 254—259; деморалізація людини за умов легкого п.С. 94—97; нова земля, стимул н.з. 108 seqq., 314; стимул тяжкого п.С. 78 seqq., 84, 97 seqq., див. також **ВИКЛИК-І-ВІДГУК; ЦИВІЛІЗАЦІЇ**: генеза, розвиток; і під назвами цивілізацій
- Серторій, Квінт 371
- Сефевідів Імперія 406
- Сикхізм 299, 377
- Сини Ізраїлеві див. **ІЗРАЇЛЬТЯНИ**
- Синтоїзм 497—498
- Сідоній, К. Соллій Аполлінарій, єпископ Овернський 451
- Сільськогосподарська техніка 200—201
- Сінахеріб, цар Ассирії 335

* Автор не проводить різниці між «Росією» і «Руссю», оскільки в англійській мові вони позначаються одним словом — Russia.

Сірйська цивілізація: арабська цивілізація, дочірність а.ц. щодо С.ц. 31—32, 151; Ассірія у стосунку до С.ц. 30—31, 262—263, 335—336, 377—378; «бабине літо» С.ц. 262; вавілонська цивілізація: втягнення в.ц. в орбіту С.ц. 265, 266, 269, 417; контакти між в.ц. і С.ц. 334—335, 378; вселенська церква в.ц. див. ІСЛАМ; генеза С.ц. 38—39, 361; географічні кордони С.ц. 110; гріх, почуття г. 439—440; доба лихоліття 30, 439, 452—453, 461; досягнення С.ц. 101—102, 262; експансія С.ц. 31, 102—103, 112; еллінська цивілізація: вторгнення е.ц. у володіння С.ц. 29—30, 35, 132, 150—151, 262, 371, 377—378, 381, 383, 416, 501—502; контакти між е.ц. і С.ц. 207; єгипетська цивілізація, втягнення е.ц. в орбіту С.ц. 265—267; контакти між е.ц. і С.ц. 102—103; єдності почуття 484 seqq.; занепад С.ц. 256, 262—263, 361, 439, 461; ідентифікація С.ц. 29—32; іранська цивілізація, дочірність і.ц. щодо С.ц. 31—32, 151; кочовики, взаємини С.ц. з к. 256, 262; культура С.ц. 31, 102, 452—453; меншість, панівна 366, 367—368; мінойська цивілізація у стосунку до С.ц. 38—39, 101—102; мови С.ц. 456; мореплавання у світі С.ц. 39, 102; міжцарів'я 28; нової землі стимул 109; пам'ятки С.ц. 91—92; перемішування, приклади загального п. 445, 449, 452—453, 456, 461—462; пролетаріат, внутрішній 423; пролетаріат, зовнішній 256, 403; релігія у світі С.ц. 39, 101—104, 150—151, 262, 381, 383, 415, 461—462, 485 seqq., 527; релікти С.ц. 35, 142—143; див. також ЄВРЕЇ; **МОНОФІЗИТСЬКЕ ХРИСТИЯНСТВО**; **НЕСТОРІАНСЬКЕ ХРИСТИЯНСТВО**; **ПАРСИ**; розвиток С.ц. 262; розпад С.ц. 28, 40, 439, 456, 461; розслабленість, приклади р. 429; самовладання, приклади с. 429; світова

державна — див. **АББАСИДІВ ХАЛІФАТ**; **АХЕМЕНІДІВ ІМПЕРІЯ**; **ОМЕЙЯДІВ ХАЛІФАТ**; середовище, природне 91—92, 102; спасителі з мечем 519; футуризм, приклади ф. 422, 500—502, 504—507

Сірія — див. під рубрикою АССІРІЯ

Сіцилія 200, 207, 342

Скандерберг (Георг Кастріоті) 448

Скандинави: відокремленість С. 163; гіпотетичний триумф С. 37—38; досягнення С. 164, 406; експансія С. 114—115, 163—166; культура С. 114—115, 165—166; епічна поезія 403; міфологія 70, 73; міста-держави С. 116; природне середовище С. 152—153; релігія С. 36, 37, 166, 384, 402, 527; сприйнятливості С. 166; див. також під рубриками: **АНГЛІЯ**; **ЗАХІДНА ЦИВІЛІЗАЦІЯ**; **ІРЛАНДІЯ**; **ІСЛАНДІЯ**; **ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТІАНСЬКА ЦИВІЛІЗАЦІЯ**; **ФРАНЦІЯ**

Скандинавська цивілізація, недорозвинена 116, 132, 163—167, 492

Скелелазі, порівняння зі С. 60—62, 74, 171, 244, 246

Скіфи 66—67

Скотти 113, 114, 129—130

Слов'яни 157—159, 163, 178

Сократ 307, 364

Соломон, цар 31, 263, 361, 461

Соломонів вибір 103

Солон Афіньський, економічна політика С.А. 291—292, 307

Софокл 332

Союз Радянських Соціалістичних Республік: поділ С.Р.С.Р. на адміністративні одиниці 501; комунізм у С.Р.С.Р. 208—209, 241—242, 391—392; націоналізм у С.Р.С.Р. 391—392; створення в гіпотетичній перспективі нового світового порядку 314—315

Спарта: архаїзм у С. 422—423; військова техніка С. 199, 301, 327—328; ілоти 184—187; культура, занедбання к. у С. 186; Лікургова система 185—187, 490; Мессенія, взаємини С. з М.

- 184, 199, 327; мілітаризація С. 17; нормальний характер розвитку С. в давніші часи 18; спаргіати 184—188; С. як приклад загальмованої цивілізації 184—187; тиск перенаселення, відгук С. на виклик т.п. 17, 184; див. також АФІНИ
- Спартак 371
- Спасителі, типи С. 515 seqq.; С.-архаїсти і С.-футуристи 520—521; С.-боги 525—529; С. царі-філософи 521—525; С. з мечем 516—520, 533
- Спеціалізація 187 seqq.
- Сполучені Штати Америки: «білошкіра голота» на Півдні США, проблема б.г. 388; варваризація, приклади в. в США 451—452; Громадянська війна 201, 279—280, 311—312; економічне становище та політика Заходу освоєння 107—108; ізоляціонізм 303; імміграція 64; кастова система в США 298; Конституція США 285, 312; негритянське населення США 136—137, 201, 385, 393; Південні Штати, відмінності між П.Ш. 311—312; Північ і Південь, відносне становище Півн. і Півд. США 107—108; спорт у США 302; фізична географія США 105—108, 153—154
- Сталін (Джугашвілі), Йосиф Віссаріонович 501
- «Старий Олігарх» 444, 445
- Степ: море, аналогія С. з м. 172, 191; С. як мовний провідник 191—192; умови життя, які нав'язує С. 49, 66—68, 172 seqq.
- Стерн Лоуренс 283
- Стиль, почуття С., замітники для п.С. у суспільствах, які увійшли в процес розпаду 220
- Судд 81
- Сулейман I, Пишний, турецький султан 180, 182, 518, 532
- Суспільний договір 214
- Суспільства, людські, природа л.С. 212 seqq.
- Суспільства, примітивні: живі музеї 81—84; інституції в п.С. 59; кількість п.С. 46—47, 58; п.С. як самодостатні поля досліджень 46; релігія в п.С. 402; розподіл праці в п.С. 299; розслабленість і самовладання в п.С. 428; стародавність п.С. 53—54, 60; статична і динамічна активність п.С. 60, 204, 218—219; цивілізації і п.С., культурний вплив ц. на п.С. 396—397; перехід п.С. в ц. 61, 69—70, 89, 303; різниця між ц. і п.С. 46—47, 59—61, 219—220; творча і деструктивна діяльність п.С. 402—403; ц. у стосунку до п.С. на етапі розвитку 395—396; ц. у стосунку до п.С. на етапі розпаду 395 seqq.
- Сутрі, Собор у С. (1046р. по Р.Х.) 344, 351
- Схід, незмінний, хибні західні уявлення стосовно н.С. 49
- Східна Римська імперія: Анатолійський Армійський Корпус 123; болгари, взаємини б. зі С.Р.і. 167, 263, 266, 317, 361, 532; занепад С.Р.і. 449; заснування С.Р.і. 315—316; міжцарів'я між періодами існування Римської імперії і С.Р.і. 315—316; обоження С.Р.і. 315—317; православно-християнська церква, взаємини С.Р.і. з п.-х. ц. 317; С.Р.і. як привид Римської імперії 29, 167, 315; турки-османи, взаємини т.-о. зі С.Р.і. 263; часовий проміжок, у який вкладається існування С.Р.і. 315
- Талейран-Перігор, Шарль Моріс де 478
- Таммуза культ 384, 416, 527
- Таріму басейн 34
- Тасманійці 385
- Творчого дару помста 304—331
- Тевтони 26, 36, 150, 158—160, 403, 449, 491
- Тевтонські рицарі 126, 404
- Теоделінда, королева лангобардів 401
- Теодоріх, остгот 448
- Тертулліан 519
- Техніка: вдосконалення Т. і суспільний розвиток 197 seqq.; військова Т. 326 seqq., 332—333, 444; занепад Т.

- у стосунку до розпаду цивілізацій 254—259; механічне, полегшене засвоєння Т. 300; обоження Т. 322—331; поступового спрощення закон 202 seqq.; теорія дифузій у стосунку до розповсюдження Т. 51—52
- Тигр і Євфрат, басейн Т. і Є., фізична географія б.Т. і Є. 80, 83
- Тіглатпаласар III, цар Ассирії 334—335, 336, 338
- Тімолеон з Корінфа 530
- Тимур Кульгавий 118, 339—342
- Тимуридів Імперія 29, 337
- Тір 102, 104, 112
- Траян, імператор 517—518
- Тубільці, супровідне значення слова Т. 47—48
- Тур, битва під Т. (732 р. по Р.Х.) 132—133, 316
- Турки-османи, походження Т.-о. 122; див. також під рубриками СХІДНА РИМСЬКА ІМПЕРІЯ; ОТТОМАНСЬКА ІМПЕРІЯ
- Турки-сельджуки 40, 121—122, 263
- Турецька мова 192, 492, 493—494
- Туреччина: арабське письмо, відмова Т. від а.п. 502; архаїзм у Т. 493; вестернізація Т. 259, 266, 500; культурне минуле, розрив з к.м. 259, 502; націоналізму діяльність 493—494; Республіка Т. 128—129, 183; футуризм у Т. 502
- Тутмос I, фараон Єгипту 121
- Тутмос III, фараон Єгипту 41, 321
- Тюрки 28, 40, 262; див. також під рубриками АББАСИДІВ ХАЛІФАТ; ІНДІЯ; ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИЯНСЬКА ЦИВІЛІЗАЦІЯ; ТУРКИ-ОСМАНИ; ОТТОМАНСЬКА ІМПЕРІЯ; ТУРКИ-СЕЛЬДЖУКИ; ЗАХІДНА ЦИВІЛІЗАЦІЯ
- У-ді, імператор Китаю з династії Хань 479, 517
- Уессекс, королівство 25, 130—131
- Уеллс, Г. Дж.: «Перші люди на Місяці» 190; «Нарис історії» 204—205, 324; «Машина часу» 520
- Узбеки 406
- Уїтбі, собор в У. 19, 162, 404
- Уїтмен, Уолт 194
- Урарту, царство 334
- Ур-Енгур з Ура, цар Шумеру й Аккаду 40, 531
- Урукагіна, цар Лагашу 261
- Утопії 188—191, 420, 421
- Утрехтський договір (1713 р. по Р.Х.) 284
- Фаланга 199, 327—328, 337
- Фанаріоти 138—140
- Фарсала, битва під Ф. (48 р. до Р.Х.) 329
- Фемістокл з Афін 301—302
- Феодальна система 15, 19, 131, 206, 236
- Феодосій I, Великий, імператор 329
- Філіпп I (Marcus Iulius Philippus), Араб, римський імператор 490
- Філіпп II, цар Македонії 357, 448—449
- Філіпп IV, Вродливий, король Франції 348
- Філіпп V, цар Македонії 118—119
- Філістимляни 38—39, 101—104, 113
- Філон Александрийський 463
- Філософія: брак життєвої снаги 466—467; виродження Ф. в марновірство 466; релігія, синкретизм Ф. з р. 460—462; філософські школи: епікурейці 426, 429, 461, 465, 522—523, 530; неоплатоніки 223, 365, 368, 467; платоніки 189—190, 222—223, 428, 465, 522; синкретизм між ф.ш. 461; стоїки 364, 424, 426, 429, 434, 465—466, 480, 509—511, 522—523, 530; таблиця ф.ш. 542; ф.ш., створені панівною меншістю 364—365, 367, 368
- Фінікійці 39, 101—104, 262—263, 519
- Фіруз-шах Туглак 532
- Фішер Г. А. Л., «Історія Європи» цит. на с. 433
- Фрідріх I Гогенштауфен (Барбаросса), імператор 226—227
- Фрідріх II Гогенцоллерн, Великий, король Пруссії 331, 523
- Фрідріх II Гогенштауфен, імператор 347, 348, 352

- Франки: араби, конфлікт Ф. з а. 131—133, 338—339; 347, готи, сутички Ф. з г. 451; епічна поезія Ф. 403; католицизм, навернення Ф. у к. 401; лангобарди, взаємини Ф. з л. 338—339; расові теорії стосовно Ф. 63; сакси, боротьба Ф. із с. 339; «свої» і «заморські» Ф. 142; див. також під рубриками: АВСТРАЗИЯ; КАРЛ ВЕЛИКИЙ; КАРОЛІНГІВ ІМПЕРІЯ; ХЛОДВІГ
- Франція: адміністративне об'єднання Ф. 500—501; вторгнення скандинавів у Ф. 131, 162, 164; економічне становище і політика Ф. 285, 433—434; колоніальні завоювання Ф. 105—107, 108; культурний вплив Ф. 457—458; мілітарна потуга та організація війська 331; Наполеонівська імперія 457—458, 533; папський престол, взаємини з п.п. 348; расові теорії 63; революційний календар 50 прим.; Революція (1789 р.) 278, 285, 287, 291, 478, 491, 500, 534; релігійна політика Ф. 471, 478—479; утворення королівства Ф. 131; центри тяжіння у Ф. 131
- Французька мова 457—458
- Фукідід 305; белетристика, використання Ф.б. 56; Ф. про Афіно-Пелопоннеську війну 261; Ф. про класову війну 368—369; Ф. про надгробну промову Перікла 307; Ф. про творчу добу Греції 196
- Футуризм: визначення Ф. 421; вияви Ф. 422 seqq., 499—503; в інституціях 499—501; в одязі 500; у сфері культури 501—502; іконоборство у стосунку до Ф. 502—503; насильство, виродження Ф. в н. 520; перетворення у стосунку до Ф. 499, 509; природа Ф. 499; самотрансценденція Ф. 503—508; сатанізм у стосунку до Ф. 421; Ф. як активна реакція на розпад цивілізації 420; див. також АРХАЇЗМ; СПАСИТЕЛІ
- Хакслі Олдос 190
- Халдеї 335, 417, 434, 482
- Халкіда 17
- Хаммурапі, цар 40, 41, 261, 379, 469, 531
- Хань Імперія: держави-наступниці 451; занепад І.Х. 33—34; І.Х. як відновлена світова держава давньокитайського суспільства 33, 365, 366, 451
- Хатті Імперія 36, 39, 41
- Херонея, битва під Х. 199, 328
- Хетти 262—263, 414
- Хеттська цивілізація: вавилонська цивілізація, спорідненість між Х.ц. і в.ц. 384; генеза Х.ц. 41, 88, 414; еллінська цивілізація, втягнення Х.ц. у орбіту е.ц. 374; єгипетська цивілізація, взаємини е.ц. з Х.ц. 41; ідентифікація Х.ц. 41; культура Х.ц. 41; прабатьківщина Х.ц. 110; пролетаріат, внутрішній 374; релігія Х.ц. 41, 374, 384, 429, 527; розпад Х.ц. 41, 374, 429; розслабленість і самовладання у світі Х.ц. 429; середовище, природне 88; сирійська цивілізація, втягнення Х.ц. в орбіту с.ц. 374; сліди Х.ц. 374; шумерська цивілізація у стосунку до Х.ц. 41; див. також ХАТТІ ІМПЕРІЯ
- Хідейосі 268
- Хірам, цар Тіра 31
- Хірата Ацутане 498
- Хлодвіг, король франків 401, 479
- Хрестові походи 29, 164, 197, 263, 346
- Християнство: Бог, уявлення про Б. в Х. 486—488, 511—512; генеза Х. 23, 32, 378, 381, 417; гріхи, прощення гріхів 375; елементи Х.: еллінські е.Х. 32, 462—463, 465; синкретизм Х. 151, 439—440; сирійські е.Х. 23, 32, 415—416; Євангелії, філософські імплікації мови Є. 462—463; місцева політична роздрібненість у стосунку до Х. 296; нове «відкриття» Х. неграми 137, 394; первісна Церква 455; розповсюдження Х. 109, 120, 161, 163, 166, 513; синкретизм між Х. та іншими релігіями 299, 377; смиренний від-

гук Х. на виклики 371—372, 381; терпимість і нетерпимість у історії Х. 297; юдаїзм, взаємини Х. з ю. 378—379, 463, 486, 487; див. також під рубриками: АНГЛО-КАТОЛИЦИЗМ; АРІАНСЬКЕ ХРИСТИЯНСТВО; ЗАХІДНА ЦИВІЛІЗАЦІЯ; ІСЛАМ; КАТОЛИЦЬКА ЦЕРКВА; МОНОФІЗИТСЬКЕ ХРИСТИЯНСТВО; НЕСТОРИАНСЬКЕ ХРИСТИЯНСТВО; ПРАВОСЛАВНЕ ХРИСТИЯНСТВО; ПРОТЕСТАНТСЬКІ ЦЕРКВИ; РИМО-КАТОЛИЦЬКА ЦЕРКВА; РИМСЬКА ІМПЕРІЯ; ЯПОНІЯ

Христос: божественність Х. 512, 525, 526; відкидання Х. євреями 307, 470; відхід-і-повернення Х. 225, 513; вознесіння Х. 120; втілення Х. в людину 514; друге пришестя Х. 225, 226, 227; людське начало Х. 512; месіанська місія Х. 508; «переміна ролей» і Х. 305; перетворення Х. 225—226, 425—426; проповідь ненасильства 371—372, 525; розп'яття Х. 510, 511, 525, 526; смерть Х., передбачення с.Х. 372; суд над Х. 511; Х. як новий тип людини 224; Христос цар 511—512

Хубілай, хан 267

Хулагу, хан 330

Хун Ву, імператор Китаю 355

Царі: божественне право Ц. 295; обоження Ц. 317—318; Ц.-філософи 190, 222—223, 497—498, 523—525

Цеховий соціалізм 521

Цейлон 90—91, 109, 256, 257

Церкви вселенські: в.Ц. як вид суспільства, відмінного від цивілізації 361—362; в.Ц. як ознака розпаду цивілізації 361; в.Ц. як свідчення про наявність «материнсько-дочірньої» спорідненості цивілізацій 24—25, 36; доля в.Ц. 538; див. також БУДДИЗМ, ІНДУЇЗМ, ІСЛАМ, ХРИСТИЯНСТВО

Цзяньлун, імператор 48

Цивілізації: генези Ц.: г. суспільств, що не мають «предка» 78—87; г. суспільств, які мають «предка» 21—23, 24 seqq., 87—89; г.Ц. як наслідок взаємодії між різними чинниками 70 seqq., 86; перехід від статичних умов до динамічної активності 60—62, 87; природа г.Ц. 61—62; проблема г.Ц. 59 seqq.; раса у стосунку до г.Ц. 62—65; середовище у стосунку до г.Ц. 65—70, 71, 75—76, 77; теорія дифузії і теорія однаковості 51—53; див. також ВИКЛИК-І-ВІДГУК; СЕРЕДОВИЩЕ; ПРОЛЕТАРІАТ і під назвами цивілізацій; географічне розташування дочірніх Ц. стосовно материнських Ц. 21—23, 27, 32, 88, 109 seqq.

динамічна природа Ц. 61—62;

егоцентричні ілюзії 48—49;

еквівалентність Ц. з філософського погляду 54

експансія Ц.: мілітаризм у стосунку до е.Ц. 195; розвиток Ц. у стосунку до е.Ц. 194—195;

живі екземпляри Ц. 20—21, 245;

загальмовані Ц. 170—192, 198—199, 245, 265, 270, 276, 320, 322, 354; див. також під рубриками: ЕСКІМОСИ; КОЧОВИКИ; ОТТОМАНСЬКА ІМПЕРІЯ; ПОЛІНЕЗІЙСЬКА ЦИВІЛІЗАЦІЯ; СПАРТА; закам'янілі організми Ц. 42, 45, 260 прим., 354—355;

занепади Ц. 195, 245—353; визначення терміну «занепад Ц.» 272; вторгнення однієї Ц. у володіння іншої Ц. як ознака з.Ц. 246; втрата здатності до самовизначення 272—353; втрата контролю над людським середовищем 259—270; втрата контролю над природним середовищем 254—259; «горизонтальні» розколи 359; детерміністичні теорії про з.Ц. 247—254; причини з.Ц. 247 seqq., 358; проблема з.Ц. 245—247; расове виро-

- ження в стосунку до з.Ц. 249—251; розпад Ц. у стосунку до з.Ц. 354, 360; творчого дару помста 304—331; див також під назвами цивілізацій;
- ідентифікація Ц. 20—21, 27—46;
- контакти між Ц. 395—396, 411—412, 418; див. також під назвами цивілізацій;
- недорозвинені Ц. 160—166, 170, 270; див. також **ДАЛЕКОЗАХІДНА ХРИСТИЯНСЬКА ЦИВІЛІЗАЦІЯ; СКАНДИНАВИ;**
- одночасність існування Ц. у філософському плані 53—54;
- порівнянність Ц. 46 seqq., 53—55;
- реліктові Ц. 21, 35, 355
- розвиток Ц. 170—212; випромінювання впливу Ц. у стосунку до розвитку Ц. 395—397; диференціація в процесі р.Ц. 242—244, 360; ефірізація в стосунку до р.Ц. 203 seqq.; індивідів роль 212 seqq.; меншості, творчі, роль т.м. 217 seqq.; мімезису функція 219 seqq., 242, 396—397; поступ у напрямку самовизначення в стосунку до р.Ц. 202 seqq., 212; природа р.Ц. 192—213, 357; протяжність р.Ц. у часі 361; середовище в стосунку до р.Ц. 194; технологічна класифікація Ц., неадекватність т.к.Ц. 197 seqq.; див. також вище: експансія Ц.; розпад Ц.; під рубрикою **ВІДХІД-І-ПОВЕРНЕННЯ** і під назвами цивілізацій;
- розпад Ц. 195, 245, 354—538; випромінювання впливу Ц. у стосунку до р.Ц. 397; індивіди у стосунку до р.Ц. 515—535; контроль над середовищем у стосунку до р.Ц. 358; мімезис, роль мімезису в процесі р.Ц. 396—397; природа р.Ц. 354 seqq.; релігійне осяння у стосунку до р.Ц. 378—379; ритми р.Ц. 362—363, 529 seqq.; розвиток Ц., контраст між розвитком Ц. і розпадом Ц. 357, 358, 360, 420, 529, 535—536; розкол-і-регенерація 360—363; розколи в душі 360, 418—514, 536; вертикальний 359; в суспільстві 364—418; горизонтальний 359 seqq.; стандартизація в процесі р.Ц. 361, 535—538; чужих соціальних елементів втручання протягом р.Ц. 411—412; див. також вище — занепад; експансія — та нижче — спад-пожвавлення-дальший занепад; і під рубриками: **АРХАЇЗМ; БЕЗПОРАДНИСТЬ У ПОТОЦІ ЖИТТЯ; ВИКЛИК-І-ВІДГУК; ВІДЧУЖЕНИСТЬ; ГРІХ; ЄДНІСТЬ; МЕНШОСТІ, ПАНІВНІ; МУЧЕНИЦТВО; НЕОВОВ'ЯЗКОВІСТЬ; ПЕРЕМІШУВАННЯ; ПЕРЕТВОРЕННЯ; ПРОЛЕТАРІАТИ; РОЗСЛАБЛЕНІСТЬ; САМОВЛАДАННЯ; ФУТУРИЗМ;**
- спад-пожвавлення-дальший занепад 260—261, 529—535;
- стосунки між Ц.: втягнення однієї Ц. в орбіту іншої Ц. 264—265, 532—533; дочірньо-материнська спорідненість 22 seqq., 59, 264, 359, 537—538; неспоріднені Ц. 59; див. також під назвами цивілізацій;
- таблиця Ц. 546—548
- Ц. як самодостатні поля історичних студій 19 seqq., 248—249, 411—412, 418;
- часи лихоліття — див. під назвами цивілізацій;
- часова протяжність Ц. 53—53, 361; див. також **СУСПІЛЬСТВА ПРИМИТИВНІ**
- Цивілізації єдність 47—53**
- Циклів теорія 251—254**
- Цінь Імперія: І.Ц. як світова держава давньокитайського суспільства 33, 197, 366, 501, 531**
- Цінь Шіхуанді, імператор 197, 501, 517**

Чандрагупта Маур'я, імператор 33
Чемберлен, Х'юстон Стюарт 64
Чінгісхан 339, 341

Шанкара 32—33, 109

Швейцарія: політична свобода у Ш., підтримання п.с. у Ш. 237—238; фізична географія Ш. 147, 237; Ш. як об'єднання міст-держав 237—238

Шекспір, Вільям: ефірізація, віддзеркалена в персонажах Ш. 205—206; «Король Джон», цитований на с. 273; «Річард Другий», цитований на с. 240

Шеллі, Персі Біш, цитований на с. 252

Шиїзм 227, 416, 519, 527

Шіллук 81, 82

Шінеар, країна 80, 83

Шотландія, королівство 129—130; фізична географія Ш. 104—105; див. також АНГЛІЯ

Шотландські верховинці 405

Шоу, Бернард 66 прим.

Шумерська цивілізація: «бабине літо» Ш.ц. 261; вавилонська цивілізація в стосунку до Ш.ц. 41, 87—88, 384; вселенська церква, відсутність в.ц. в Ш.ц. 384; генеза Ш.ц. 80, 83—84; географічні кордони Ш.ц. 41; доба лихоліття 41, 261, 531; занепад Ш.ц. 261; ідентифікація Ш.ц. 39—41; Інду долини культура в стосунку до Ш.ц. 40, 68, 88 і прим.; культура Ш.ц. 83, 531; меншість, панівна 384; мови Ш.ц. 454; перемішування, приклади загального п. у світі Ш.ц. 454, 460; пролетаріат, внутрішній 384; пролетаріат, зовнішній 261; релігія Ш.ц. 373, 384, 415, 460, 469, 527; розвиток Ш.ц. 41; розпад Ш.ц. 39—41, 454, 531; світова держава Ш.ц. — див. ШУМЕРУ Й АККАДУ ІМПЕРІЯ; середовище, природне 68, 80, 83—84; спад-пожвавлення-дальший занепад 531; хеттська цивілізація в стосунку до Ш.ц. 41

Шумеру й Аккаду Імперія: вавилонська реставрація І.Ш. й А. 460; занепад І.Ш. й А. 40—41, 454, 531; заснування І.Ш. й А. 40, 531; І.Ш. й А. як світова держава шумерського суспільства 39—40, 366, 379, 531; тривалість існування І.Ш. й А. 531

Юда Маккавей 371, 504

Юдеї 39, 102, 262—263; Див. також ЄВРЕЇ; ІЗРАЇЛЬТЯНИ

Юдаїзм: Бог, уявлення про Б. в Ю. 307, 484—488, 505—506; виникнення Ю. 378, 379, 417, 461; винятковість Ю. 486—489; вплив Ахеменідів на Ю. 461—462, 485; духовність Ю., чужа або тубільна 417; еллінська філософія у стосунку до Ю. 463; зороастризм у стосунку до Ю. 380—381, 461—462, 485, 488—489; іконоборство в Ю. 502; іслам у стосунку до Ю. 32, 486—487; месіанська надія в Ю. 226, 422, 504—505, 507—508, 512; провінціалізм Ю. 486—487; силювання до Ю. не-євреїв 470; фанатизм Ю. 296; християнство в стосунку до Ю. 378—379, 463, 486, 487; Ю. як реакція проти еллінізму 380—381

Юїнг, сер Алфред, цит. на с. 211

Юкатанська цивілізація: генеза Ю.ц. 88; майянська цивілізація, дочірність Ю.ц. щодо м.ц. 45; мексиканська цивілізація, втягнення Ю.ц. у орбіту м.ц. 45; середовище, природне 88; техніка виплавлення металів 199

Юліан (Flavius Claudius Iulianus), імператор 329, 467, 475

Юлій Цезар 424, 517

Юстиніан I, імператор 199, 200, 259, 475

Юти 113, 117

Янней, Александр, цар 470

Янцзи 98

Японія: вестернізація Я. 267—268, 365—366, 498, 499—500; *ета* — нащадки айнів, тубільного населення

Я. 375; Мейдзі реставрація 267; монголи, взаємини Я. з м. 269; незалежної цивілізації в Я. відсутність 69; вияви расизму в Я. 64; самураї, риси благородства в характері с. 365—366; Токугава сегунат як світова держава

далекосхідної цивілізації японського зразка 246, 267, 365, 366—367, 416, 498; християнство, ставлення в Я. до х. 268, 471; див. також **ДАЛЕКОСХІДНА ЦИВІЛІЗАЦІЯ, ЯПОНСЬКЕ ВІДГАЛУЖЕННЯ**

- Aristotle. Politics, цит. 187
- Bagehot, Walter. Physics and Politics, цит. 60, 227
- Baynes. Prof. N. H. Constantine the Great and the Christian Church 474
- Bergson. H. Les Deux Sources de la morale et de la religion, цит. 215—216, 219, 453—454
- Bevan, Edwyn. Jerusalem under the High Priests 508; letter from, цит. 356—357; Stoics and Sceptics, цит. 511
- Bridges, Robert. The Testament of Beauty, цит. 265, 347
- Browne, E. G. A Literary History of Persia, цит. 330
- Browning, Robert. A Grammarian's Funeral, цит. 533; Cleon, цит. 441
- Брусе, James. The Holy Roman Empire, цит. 226—227
- Busbecq, Ogier Chiselin de. Exclamatio sive de Re Militari contra Turcam instituenda Consilium (Leyden, 1663) цит. 182
- Carr-Saunders, A. M. The Population Problem, цит. 201
- Childe, V. G. The Most Ancient East, цит. 79, 82
- Cole, G.D.H. Social Theory, цит. 214—215
- Demolins, M. Edmond. Comment la route créé le type social, цит. 204
- Drummond, H. Tropical Africa, цит. 96—97
- Epictetus of Hierapolis. Dissertations, цит. 509
- Evans, Sir Arthur. The Earlier Religion of Greece in the Light of Cretan Discoveries, цит. 37
- Fisher, H.A.L. History of Europe, цит. 433
- Fitzgerald, E. Rubá'iyat of Omar Khay-yám, цит. 438
- Freeman, E.A. Comparative Politics, цит. 52
- Garstin, Sir William. Report upon the Basin of the Upper Nile, цит. 81
- Gibbon, Edward. The History of the Decline and Fall of the Roman Empire, цит. 132, 165, 282, 446
- Grönbech V. The Culture of the Teutons, цит. 114
- Hammond, J.L. and B. The Rise of Modern Industry, цит. 16
- Heard, Gerald. The Ascent of Humanity, цит. 203; The Source of Civilization, цит. 322—323, 323—324, 325
- Hippocrates. Influences of Atmosphere Water and Situation, цит. 66
- Huntington, Ellsworth. Civilization and Climate, цит. 76
- Huxley, J. S. The Individual in the Animal Kingdom, цит. 214
- Ibn Khaldūn. Muqaddamāt, цит. 221
- Inge, W.R. The Idea of Progress, цит. 409, 438
- Jeans, Sir James. Eos, or the Wider Aspects of Cosmogony, цит. 248; The Mysterious Universe, цит. 71
- Jung, C.G. Modern Man in Search of a Soul, цит. 467
- Laissez-faire 433
- Lattimore, O. Manchuria, Cradle of Conflict, цит. 447
- Lybyer, A.H. The Government of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificent, цит. 181

- Macaulay, Lord. History, цит. 355—356
- Machiavelli, Niccolo. The Prince, цит. 524
- Marcus Aurelius Antoninus, Emperor. Meditations, цит. 427
- Marlowe Christopher. Tamburlaine the Great, цит. 342
- Means, P.A. Ancient Civilizations of the Andes, цит. 71
- Meredith, George. Love's Grave, цит. 273, 409
- More, P.E. Christ the Word, цит. 463, 465
- Murphy, J. Primitive Man: His Essential Quest, цит. 52—53
- Murray, Professor Gilbert. Satanism and the World Order, цит. 421
- Myres, J.L. Who were the Greeks? цит. 76—77
- Phillipotts, B.S. The Elder Edda, цит. 115, 116
- Plato. Laws 332; Republic, цит. 440, 522, 524
- Plutarch. Life of Themistocles, цит. 301—302; Lycurgus, цит. 185
- Polybius. Historiae, цит. 101, 468—469
- Rostovtzeff, M. The Social and Economic History of the Roman Empire, цит. 255—256
- Ryscaut, P. The Present State of the Ottoman Empire, цит. 455
- Seneca, L. Anneus. De Clementia, цит. 510
- Smith, V.A. Akbar, the Great Mogul, цит. 478
- Sorokin, P.A. Social and Cultural Dynamics 281
- Spengler, Oswald. Der Untergang des Abendlandes, цит. 214, 248
- Spinden, H.G. Ancient Civilization of Mexico and Central America, цит. 84—85
- Stcherbatsky, Th. The Conception of Buddhist Nirvana, цит. 382—383
- Steensby, H.P. An Anthropological Study of the Origin of the Esquimo Culture, цит. 171, 172
- Still, John. The Jungle Tide, цит. 90—91
- Tawney, R.H. Religion and the Rise of Capitalism, цит. 436—437
- Toynbee, A.J. The Western Question in Greece and Turkey, цит. 175—176
- Turner, F.J. Frontier in American History, цит. 452
- Verall, A.W. Euripides the Rationalist, цит. 527
- Waley, A. The Way and its Power, цит. 305, 434, 480—481
- Wells, H.G. The Outline of History 204, 324
- Whyte, Sir A.F. China and Foreign Powers, цит. 48—49
- Κόρος — ὄβρις — ἄτη 343, 395, 442
 ὕβρις 305, 343, 395, 442

Арнольд Тойнбі
ДОСЛІДЖЕННЯ ІСТОРІЇ

Переклад з англійської

У 2-х томах

Том 1

Редактор *Петро Таращук*

Відповідальна за випуск *Валентина Кирилова*

Технічний редактор *Ольга Грищенко*

Коректор *Тетяна Білецька*

Здано до набору 04.08.94.

Підписано до друку 12.01.95.

Формат 60×90/16. Гарнітура Тип Таймс.

Зам. 4-130.

Видавництво «Основи».

252133, Київ-133, бульвар Лихачова, 5.

АТ «Книга».

254655, МСП, Київ-53, вул. Артема, 25.

НБ ПНУС



593032

Тойнбі, Арнольд.

Т50 Дослідження історії. Том 1 / Пер. з англ. В. Шовкуна.—
К.: Основи, 1995.— 614 с.

ISBN 5-7707-5617-9

ISBN 5-7707-5618-7

Арнольд Тойнбі (1889—1975), один із найвідоміших істориків і теоретиків історичної науки, у своїй дванадцятитомній праці «Дослідження історії» розглядає історію людства як круговерть локальних цивілізацій, що змінюють одна одну.

Праця видається у двотомній скороченій версії Девіда Сомервелла, схвалений автором.

Розрахована на фахівців та масового читача.

Т 0301010000—036 Без оголош.
95

ББК 63