

# Дух і Літера

МІФИ СУЧАСНОЇ УКРАЇНИ

СЕМІНАР ІМ. І. ЛИСЯКА-РУДНИЦЬКОГО

ТЕРТИУМ ГЕНУС

ОСОБИСТІСТЬ

ЩО Є ІСТИНА

ПРАВО СИЛИ ЧИ СИЛА ПРАВА

АМБІГУА

БІБЛІОГРАФІЯ

КИЇВ

Для істоти, яка промовляє, яка, говорячи, стежить за сенсом, для істоти, яка зробила крок до дискусії та знає дещо про раціональність, насильство стає проблемою, постає як проблема. Тож сенс насильства в його мовленні.

І навпаки...

Насильство в мовленні полягає в претензії на те, що одна з її форм вичерпує царство слова. Бути ненасильницьким у мовленні означає поважати плюральність та розмаїття форм мовлення.

Це означає залишити на своїх місцях модуси мовлення: тут прораховану мову й усі мовлення для взаєморозуміння; там — розумний сенс і його намір узагальнення;

в іншому місці міфотворче звертання та пророцтва, які повертають людину до самих витоків сенсу, якого у неї немає, але який керує нею.

Поважати множинність, розмаїття, ієрархію мовлень є для нас, людей, єдиним засобом працювати в розумном у сенсі.

*Поль Рікер, «Насильство та мовлення» //*

*П. Рікер, «Навколо політики»*

*(К., «Д. Л.», 1995).*

Національний університет  
«Києво-Могилянська Академія»



# Дух і Літера

№ 3 – 4

видавництво  
**Сфера**  
Київ 1998

ІНСТИТУТ ЮДАЇКИ  
КИЇВ  
THE INSTITUTE  
OF JEWISH STUDIES  
• KIV

**Національний Університет «Києво-Могилянська Академія»  
Центр Європейських Гуманітарних Досліджень**

**Наукова рада**

Ольга Андрівська (Канада)	Адам Міхнік (Польща)
П'єр Аснер (Франція)	Жорж Ніва (Швейцарія)
В'ячеслав Брюховецький	Валентин Омелянчик
Семен Глузман	Мирослав Попович
Вілен Горський	Євген Рашковський (Росія)
Клаус Зегберс (Німеччина)	Поль Рікер (Франція)
Сергій Іванюк	Марк Сасьоль (Франція)
Михайло Кірсенко	Ютта Шерер (Німеччина)
Сергій Кримський	Роман Шпорлюк (США)
Володимир Кулик	Юрій Щербак
Тарас Кузьо (Англія)	Іван Яворський (Канада)
Віктор Малахов	Наталія Яковенко

**Редакційна колегія**

Микола Рябчук	Костянтин Сігов
Вадим Скуратівський	Леонід Фінберг

**Редакція**

*Підготовка текстів:*

Надія Гончаренко	Ростислав Димерець
Вікторія Гуменюк	Олена Гуменюк
Художнє оформлення:	Іван Григор'єв
Коректор:	Наталія Дроботун
Комп'ютерне макетування:	Ростислав Димерець, Павло Гільбо

**Дух і Літера**

телефон: 380 44 416 60 20, факс: 380 44 213 91 49

адреса: 254145, м.Київ-145, вул. Сковороди, 2

e-mail: franc@roller.ukma.kiev.ua

*Редакція не завжди поділяє погляди авторів, висловлені у статтях.*

*Редакція листується з авторами на сторінках часопису, рукописів не рецензує і не повертає.*

*Усі права застережені. Передруки і переклади дозволені тільки за згодою автора й видавця.*

Опубліковано при підтримці  
Швейцарської національної фундації з питань науки.

ISBN 5-87534-053-3

© Дух і Літера, 1998

## ЗМІСТ

### УКРАЇНА СЬОГОДНІ

- 6 *Міждисциплінарний семінар ім. І. Лисяка-Рудницького*  
6 • Право та безправ'я сьогодення  
16 • Національна безпека України  
29 • Віра та релігія в сучасній Україні

### МІФИ СУЧАСНОЇ УКРАЇНИ

- 45 *Жорж Ніва*, Народження та смерть національних міфів  
57 *Мирослав Попович*, Міфологія в суспільній свідомості посткомуністичної України  
69 *Вадим Скуратівський*, До генези міфологічних утворень в українській сучасній свідомості  
76 *Віктор Малахов*, Міф про міф.  
Національна міфологія як тема сучасної міфотфорчності  
84 *Анатолій Тихолаз*, Радянська та пострадянська міфологія в світлі філософії міфології  
92 *Вілен Горський*, Міф в сучасній культурі та його модифікації на полі історико-філософського українознавства  
113 *Наталія Яковенко*, Кілька спостережень над модифікаціями українського національного міфу  
125 *Костянтин Сігов*, Топоси європейського міфу: мова Риму, багатомовність Женеви, різномовлення Києва  
137 *Леонід Фінберг*, Українсько-єврейські взаємини: історична міфологія, яка перемагає інтелектуалів  
147 *Євген Головаха*, *Наталія Паніна*, Міфологія в сучасній українській культурі: соціологічний аспект  
154 *Микола Рябчук*, Імперський виклик, націоналістична відповідь: протистояння двох міфологій  
167 *Олександр Гриценко*, Міфології, ідеології, громадянські релігії: у пошуках виходу з кризи теоретичного перевиробництва  
186 *Андре Реслер*, Швейцарія та її міфи  
195 *Олена Левченко*, Міфологія в документальному кіно  
206 *Юрій Бауман*, Міфологія суспільної свідомості у дзеркалі української преси  
220 *Надія Гончаренко*, Міфи в сучасних підручниках з історії України

### TERTIUM GENUS

- 230 *Георгій Флоровський*, Імперія та пустеля  
262 *Христос Янтарас*, Варіації на «Пісню Пісень»

**ОСОБИСТІТЬ**

- 267 *Вадим Скуратівський*, Майстер та його метод  
 277 *Сергій Аверінцев*, Ми покликані у спілкування  
 282 *Сергій Аверінцев*, Нотатки щодо західного контексту  
 російських суперечок

**ЩО Є ІСТИНА**

- 289 *Юлій Шрейдер*, Істина як передумова свободи,  
 свобода як передумова знання

**ПРАВО СИЛИ ЧИ СИЛА ПРАВА**

- 300 *Зиновій Антонюк*, Феномен Глузмана  
 та громадянське суспільство України  
 311 *Марк Саньоль*, Право та справедливість за Беньяміном  
 322 *Стівен Холмс*, Як слабкі держави загрожують свободі  
 339 *Ростислав Димерець*, Проблема спадкоємності влади в трактаті  
 Ф. Прокоповича «Правда воли монаршей»

**AMBIGUA**

- 347 *Жан Даніелу*, Еллінізм, Юдаїзм, Християнство  
 360 *Анна Шмаїна-Великанова*, Спроба прочитання Сімони Вейль  
 навпаки, або прикладна негативна еклезіологія  
 370 *Оксана Забужко*, Прощання з імперією:  
 кілька штрихів до одного портрета  
 409 *Віктор Андрушко*, *Стелла Гатальська*,  
 Ще раз про «аудіовізуальність» культури

**415 БІБЛІОГРАФІЯ**

- C.C.Аверинцев. Поэты. М., 1996. \*\*\* J. Semelin. La liberte au bout des ondes, du coup de Pragne à la chute du mur de Berlin. – Paris, 1997. \*\*\* A.Daubenton. Russie. D'un état l'autre. – Éditions de l'Aube, 1995. – 236 p. \*\*\* A. Kappeler. Petite histoire de l'Ukraine. Traduit de l'allemand par Guy Amart. – Paris., 1997. – 224 p. (Оригінальна назва: Kleine Geschichte der Ukraine. – München, 1994.) \*\*\* J. Scheerger. Requiem fur den Roten Oktober. Rußlands Intelligenzija im Umbruch 1986 – 1996. – Leipzig, 1996. – 262 p. \*\*\* М. Кірсенко. Чеські землі в міжнародних відносинах Центральної Європи 1818 – 1920 років. Політико - дипломатична історія доби становлення Чехословацької республіки. – К. 1997. – 335 с. \*\*\* M.J. Mondzain. L'image naturelle. – Le nouveau Commerce. Paris, 1995. – 42 p.\*\*\* Р. Дж. Колінгвуд, Ідея історії. – К., 1996. – 616 с. \*\*\* J. G. A. Pocock and L. G. Schwoerer (eds.). The Varieties of British Political Thought, 1500 – 1800. – Cambridge University Press, 1993. – 560 p. \*\*\* М. Hrushevsky. History of Ukraine-Rus'. – Vol. 1: From Prehistory to the Eleventh Century. – Edmonton-

Toronto, 1997. – 602 p. \*\*\* В.М.Ричка. Церква Київської Русі (соціальний та етнокультурний аспект). – К., 1997. – 208 с. \*\*\* В. Кантор. «... есть европейская держава». Россия: трудный путь к цивилизации. М., 1997. – 478 с. \*\*\* J. Sutton. Traditions in New Freedom. Christianity and Higher Education in Russia and Ukraine Today, Bramcote Press, Nottingham, 1996. \*\*\* Konrad Raiser. To be the Church. Challenges and Hopes for a New Millenium. – Geneva, 1997. – 104 p. \*\*\* М. Попович. Рациональність і виміри людського буття. – К., 1997. \*\*\* «Київські обрії. Історико-філософські нариси» \*\*\* Е.И.Головаха. Трансформирующееся общество. Опыт социологического мониторинга в Украине. – К., 1997. \*\*\* Ю.Шаповал, В.Пристайко, В.Золотарьов. ЧК-ГПУ-НКВД в Україні: особи, факти, документи. – Київ, 1997. – 608 с. \*\*\* Становлення владних структур в Україні (1991 – 1996) / Редкол.: О. Гарань, В. Кулик, О. Майборода. – К., 1997. – 178 с. \*\*\* Г. Грабович. До історії української літератури. – К., 1997. \*\*\* П. Бaley. Голос із діяспори в Україну. – Las Vegas, 1997. – 222 с. \*\*\* Index on Censorship. Vol. 26, No. 3 (May – June 1997). \*\*\* Міфи народів світу. – Львів, 1996. \*\*\* Казки народів світу. – Львів, 1996. \*\*\* J. Lobodowski. Narod jest niesmiertelny. – Poznan, 1996. – 102 s. \*\*\* T. Bukkvoll. Ukraine and European Security. Chatham House Papers. – London, 1997. – 129 p. \*\*\* Sh. W. Garnett. Keystone in the Arch. Ukraine in the emerging Security Environment of Central and Eastern Europe – Washington DC, 1997. – 145 p. \*\*\* Г.Г. Почепцов. Символы в политической рекламе. – К., 1997, 332 с.; Имидж: от фараонов до президентов. Строительство воображаемых миров в мифе, сказке, анекдоте, рекламе, пропаганде и паблик релейшинз. – К., 1997, – 328 с.; Имидж & выборы. Имидж политика, партии, президента. – К., 1997 – 136 с. \*\*\* S. Simonek: Ivan Franko und die «Moloda Musa». Motive in der westukrainischen Lyrik der Modern. Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag 1997. 446 pp. (Bausteine zur slavischen Philologie und Kulturgeschichte. Neue Folge 23). \*\*\* Всесвіт. Журнал іноземної літератури. № 5 - 6, 1997. \*\*\* Всесвіт. Журнал іноземної літератури. № 7 - 12, 1997. \*\*\* «Генеза». – №1(5) - 97. \*\*\* «Фрагменты». – № 3 -4. – 1997. – Мінськ: Еврофорум. \*\*\* Фільм «ШОА» («Катастрофа») Клода Ланцмана. \*\*\* Книжки, видані за участю С. Глузмана.

## ПРАВО ТА БЕЗПРАВ'Я СЬОГОДЕННЯ

Леонід Фінберг

Розпочинаємо чергове засідання семінару ім. Лисяка-Рудницького. Пропоную питання для обговорення:

- 1) Якою мірою сьогодні ПРАВО є регулятором взаємин у сфері бізнесу? Які є інші регулятори, наскільки вони ефективні? Чи розширюється правове поле бізнесу сьогодні, чи звужується? Які перспективи законності бізнесу України?*
- 2) Як гарантуються законом наші нові політичні права? У яких сферах вони найбільше порушуються? Які шляхи збільшення правових гарантій політичних прав громадян?*
- 3) Яка міра права та безправ'я в соціальній сфері?*

Володимир Дубровський

Система ефективного функціонування підприємств передбачає, що інтереси підприємств та суспільства досягають певного компромісу. Підприємство платить податки, виконує певні вимоги держави, а держава, у свою чергу, захищає підприємство від зазіхань на його інтереси. Проте не всі стосунки та сфери діяльності підприємства регулюються правом. Конкуренція виконує не менш важливу регулятивну функцію.

Державне та ринкове регулювання потрібні у тому сенсі, що вони змушують підприємство не «перекручувати» ринкову інформацію. Підприємство, яке вдається до таких перекручень, має бути економічно покараним.

Що ж до сфери правового регулювання, то не можна сказати, що вона заширока чи завузька. Вона просто «зміщена». Якщо, наприклад, повинен регулюватися один сектор, то насправді регулюється зовсім інший.

До чого це призводить? Якщо підприємство не сплачує податки, воно опиняється поза правовим полем і не може претендувати на правовий захист. Підприємство змушене звертатися до «тіньовиків». Це і є ілюстрація «зміщення» правової сфери. Проте, можна помітити певну позитивну тенденцію на поліпшення ситуації.

## Олександр Пасхавер

Феномен права на приватну власність, на підприємництво – яскравий приклад правової ситуації у нашій країні. Невизначеність права приватної власності було фундаментальним каменем радянської влади. Така невизначеність була необхідною. Вона була потрібна для того, щоб права на управління власністю були передані суб'єкту, який не несе жодної відповідальності. Таким суб'єктом була партія. Відповідальність же покладалася на виконавців, які не мали права приймати власні рішення.

Внаслідок цього у масовій свідомості не сформувалося поняття права власності. Багато з тих негараздів, які ми сьогодні переживаємо, базуються на нерозумінні понять стабільності, недоторканості власності тощо.

Звичайно, за шість років зроблено чимало, аби змінити таке ставлення. Проте ці зусилля я назвав би мавпуванням. Ми беремо буржуазні норми і в погіршеному вигляді намагаємося ввести їх у себе.

Суспільство, однак, і його еліта ще не сприймають право приватної власності належним чином. Тому підприємець змушений діяти в «агресивному» середовищі. Агресивність спрямована на реалізацію права володіти своїм майном і, в межах закону, використовувати його для одержання прибутків. Така діяльність сприймається як негативна і навіть як злочинна.

У суспільстві не існує розуміння того, що капітал є фундаментом стабільності. І не лише економічної, але й політичної. Це особливо стосується крупного капіталу, що має довгострокові інтереси. Часто ці інтереси збігаються з державними, особливо великі програми, які служать утриманню політичної і соціальної стабільності. Капітал стає конструкцією, на якій тримається суспільство.

Не розуміючи цього, наша еліта відділяє завдання побудови держави від завдання сприяти капіталу. Чому, приміром, Президент держави не нагороджує найкрупніших платників податків? Чому немає шоу, у яких дисциплінованих платників називають «героями нації»? Тому й немає, бо ставлення у суспільства радше негативне.

Ставлення до капіталу можна проілюструвати на прикладі конфлікту влади з концерном «Денді». Як повинна була б влада покарати бізнесмена, який увійшов з нею у політичні,

ідеологічні, особистісні протиріччя? Нехай навіть влада, як пан, має право покарати підприємця. Підприємця – нехай, але не його капітал. Капітал є певною цінністю, яка не пов'язана з особою підприємця. Держава мусить думати, як зберегти цей капітал, і, отже, як зберегти стабільність у суспільстві.

У цьому розумінні спроби знищення капіталу є антидержавними. Воно добре ілюструє ставлення еліти до капіталу.

Однак ставлення суспільства до власності змінюється. Сьогодні суспільство радше не агресивне, а байдуже до права на приватну власність. Процес змін дуже тривалий. Ми мусимо вдаватися до якихось дій, щоб прискорити його.

Я завжди був прихильником того, щоб держава активно втручалася у цей процес. Я був одним із прихильників створення спеціального державного органу із захисту підприємництва. Така бюрократична робота необхідна, хоча видається суперечливою. Держава, що найбільше кривдить підприємців, мусить їх захищати. Це звичайне протиріччя перехідного періоду.

Інтелігенція повинна також постійно акцентувати увагу на недоторканості права власності. Як правило, інтелігенція захищає права людини, але права підприємництва... Особливого ентузіазму я тут не помітив. Проте мені здається, що ми мусимо сьогодні захищати права власності, щоб у майбутньому не виникало проблем із дотриманням прав людини.

### **Всеволод Речицький**

Я почну говорити про політичні права, але не з політичних прав. Як на мене, проблема політичних прав є фундаментальною, але є ще більш фундаментальні проблеми, від яких політичні права є похідними. Ця фундаментальна проблема полягає в тому, що індивідуально мозок людини може розвиватися й забезпечувати прогрес цієї людини без політичних зусиль, а прогрес суспільства не може здійснюватися без політичних зусиль. Прогрес суспільства забезпечується обміном тих здобутків, які здійснені в індивідуальних прагненнях. Суспільство прогресує через спілкування. Режим спілкування – це й є політична проблема.

Держава – це та інституція, яка завжди намагається контролювати інтелектуальний обмін. І це нормально, тому що держава піклується про захищеність та стабільність.

І тут виникає перший цікавий парадокс: порядок – це те, що любить держава й з чим вона погоджується. Порядок досить просто забезпечується демократією (як правлінням більшості). У цьому сенсі між «більшістю» демократії та державою не існує суттєвих протиріч. Держава абсолютно погоджується з простою демократією – не ліберальною, а примітивною, плебейською. Саме ця проста демократія також прагне захищеності, безпеки, стабільності, того, що є типовим для держави.

Але ми забуваємо, що прогрес суспільства забезпечується не рішеннями більшості. Еліти посувають суспільство вперед. І еліти в цьому сенсі зовсім не зацікавлені в простій демократії. Інтереси інтелектуальних еліт пов'язані з громадянським суспільством, тому що поняття «вільне життя» та «громадянське суспільство» є майже синонімами. Ми вважаємо, що громадянське суспільство – це те суспільство, в яке держава не втручається. Таким чином, громадянське суспільство та свобода забезпечують зусилля меншості. З цього витікає, як на мене, абсолютно чітка констатація того, що ми зацікавлені більше в прогресі, аніж у державі.

Треба завжди пам'ятати, що суспільство – не колектив, не асоціація. У суспільства немає колективних інтересів. Якщо ми наділяємо суспільство колективними інтересами, то ми говоримо вже не про громадянське суспільство, а про утворення, яке змішане з державою, яке керується державою. Громадянське суспільство забезпечує можливість індивідам переслідувати власні стратегії. Якщо ж воно починає індивідів закликати до якихось колективних зусиль, воно перестає виступати в своїй органічній якості. Таким чином, громадянське суспільство – це осередок, де вільно почувається автономна особистість.

Така структура стосунків між державою, громадянським суспільством, індивідом та свободою відображається в праві автоматично, тому що право, так би мовити, пливе за тими процесами в суспільстві і державі. Можна говорити про те, що право починає розділятися на право держави та право громадянського суспільства, або право свободи й право порядку. Девід Істон, американський політолог, колись сказав, що зони, захищені від впливу держави, є найбільш цінними для прогресу.

Маємо два феномени – державу й громадянське суспільство, та два права – право держави та право громадянського

суспільства. Або – конституцію й решту законів, які протистоять їй. Тому що «решта законів» – це те, що продукується державою, а конституція продукується суспільством.

Розділилися не тільки громадянське суспільство та держава, розділилися й політики. Є «політика держави» і є політика, якою займається громадянське суспільство, громадянська політика. Політика не там, де мільйони, а там, де індивід.

Це нове розуміння політики як феномена суто громадянського суспільства добре було схоплено Зінов'євим, коли він сказав, що те, що ми сьогодні називаємо політикою, насправді не є політика. Він переконаний – у будь-яких стосунках, де хоча б один із суб'єктів має владні повноваження або силу, немає жодної політики.

Якщо одна людина може покарати іншу, вона просто наказує, бо має силу. У ситуації, коли одна людина не може покарати іншу, виникає ситуація, коли люди повинні домовлятися. І тому, на думку Зінов'єва, потрібно вивести наше життя на рівень політики, зробити наші стосунки політичними.

Якщо запитати в пересічного студента, що таке конституціоналізм, конституція, то він відповість, що це певна доктрина, певне світобачення, певна соціальна парадигма. Біля джерел конституції стояли, скажімо, Медісон, Адамс, Джефферсон, і Локк, і Руссо, і Монтеск'є... Студент буде по-своєму правий. Але в сенсі тих міркувань, які я спробував навести, можна припускати, що сьогодні вимальовується інша картина: конституціоналізм і конституція «мінюють» батьків.

І якщо ми говоримо про надзвичайну цінність свободи та можливість індивідів здійснювати свої стратегії, то ми говоримо про те плюралістичне суспільство, в якому панує хаос. А про хаос не писали ні Джефферсон, ні Медісон, ні Адамс, ні тим більше Локк.

Вимальовується інша ідеологія конституції, інша ідеологія політики та політичних прав. І хоч як це не парадоксально, сьогодні батьками конституціоналізму та конституції треба було б визнати Адама Фергюссона та Монтеня, тому що саме вони писали, що ніхто не повинен перейматися якимись супердоктринами, ніхто не повинен шикуватися в ряди, а кожен повинен жити якомога щасливіше, в тому сенсі, як це він сам розуміє.

І якщо до цього додати тезу П'єра Бурдьє про те, що в політиці істина є те, що подобається людям, то я б сказав, що ми сьогодні маємо переоцінку розуміння конституції та політики, політичних законів і політичних прав.

Вималюється певний, я б сказав, органічний антагонізм: держава – суспільство, який суперечить намаганням сучасних політиків «сплавити» суспільство та державу. У нас весь час присутні намагання зробити державу доброю, такою, що піклується про суспільство... Як на мене, це абсолютно марні зусилля. Ніколи держава не полюбить суспільство, а суспільство, якщо воно свідоме своєї мети й своєї самоцінності, ніколи не покохає державу, тому що держава – це все ж таки його ворог, хоча й «органічний».

Броніслав Малиновський колись писав, що свобода структурно є досить проста річ: треба дати людям можливість вільно обирати цілі, а не робити індоктринацію цілі, треба дати людям змогу самим визначити, що є цінним. Люди повинні здійснювати цілі власними зусиллями, власними стратегіями. І якщо їх закликають до якихось колективних зусиль, то їх знову обдурюють. Свобода зберігається ще й тоді, коли наслідки тієї індивідуальної активності не відбирають у людини. Вона сама насолоджується результатами власних досягнень.

### Оксана Забужко

Я буду говорити, виходячи із персонального досвіду, оскільки він певним чином характерний саме для висвітлення проблеми «держава та суспільство». Я одночасно виступаю в двох іпостасях. Я є й вільний виробник, і державний службовець, який має отримувати зарплату на державній посаді. Упродовж останніх років я спеціально спостерігаю за тим, як поводить держава в сфері трудових угод. Дії держави елементарні – неплатежі, за які відповідальності ніхто не несе.

А що ж у сфері індивідуальних стосунків? Ще років тричотири тому я була абсолютно певна, що, здаючи роботу замовникові, отримаю обумовлену винагороду. За останні два роки ситуація різко змінилась. І змінилась на гірше, повністю відтворюючи модель поведінки держави. Я й досі збираю борги за виконану роботу, і жодні домовленості про своєчасну оплату не спрацьовують.

Я бачу тут абсолютно виразну й дуже чітку схему того, як неправова поведінка держави проектує себе згори вниз, на

суспільство й на сферу вільного, незалежного бізнесу та вільного, незалежного виробництва. Наслідки морального розтління в сфері правової свідомості, спричинені цією поведінкою держави й уряду, ми сьогодні просто не можемо передбачити.

Українська ситуація з огляду на правову свідомість має свою специфіку. Радянська влада вивела українську масову свідомість із сфери дуже традиційної, дуже панівної в українській культурі правової свідомості європейської орієнтації. Я маю на увазі литовський статут, який ще впродовж ХІХ століття був чинний і за яким жило українське село. Литовський статут, по-моєму, Микола Перший скасовував спеціальним указом 1840 року. А на рівні побутової свідомості це поняття дуже базове, що на насильство, на сваволю є управа. За порушення якимось чином угоди доводилося платити безчестям. Український селянин знав це ще на початку ХХ століття до 1917 року. Але потім прийшов гегемон...

### Володимир Ричка

Я насамперед хотів би звернути увагу на амбівалентність наших уявлень про державу. З одного боку, це щось омріяне, вистраждане, а з іншого – вороже, лиха сила. Так склалося історично. Але ми тепер маємо державу, і в цьому суспільстві держава повинна виконувати роль своєрідного ліфта, який без зайвого галасу обслуговує це суспільство по вертикалі та по горизонталі. Суспільство ніби не помічає його діяльності. Наша біда – еліта, ті люди, які стоять у цьому умовному ліфті, натискають важелі. В історичній ретроспективі виходить так, що завжди в Україні прошарок еліти був надзвичайно тонкий та прозорий. Так є і тепер.

### Костянтин Сігов

Питання суперечностей між законом і свободою має не лише соціальні, а й антропологічні виміри. Ми маємо з максимальною послідовністю продумати перспективи свободи. Цікава дискусія спостерігається всередині гілок лібералізму, тобто по той бік опозиції «індивідуалізм – колективізм». Мова справді про інших батьків свободи. Монтень розширив горизонти індивідуальної свободи європейців, продумав певний максимум індивідуалістської волі. Але саме Монтень

зіткнувся з проблемою, коли свобода починає заперечувати сама себе. Воля не знаходить у собі обмежень для того, щоб прийняти закон як щось своє, органічне. Вона сприймає його як спонтанний волюнтаризм, як репресію.

Репресивним структурам свободи присвячена творчість Мішеля Фуко та багатьох інших. Сьогодні ми перебуваємо під подвійним впливом цієї репресивності – нашого радянського минулого і репресивного уявлення про закони. Сьогодні одне з основних питань – як продумати легітимність закону, коли свободи, максимально реалізовані, у той же час утворюють певний поліс.

### Леонід Фінберг

Ми весь час повторюємо слова: право, закон, законодавство. Але, як тільки виникають серйозні суспільні протиріччя, судова система демонструє свою нездатність бути системою, яка здатна розв'язати ці протиріччя.

Давайте згадаємо всі гучні справи, які останнім часом привертали увагу суспільства, починаючи з так званої «справи Звягільського». Вони продемонстрували: наша правова система більше залежить від влади, ніж у інших молодих державах.

Зрозуміло, що це має свої корені у старій соціалістичній державі, зрозуміло, що процеси останніх років не сприяли утворенню незалежної судової системи. Сьогодні мусимо констатувати – системи, яка могла б забезпечити правові основи нашого життя, не існує.

### Семен Глузман

Є фундаментальне право – право власності. Це не означає, що кожен має стати капіталістом. Але право на приватну власність повинен мати кожен. Після цього я матиму право, потрапивши до в'язниці, відстоювати свої людські права.

Одна з больових точок нашого суспільства – це абсолютно непрофесійний законодавець. Він не вміє мислити, він керується лише почуттями і на їх основі приймає рішення.

Один із моїх знайомих, аудитор, якось висловив «свіжу» думку – час захищати вітчизняних бізнесменів. Він розповів, що змушений безкоштовно допомагати бізнесменам невеликих міст, оскільки ці люди майже повністю «роздягнені» державою. Він попросив допомоги у створенні фонду захисту бізнесменів.

Я подумав – можливо, це і є найпершим пріоритетом майбутньої правозахисної діяльності? Дуже важливо допомогти людині, якій протидіє гігантська державна машина. Це машина, яка забирає все. Можливо, зусилля потрібно сконцентрувати саме на цьому захисті, адже, не захистивши людей підприємливих, ми не будемо мати повноцінної держави.

### Володимир Павлів

Одного разу мені захотілося заплатити податки. Постало питання – кому? Куди підуть ці гроші? Зрозуміло, вони будуть одразу ж розділені навпіл. Частина забирає собі еліта, а іншою частиною ця ж еліта спробує відкупитись від «нижчого елемента», в якого все забирає. Хто би міг перервати це коло? Людина в провінції не може, бо це є питанням виживання. Еліта теж не розірве. Залишається мені перервати. Чому? Тому, що я виріс в добрій українській родині й мені не байдужа ця держава. Виникає й інше питання – як це коло розірвати? Заплатити податки? Ні, це не діло. Що робити? Як я можу вплинути на ситуацію? Я не знаходжу відповіді на це запитання. Я відчуваю своє повне безсилля абсолютно.

На кого я можу покласти в цій ситуації? Чому суд не діє, судова система? Тому що в нас звикли, що керівництво може порушувати закон, а ти можеш відстоювати своє право, тільки несучи так звані «чолобитні». Захотів міністр інформації З.Кулик викинути «Післямову» з ефіру – і зробив це відразу, без будь-яких пояснень. А ведучому програми О. Ткаченкові, щоб відстояти своє право, довелося декілька місяців ходити по судах. Суд, зрештою, визнав його правоту. І що – це повернуло «Післямову» на УТ-1? Ні, не повернуло.

Приходить думка про якийсь зовнішній фактор. Що це за зовнішня сила? Час від часу я думаю, що є телекомпанії з американським капіталом, то хай американці приходять боротися з нашою елітою. Якийсь час я хотів себе обдурювати, думати, що буду жити в такому status quo, але сьогодні розумію, що вічно так тривати не може. І, на жаль, в цій ситуації час працює не на нас.

### Людмила Заглада

Ми говоримо про низьку правову свідомість суспільства. Але ж сьогодні інакше й бути не може. Я, наприклад, можу

зізнатися, що, як і багато інших, брала участь у скоєнні кримінальних злочинів. У чому вони полягали? Незаконні валютні операції (стаття 80 Кримінального кодексу). Всі знають, що за ці операції передбачений штраф чи позбавлення волі, і попри це продовжують розраховуватися валютою, отримувати нею зарплату... Все це відбувається просто й буденно. Ледь не кожен таким чином порушував закон. Розмивається межа між тим, що законно, і незаконним. Закон можна обійти, на нього можна не звертати увагу.

### **Володимир Дубровський**

Дуже часто доводиться стикатися з кримінальною психологією. Це психологія зграї. А ще – це психологія архаїчного суспільства. І поки не відбувся перехід до громадянського суспільства, кримінальна психологія буде проявлятися у різний спосіб.

### **Всеволод Речицький**

Я обмежусь деякими коментарями. Перш за все про почуття моральності в поведінці. Якщо йдеться про політичну мораль, або моральність з точки зору правової поведінки, то тут усе просто. Якщо людина ще якимось поважає державу і те, що держава виробляє у вигляді законів, то вона, звісно, може почувати себе дискомфортно в моральному сенсі. Коли ж людина зневірилася в цій державі, то вона відчуває себе абсолютно здоровою і вважає, що морально схилила держава.

Відомо: якщо ми хочемо, щоб закон діяв, він не повинен бути сильнішим, ніж емоційна матриця, яка закладена в нього. Якщо в законі відображені органічні стимули, то він може діяти. Якщо ж закон суперечить органічним механізмам людських взаємин, то він діяти не буде.

Сьогодні нам важко писати закони, які відповідають природі не ідеальної, а реальної людини. Для того, щоб запрацювали закони, потрібен стан свободи.

## НАЦІОНАЛЬНА БЕЗПЕКА УКРАЇНИ

1 листопада 1997 року, НаУКМА

Леонід Фінберг

Шановні колеги. Пропоную обговорити наступні питання:

1. *В якій мірі національна безпека України є цінністю для вас особисто? Як ви думаєте, чи є вона цінністю для інших громадян країни? За яких умов вона перестас бути цінністю?*
2. *Як би ви структурували загрози, що існують для національної безпеки України? Яка ієрархія цих небезпек? Як ви оцінюєте рівень національної безпеки в Україні сьогодні?*
3. *Хто і як, на вашу думку, повинен забезпечити національну безпеку країни? Якою є роль держави, і якою є роль суспільства?*
4. *Якби ви мали вплив на формування стратегії національної безпеки України, які пріоритетні програми ви б запропонували?*

Георгій Почепцов

Чому ми приділяємо свою увагу проблемі національної безпеки, і чому ця проблема не виникала за часи Радянського Союзу?

Одна з відповідей складається з наступного: ми вийшли на альтернативний шлях розвитку і виникло ене число величин. Радянський Союз був якоюсь більш стабільною системою, і варіантність рішень зміщувалась у якусь достатньо вузьку сферу. З цієї причини не було потреби в породженні альтернативних рішень. Сьогодні все кардинально змінилось, з'явилась альтернативність. Її роль можна побачити вже в самій ідеології створення пострадянського простору.

Ми багато говорили про непрацюючу радянську економіку, яка спровокувала розвалення старої системи. Однак сьогоднішнє багаторазове економічне погіршення не призводить до зміни соціального ладу. Отже, питання полягає не лише в економіці. В першому випадку влада хотіла повалити існуючий лад, а сьогодні вона й цього не хоче робити. Розпад СРСР можна було трактувати як бунт акторів «другого плану». Пройшли два міжрівневих бунта. Перший – це конфлікт Горбачов – путчисти. Між ними відбувся бунт,

коли другий рівень намагався керувати першим. Другий варіант міжрівневого бунту складався з боротьби республік і Центру, в результаті чого перші секретарі республіканських компартій стали називатися першими президентами. Здійснити міжрівневий бунт можна було й по національному параметру. В новій класифікації цей параметр став найголовнішим, він пересилив політичну, економічну та соціальну близькість республік, яка склалася протягом 70 років. Реально історією почали називати те, що було до 1917 року.

Національна ідея не є абстрактною конструкцією. Вона впливає на створення параметрів, які покликані підтримувати в потрібному стані національну безпеку. Росія на цьому рівні намагається повернутися в ранг супердержави. Україна вирішує завдання самовиживання.

Одне з найпоширеніших визначень того, чим займається національна безпека, – це менеджмент погроз. Увесь пострадянський простір більш непокоїться через внутрішні погрози, ніж через зовнішні.

Через наявність внутрішньої небезпеки особливо чітко виявляється небажання і невміння держави перейти до «ненаказних» методів соціального керування. Ми повторюємо модель Радянського Союзу, який працював в межах ієрархічної комунікації. Ця практика не змінилась на демократичну, в межах якої суттєвим є зворотний зв'язок, а не тільки прямий. З цієї причини низи на верхи практично не впливають. Як наслідок, виникає психологічна нелегітимність влади.

Коли Фукуяма аналізував розвал Радянського Союзу, то однією з причин розвалення країни він назвав нелегітимність радянських керівників. Яким би чином вони не були обрані, вони відчували себе нелегітимними. В умовах такої нелегітимності неминуче має місце передавання комусь влади. Система не витримує психологічної нелегітимності.

Соціальна система також має визначені кінцеві величини, які не можна перевищувати для того, щоб не зруйнувати систему. Одна з таких величин – це рівень довіри до першої особи. Тут не можна переходити межу 25%. Інша величина – це кількість людей, які вимагають кардинальної зміни суспільного ладу. В цьому випадку не можна переходити межу в 40% населення. Якщо це має місце, то система може бути знищеною. Мабуть, що не тільки Україна, але й усі країни СНД демонструють порушення цих закономірностей, проходячи крізь усі мислимі пороги.

## Олексій Гарань

Якщо говорити про сферу політичну, то перше місце на шкалі загроз посідають корупція та протекціонізм, друге – низька ефективність економіки. На третьому місці йде російський фактор.

Хотів би також торкнутися ролі держави і ролі суспільства в забезпеченні національної безпеки. Саме через розвиток громадянського суспільства зміцнюватиметься Українська держава. Але за умов перехідного періоду зростає роль держави. Нам треба шукати співвідношення між роллю держави і громадянського суспільства в забезпеченні національної безпеки України.

У зв'язку з цим постають дві проблеми. Перша – це співвідношення поглядів еліт і поглядів рядових громадян на проблеми безпеки. Друга проблема – а що ж таке держава, чи можемо ми однозначно визначити роль цієї держави в забезпеченні національної безпеки України?

Якщо говорити про співвідношення поглядів еліт і громадян, то певним загальником стало тут наголошення на тому, що у цих поглядах існує значний розрив. Підкреслюють також, що зараз еліти орієнтуються на вестернізацію, тоді як населення все ще дивиться на схід. У цьому вбачають одну з причин того, що реформи в Україні не йдуть. Проблема ця, безумовно, існує. Хоча, мені здається, що в новітній історії України після 1991 року склалися умови для такого загально - національного консенсусу, в тому числі і стосовно певних економічних перетворень.

Якщо говорити про підхід самої держави і про конфлікти всередині державних структур, пов'язані з проблемами національної безпеки, то можна констатувати, що основні діючі структури і політики мають різні підходи до згаданих проблем. Боротьба, яка зараз розгортається, свідчить про те, що кожна сторона буде використовувати проблеми національної безпеки задля власних інтересів, задля того, щоб прийти до влади. Нам важливо усвідомити, що ж таке національні інтереси, незалежно від кланової чи групової боротьби.

Що ж до перспектив розвитку, то я оцінюю їх доволі песимістично. Оскільки зараз абсолютно все буде підпорядковано боротьбі за владу і перемозі на виборах, національні інтереси України можуть бути принесеними в

жертву. Я не виключаю можливість геополітичних шарахань, в тому числі й адміністрації Кучми. Тому мені здається, що зараз не варто говорити про якісь глобальні довгострокові програми щодо забезпечення національної безпеки України.

Треба сконцентруватися на тому, що нас очікує вже в березні наступного року. Гадаю, ситуація складеться таким чином, що ліві отримають перемогу на виборах. Мені дивно, чому праві депутати і центристи в парламенті проголосували проти поправки Кучми провести вибори в два тури. Вибори в один тур, безумовно, дадуть перевагу лівим, оскільки демократичні і центристські сили роз'єднані. Чи можливо якимось об'єднати їхні інтереси? Гадаю, така можливість існує. Об'єднатися можна навколо встановлених правил гри після виборів.

У цьому зв'язку я хотів би запропонувати таку ідею. Напередодні виборів ми бачимо, що представники інтелектуальної еліти, соціологи, політологи активно залучаються до участі в різних передвиборчих штабах і командах. Функція цих людей полягає і в тому, щоб попереджати про те, що взаємне побороювання може призвести до перемоги лівих. Вони могли б аналізувати ситуацію в конкретних округах, проводити відповідні соціологічні дослідження і визначати найбільш перспективних кандидатів у кожному виборчому окрузі, для того щоб скласти конкуренцію лівим силам.

### Олег Стрикаль

По-перше, я хотів би розмежувати статичні та динамічні визначення самого поняття «національна безпека». Що мається на увазі під статичними визначеннями? Їх основою є два основні елементи: національна безпека – це стан захищеності цінностей, ідеалів, суспільства від певних загроз; або ж це – безпосередня відсутність загроз цінностям, ідеалам, та життєспроможності даного суспільства.

Проте, на мою думку, сьогодні національна безпека не є якимось станом. Це, радше, процес досягнення такого стану, це процес протидії загрозам, який ніколи не досягає свого максимуму. Загрози існують завжди, незахищеність існує також завжди. Тому «стан захищеності» – це щось занадто ідеалістичне в сучасному світі. Статичні визначення національної безпеки ведуть до невірної сприйняття загроз, в основному до їх перебільшення і до неадекватної реакції на ці

загрози. Проілюструвати те, що в Україні використовуються все-таки статичні визначення, можна на прикладі Концепції національної безпеки, яка була прийнята і стала швидше академічним документом, аніж документом для проведення активної політики. Концепція, яка приймалась на якийсь тривалий період, не може враховувати все нові й нові загрози, нові й нові принципи протидії цим загрозам, які виникають ледь не кожного дня.

Наступний аспект мого виступу торкається надмірної політизації сфери національної безпеки в сучасній Україні. Це здійснюється по двох основних напрямках. Один із них – це розширене трактування самого поняття «національна безпека», куди включається абсолютно все, що тільки можна включити, і все те, що вигідно владі для реалізації тих чи інших своїх інтересів. З іншого боку, реалізація національних інтересів, створення адекватного рівня національної безпеки бачиться в основному через призму укріплення владних інституцій або навіть особистої влади того чи іншого керівника. Те, що добре для вищого керівництва, добре для національної безпеки України. Саме тому, наприклад, проблеми небоєздатності української армії є не такими гострими для влади, як проблеми лояльності армії до цієї влади. Хоча армія не здатна захистити суспільство, зате вона здатна захистити «свою» владу.

Політизація, з іншого боку, дозволяє владі втручатися в будь-яку сферу життєдіяльності суспільства: мовляв, потреби національної безпеки виправдовують усе. Тому, наприклад, сферу економічної безпеки часто використовують для придушення або й знищення економічних інституцій, які підтримують політичних супротивників влади. Інша ілюстрація. Сферу інформаційної безпеки часто використовують для того, щоб придушити, знищити, взяти під контроль незалежні засоби масової інформації, які можуть протидіяти політиці тієї чи іншої владної інституції.

У сфері національної безпеки триває процес дегуманізації. Що мається на увазі? Поки що інтереси особистості, її страхи і побоювання, її виживання в цьому суспільстві інституціями національної безпеки до уваги не беруться чи беруться зовсім мало, декларативно.

З іншого боку, інституції національної безпеки часто спрямовують свою діяльність на повне знищення людини як особистості. Це відбувається у Збройних силах, це відбувається

в міліції тощо. Людина потрапляє в лещата системи, людина, як і раніше, не є цінністю для структур національної безпеки, а є лише тим гвинтиком, який потрібно постійно «підкручувати».

Інший аспект цієї ж проблеми – десоціалізація сфери національної безпеки, тобто усунення соціуму від участі в процесах національної безпеки. За шкалою, яку запропонував англійський дослідник Баррі Бузен, існування системи національної безпеки відбувається на трьох рівнях: людина, соціум, держава/міждержавні стосунки. Рівень людини ми вже розглянули. Рівень соціуму теж нівелюється державою. Тому держава, м'яко кажучи, не сприяє появі активного розвиненого громадянського суспільства, яке б могло діяти за власними принципами, незалежно від держави, і до того ще й контролювати діяльність і політику державної влади.

Десоціалізація викликає іншу велику проблему для національної безпеки, яку можна було б назвати вимушеною саморегуляцією суспільства. Суспільство поза державою, всупереч державі і на шкоду державі регулює стосунки, пов'язані безпосередньо з безпекою суспільства і особистості. Саморегуляція цих процесів, які йдуть абсолютно неконтрольовано, некоординовано, має часто карикатурний, спотворений, страшний вигляд. Одним із найяскравіших негативних проявів такої саморегуляції є корупція, яка проходить не лише на рівні державної влади, а починається з самого низу, ледь не з кожного громадянина. Корупція є не просто якимось збоченням із вірного шляху, вона є основним принципом функціонування нинішніх суспільства і держави, тому боротися з нею практично неможливо.

Сьогодні існує також конфлікт між потребою «роздержавлення» політики національної безпеки і так званою «політикою розбудови держави». У сучасному світі будь-яка держава все більше втрачає свій контроль над суспільством і поступається місцем у своїй діяльності якимось іншим акторам, іншим інституціям. Це можуть бути лобістські групки, злочинні формування, інші держави, міжнародні інституції тощо. У цій ситуації Українська держава, намагаючись лише все контролювати, не прагнучи адаптуватися сама і адаптувати суспільство до умов, коли центрів впливу стає дуже багато, лише втрачає свій вплив. А коли вона діє, то призводить до парадоксальної ситуації: держави занадто багато там, де повинно бути небагато, і зовсім мало там, де вона повинна

заявити про себе на повний голос. Проста ілюстрація: митники завжди рапортують, скільки вони оштрафували «човників», у той же час тютюновий ринок України майже повністю контролюється контрабандистами.

Доки держава, державні мужі зацікавлені виключно у відновленні або отриманні державної влади, про ефективну політику національної безпеки ми говорити не можемо.

### Вадим Скуратівський

Давайте замислимось над тим, що ж таке національна безпека, термін, який потроху входить у світовий слововжиток наприкінці 70-х років XIX століття? Я хочу нагадати одну цікаву річ. На-прикінці 80-х років минулого століття в Міністерстві внутрішніх справ Росії з'явився «Департамент общественной безопасности», а потім цей самий департамент, саме у філологічному сенсі, виникає на початку 30-х біжучого століття в НКВД – «Управление государственной безопасности».

Але що за всім цим стоїть? Це власне проблема держави, яка займається своєю власною безпекою. Це ситуація, коли держава захищає себе. Це державний апарат, це сума чиновників, які захищають свої інтереси. До всього іншого їм немає діла. Є громадянське суспільство, немає його, вони не будуть цим займатись, вони займаються тільки «общественной безопасностью», «государственной безопасностью».

Щось почало мінятися на Заході лише у 50 – 60-х роках біжучого століття. Як виник цей самий термін у Сполучених Штатах? З 50-х років там існує Агентство національної безпеки. А згодом з військової контррозвідки термін «національна безпека» перейшов у загальний слововжиток. І він там доречний, тому що Сполучені Штати – це країна, яка насправді займається національною безпекою. Зверніть увагу на долю відокремленого американського громадянина, який потрапляє в якусь халепу поза межами Сполучених Штатів. Державна структура починає працювати в напрямі того громадянина. Нарешті почала працювати нормальна схема: людина, громадянське суспільство, затим держава, міжнародні зв'язки і контексти.

Що таке в Україні національна безпека, я поки що не знаю. Знаю лише, що ця категорія в уявленні нашої політичної еліти, яка пов'язана з державною безпекою.

## Ігор Бінько

Мені довелося розробляти проблеми національної безпеки з перших днів незалежності України в апараті Ради національної безпеки при Президентові України. Ця рада мала понад десять відділів, які займалися не тільки державною безпекою, а й економічною, соціальною, політичною та іншими видами безпеки.

Я стою на позиції, що національна безпека – це стан захищеності життєво важливих інтересів особистості, суспільства і держави. Національна безпека – це системний вимір усіх рішень у політичній, економічній, екологічній сферах.

У 1992 році у нас було 3 – 4 пріоритети національних інтересів: забезпечення суверенітету, територіальна цілісність, досягнення політико-соціальної стабільності, національної злагоди, інтегрування у європейську спільноту. Цим пріоритетам «протидіяло» приблизно два десятки загроз.

Нехтування нашими пропозиціями призвело до того, що в 1993 – 1994 роках діяли уже понад 100 загроз. Слід зазначити, що, починаючи з 1995 року, питанням національної безпеки з боку державного керівництва приділяється значно більше уваги.

Ми ставимо сьогодні єдине завдання: щоб державні діячі, приймаючи рішення, брали за основу те, що пропонується концепцією національної безпеки, підходили до вирішення проблем системно. Сьогодні ми переходимо до вивчення окремих аспектів національної безпеки, наприклад економічного. Концентрація загроз зараз найбільша в економічній сфері, це майже 20 відсотків.

## Максим Стріха

Я хотів би привернути увагу до одного зовсім не круглого ювілею, до якого пасував би епіграф з інтелігентського київського фольклору: «Чи дочекаємося Піночета з новим і праведним кастетом, а дочекаємось таки колись...» Приблизно 9 років тому з'явилася в московській «Літературці» стаття мало кому відомого Міграняна, у якій обґрунтовувалась необхідність м'якого авторитаризму на етапі побудови ринкового суспільства.

Ніякого авторитаризму ані в Радянському Союзі, ані в майбутній Україні збудувати так і не вдалося, режим тутешній

повною мірою поліцейським так і не став. Але, хоч це може здатися дивним, він виявив досить велику успішність у подоланні цілої низки небезпек, які ще в 1992 році здавалися майже непереборними. Не може йти мова сьогодні, наприклад, про територіальні претензії до України. Мовна ситуація сьогодні не загрожує розколом України. У 1992-му році здавалося, що інформаційний ринок абсолютно задушений Росією. Сьогодні ми бачимо, що м'яко відбулася перекомутація, з'явилися свої пристойні програми. Церковна проблема дійшла динамічної рівноваги.

Не вирішена одна проблема, яка є справді трагічною: в державі, де сьогодні поточний борг населення за енергетику складає близько 5 мільярдів гривень, де виплати за газ ідуть на рівні 20 відсотків, за нафту на рівні 80, де споживання газу порівняно з 1990 роком не зменшилося, хоча виробництво скоротилося вдвічі, не можна вийти на нормальні економічні реформи без того, щоб довести до 100 відсотків вартість комунальних послуг. Для цього потрібно відключати енергоспоживачів, які не платять. З іншого боку, цього не можна робити з огляду на соціальні аспекти.

### **Олександр Майборода**

Коли я почув про таку кількість небезпек для України, спочатку – 50, а потім понад 100, то я подумав – людина з такою кількістю хвороб могла б жити? Мені здається, що часто до небезпеки зараховують не те, що є власне небезпекою. Кількість небезпек значно менша. Небезпекою, на мій погляд, можна вважати те, що загрожує фізичному існуванню держави чи суспільства або ж загрожує їй, так би мовити, нормальному стану, її суверенності. Таких небезпек, які дійсно можуть загрозувати, не так уже й багато.

### **Олександр Пасхавер**

По-перше, національна безпека лише тоді стане предметом серйозної роботи, коли будуть сформовані національні інтереси. Ми часто говоримо, що вони не сформульовані. Я думаю, що вони не сформульовані тому, що вони не сформовані. Національні інтереси – це загальний фундамент всього населення країни, підсвідомий фундамент того, що в нас спільного. Проте, соціологічні описання не показують, що існує щось, що ми можемо назвати загальними, безумовними

інтересами. А завдання національної безпеки – відстежувати відмінності, поєднання різних уявлень про національну безпеку, сценаріїв формування національних інтересів чи розходження у різних груп населення.

Друге питання полягає в тому, що, оскільки, ми не були державою і у нас не було державної еліти, ми маємо слабкі навички стратегічної роботи. В економіці всі спроби створити стратегічні органи зазвичай призводять до невдачі.

Третій момент – це нереалістичність оцінок відносно наших можливостей. Як економіст, я можу сказати, що ми дуже слабка держава. Слабка не через те, що в нас падає рівень, скажімо, валового внутрішнього продукту чи, навіть, особистого споживання. Це – слабка економіка. Економічно слабка держава означає, що будь-який негативний зовнішній вплив дуже дешево коштує. Тобто, не дуже важко забезпечувати операції, які направлені проти наших національних інтересів. Нас не важко примусити не дотримуватися своїх національних інтересів. Це одна з найбільших небезпек в нашій країні. Навіть якщо дуже розумні люди сформулюють наші інтереси, необхідно буде думати про те, як упиратися негативному впливу. І це, до речі, не можливо зробити з допомогою силових структур, це питання державної машини в цілому.

Найбільша проблема полягає в тому, що економіка не вийшла на режим самодії як система. Існують деякі осередки самодії, вони часто діють один проти іншого, і зробити поки що нічого неможливо.

### **Віктор Небоженко**

Працюючи в адміністрації Президента, я завжди наполягав на тому, що Рада національної безпеки не повинна бути єдиним монополістом цієї теми. Коли я пішов звідти, то намагався створити Фонд національної безпеки. І це викликало неабиякі ревності з боку органів, що займалися так званою національною безпекою.

Найбільш фундаментальна загроза – це збіг криз ідентичності і легітимності. А з цієї кризи виходять фундаментальні проблеми: криза розриву влади й відповідальності. Інша небезпечна проблема – це регулярна поляризація суспільства. Ще одна фундаментальна неприємність – це серйозна редукція, яка відбувається в масовій свідомості. Відбувається також досить

серйозна редукція усього духовного світу як звичайної людини, так і еліти.

В цивілізованих країнах говорять не про загрози, а про баланси. Маленька загроза через відсутність такого балансу може спричинити людині інфаркт, а країні створити економічний тромб. Сутність національної безпеки – в пошуку балансів.

### Михайло Білецький

Я хотів би назвати кілька факторів загрози. По-перше, це масове невдоволення людей тим, що відбувається. Другий фактор – це недовіра до влади. Наша держава сприймається більшістю населення як занадто заідеологізована. Люди вбачають у державі якогось ідеологічного опонента. Одні вбачають у цій державі недостатньо українську державу, а інші – занадто українську державу. Причому кожен вважає, що держава нав'язує йому «чужу» ідеологію.

Третім фактором загрози я назвав би наявність тих політичних сил, які схильні до крайніх рішень, до різких змін. Одна з цих сил – ультраправі, які мають підтримку досить невеликої частини суспільства. Друга частина, уже досить велика, – це ліві, які опираються на значну частину суспільства.

Всі ці фактори призводять до крайньої нестабільності суспільства, до його непередбачуваності. Оця непередбачуваність є проявом серйозної загрози для національної безпеки.

### Леонід Фінберг

Я хотів говорити про національну небезпеку, але ж після того як Небоженко сказав про баланси, я, погодившись із ним, використовуватиму термін «баланс». Я хотів би звернути увагу на певну тенденцію останніх часів. Більшість наших сучасників за останні роки змінили свій фах чи свій статус, відбулися досить суттєві зміни в наших ролях у суспільстві. Сьогодні, згідно з офіційною статистикою, близько 50 відсотків населення України працює в недержавних організаціях, підприємствах, фірмах. Праця в цих організаціях, на цих підприємствах тільки частково регульована правом. Отже, ми все більше стаємо безправними. Безправними в можливостях отримання зарплати. Зарплати не платять, а правових процесів, які б давали можливість відновити ці права,

практично не існує. І характерно, що це правове поле, де людина взаємодіє з першою ланкою держави – підприємством – стає неправовим. Це величезна загроза, бо тіньовою стає не тільки економіка, тіньовими стають наші первинні взаємини в галузі праці.

З іншого боку, безправними стають не тільки взаємини людини з роботодавцем. Безправними стають і взаємини між різними фірмами, між різними організаціями. Сьогодні проблеми взаємин, і в тому числі економічні претензії, досить часто вирішуються не в судах, не в правовому полі держави, а за допомогою кримінальних структур. Це зменшує правове поле дії держави.

За великим рахунком це можна назвати люмпенізацією суспільства. Ця тенденція є однією з найбільших загроз, які існують сьогодні в суспільстві.

### **Георгій Почепцов**

Повертаючись до питання національних інтересів, я хотів би нагадати, що за одним із підходів національні інтереси – це інтереси еліти, які вона видає за інтереси населення і нав'язує ці інтереси населенню.

### **Олексій Гарань**

Мені здається, що для подальшого формування національних інтересів ми можемо вже сьогодні знайти певні спільні моменти для представників різних політичних сил. Хай вони будуть дуже аморфними, дуже узагальненими, але мені здається, що більша частина суспільства зацікавлена в ефективному функціонуванні політико-економічної системи. Більшість політичних сил буде виступати за територіальну цілісність нашої держави. Більшість політичних сил буде відстоювати цінність Української держави як такої, хоча будуть розуміти її по-різному. Я думаю, що більшість політичних сил буде виступати за рух до Європи, за європейський шлях, хоча розуміти це можна по-різному. Переважна частина політичних сил буде виступати за те, щоб мати нормальні україно-російські стосунки. Так що, очевидно, можна говорити про те, що є національні інтереси України, незалежно від сповідуваних політичних позицій.

## Олег Стрикаль

Чому у нас держава намагається сконцентруватися тільки на загрозах, не говорячи про інші рівні небезпеки? Тому, що так легше виправдати своє існування, своє функціонування. Є загрози, ми їм протидіємо, отже – ми потрібні. «Стан захищеності» є також вигідним для державних інституцій, це також виправдання існування державних інституцій. Але між «станом захищеності» і почуттям захищеності громадянина існує величезна прірва. Тут виникає абсолютне протиріччя: «стан захищеності» начебто є, армія на чатах, «прикордонник наш не спить», а почуття захищеності у людей немає. Отже, система національної безпеки не функціонує.

## ВІРА ТА РЕЛІГІЯ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ

Леонід Фінберг

Дозвольте оголосити питання сьогоднішнього семінару:

- 1) *Що є віра в Бога в сучасному світі? Які її зв'язки з моральністю, толерантністю, порозумінням між людьми?*
- 2) *Храм Гробу Господнього в Єрусалимі поділений на десятки храмів. Як ви вважаєте, це модель полікультурності світу чи модель бар'єру між людьми та спільнотами? Які перспективи екуменізму наприкінці століття?*
- 3) *Що є релігійна свобода в сучасному світі та в Україні, які її межі? Що є релігійний фундаменталізм сьогодні, де його межі? Як ви оцінюєте тенденцію поширення особистісної віри, що живе за межами інституту церкви?*
- 4) *З якими здобутками, втратами, надіями християнський світ входить у третє тисячоліття від Різдва Христового?*

Зиновій Антонюк

Свій виступ я хотів би розпочати з першого запитання. Як показують соціологічні опитування, відповідаючи на нього, православні віруючі розуміють під словом «релігія» щось дуже малорелігійне. Більше тридцяти відсотків відповідають, що це для них мораль. Релігію як особисте спасіння розуміють тільки 20 % опитаних. Ще для 20 % релігія – це культура. Релігію як вірність традиціям розуміють тільки 2 % віруючих, як світогляд – 8 %, як служіння людям – 16 %.

Я навів ці дані для того, щоб показати, що не завжди результати соціологічних опитувань адекватно відбивають справжню ситуацію. Це відбувається почасти тому, що соціолог ставить «нерелігійні» запитання й отримує таку ж «нерелігійну» відповідь. Сьогоднішній раціоналізм певною мірою опанував як релігійну, так і секулярну свідомість. Цей раціоналізм є відмінним від раціоналізму минулого, коли шукали раціональні мотори розвитку людства.

Сьогодні раціоналізм визнає як дуже важливу цінність такий позанаціональний фактор, як мораль. Проте, ми й досі не оцінюємо з моральних позицій проблеми в міжрелігійній, внутрірелігійній сфері. А оскільки індивідуальна свідомість

постійно працює над вирішенням різних моральних колізій, які виникають у суспільстві, то ігнорування моральності у релігійній сфері не може не призводити до зростання кількості позаконфесійних християн.

Лукавство православних достойників мене вражає. З одного боку, вони формально підкреслюють потреби єднання та засуджують розколи і розкольників. З іншого боку – вони спрямовують свої дії на те, щоб розколи множилися, щоб у межах їхніх конфесій не зростала кількість глибоко віруючих людей. Це теж один з парадоксів сучасного релігійного життя.

Причина, мабуть, полягає в тому, що достойники розуміють єдність у більшовицькому стилі, як одноманітність та монолітність, а об'єднання – лише на умовах повного підкорення собі. Але ж в Євангелії від Луки сказано: «Не забороняйте розмаїтість, бо хто не проти вас, той за вас».

Сьогодні повернення на індивідуальному рівні до джерел, до Біблії, допомагає багатьом християнам самостійно осмислювати, що значить християнство в їхньому житті. До речі, особистісне осмислення суті християнства відбувається і на Заході, але почалося це там значно раніше. Історичний Ватиканський собор відбувся вдруге вже після підготовки певного ґрунту серед найбільш чутливих у моральному відношенні християн. Якимось я натрапив на переклад з юдейської Біблії. Там йшлося про одну фразу з Книги Буття. Це розділ 18-й, вірш 19-й. Я був вражений: там йшлося про шляхи Господні творити праведні діла й справедливість. Чомусь одразу згадалося Шевченкове: «Діла добрих обновляться, діла злих загинуть».

Переклад Хоменка передає частину фрази із заповіту Бога так: «Берегти путі Господні, творивши правду й суд». Переклад Огієнка мало відрізняється від ватиканського: «Дотримуватися дороги Господньої, щоб чинити справедливість та право». Юдейська ж формула сприймається як спонукальний заклик до людини за подобою божою творити праведні діла та справедливість. Тут людина стає співтворцем Бога за умови підкорення закону й моральності. Саме на це я звертаю увагу, оскільки для України надзвичайно важливо закріпити саме цей активний аспект моральності, яка чітко проступає в слові «праведник». Тоді, можливо, через вживання слова «праведність» як синонімічного до слова «моральність» ми могли б скоріше позбутися різних класових,

етнічних і навіть конфесійних нашарувань, що їх має зараз поняття «моральність».

А скільки можна ще знайти таких золотих перлин, золотих зерен при уважному читанні єврейської Біблії без матового грецького скла. Саме в цьому й полягає цінність юдейсько-християнського діалогу, до якого ми ніяк не можемо приступити.

Можливо, через розширення діалогу за допомогою зусиль юдейської сторони ми швидше усвідомимо конечність єднання, всхристиянського і всеправославного, бо стане самоочевидною можливість реалізації угоди Авраама з Богом Ізраїльським, саме як угоди через множинність, мозаїчність. Єдність іншостей може бути досягнута лише, якщо є любов, любов, що розуміється як синонім Бога.

Сучасне покоління священників – хто природно, як у минулому, а хто лукаво – виставляє на перше місце національне, намагаючись встановити такий собі патріотичний варіант українського православ'я. Це покоління православних священників абсолютно не вдається до екуменічних зусиль. Будьмо свідомі цього!

У зв'язку з цим хочу привернути увагу до більш фундаментальної тези. Досвід голокосту показав неможливість поєднання національного з релігійним. Це треба засвоїти, як «Отче наш». У нас же і досі ведуться розмови про нероздільне єднання в нашій православ'ї самої релігії та культури, національного й релігійного. Про це поєднання не лише говорять, а й на ділі намагаються його зміцнювати, абсолютно не усвідомлюючи, чим це може закінчитися. Тут варто було б врахувати досвід Німеччини й німецького занурення в правий утопізм, до чого були причетні й протестантські священники. Оце поєднання релігійного з національним було дуже принадним до німецької літератури, воно могло постати могутнім потоком, у якому поєднуються різні, досі роз'єднані струми німецької історії. Здається, воно підніме корабель церкви й нарешті винесе його у відкрите море національного життя.

Цим німецька література перегукується з дискусіями на релігійну тему в українській пресі. А куди саме винесло об'єднання національного та релігійного Німеччину, всім добре відомо.

Насправді ж проблема полягає не в поєднанні християнського з православним та з національним, а в

спроможності перетворити християнство на величне підґрунтя плюралізму. Зможемо це зробити чи ні? Тут треба багато чого переосмислити кожному християнину. Якщо ми зуміємо розпочати у суспільстві таке переосмислення, значить воно відбудеться.

Хотілося б вказати ще на кілька моментів. Від аналізу того, що відбувається в нашому житті, у мене постійно виникають паралелі з голокостом. Спроба утворити якусь глобальну західноукраїнську церкву неминуче буде мати наслідком поділ на «наших» та «ненаших». А логічним наслідком цього будуть лозунги про те, що ці «ненаші» не мають права серед нас жити. І далі – що вони не мають права жити взагалі.

А візьмімо заклики до держави навести порядок в українському православ'ї та покінчити з існуванням церкви сусідньої держави. Я вже не кажу, що це лукавство. Це – виступи проти своїх же громадян, які належать до іншої конфесії. Це – підкладання міни під самі принципи громадянського суспільства.

Це дуже тривожні симптоми, й ми повинні концентрувати на них увагу.

Вважаю, що Храм Гробу Господнього в Єрусалимі є дуже вдалим образом сучасного релігійного становища в світі: це й модель полікультурності світу, й модель бар'єрів між людьми та суспільствами водночас. І від нас залежить, чим насправді той образ стане: моделлю бар'єрів чи моделлю полікультурності світу.

### Мирослав Маринович

Зникнення Радянського Союзу з політичної карти світу сприймалося, поміж іншим, як зникнення бар'єрів на шляху релігійної свободи. В результаті почалося, так би мовити, велике переселення релігій та конфесій. Цей процес триває і досі як новітнє збалансування впливів тих чи інших релігій чи конфесій. Як сприймалася релігійна свобода у нас в Україні в кінці 80-х років? Вона була, власне кажучи, синонімом до свободи віросповідання. Є релігійна свобода – отже, можна вірити. Звичайно, вірити у межах своєї традиційної релігії, традиційної церкви. Коли ж люди усвідомили, що несе з собою релігійна свобода, почалися непорозуміння, почали виникати дуже складні питання, на які ми ще й досі не маємо відповідей. Богу дякувати, що ми вже починаємо ці питання формулювати.

Мені здається, що лише зараз люди починають замислюватися над тим, у що ж вони вірять. На початку цього століття було модно не вірити, оголошувати свою невіру. Наприкінці комунізму, десь у восьмидесяті роки, було модно вірити – це був протест проти держави, тобто форма політичної демонстрації. Зараз люди вперше починають замислюватися над тим, вірять вони чи ні, вперше починають усвідомлювати, чи мають вони якусь церковну орієнтацію. І, здається, вперше в українській історії виникає питання про роль держави, про те, яку атмосферу повинна забезпечити держава для того, щоб люди мали свободу самовизначення стосовно віри і церкви.

Було поставлене питання: невіруючі – хто вони? Жертви тоталітарного, атеїстичного режиму, які є об'єктами перевиховання, тобто в майбутньому повинні перейти у розряд віруючих? Чи вони – рівноправні партнери в споживанні, так би мовити, релігійної свободи?

Хочу сказати, що це не просто теоретичні постулати. Не раз ви, мабуть, чули від офіційних православних й неправославних чинників в Україні думку про те, що сучасні українські невіруючі – це потенційні парафіяни православних чи греко-католицьких церков. Вони, мовляв, не мають права бути вірними інших церков, які приходять із Заходу, оскільки вони – це наші потенційні віруючі.

Як же ставитися до людей, які оголошують себе віруючими, але не визначаються щодо конкретної церкви? Хто вони? Потенційні парафіяни якоїсь церкви чи, можливо, це люди якоїсь іншої, інтегральної, майбутньої релігії, яка об'єднає усіх?

Як правило, людей, які оголошують себе віруючими, але не визначаються щодо церкви, об'єднує один дуже важливий чинник: вони не приймають розділень між сучасними існуючими релігіями. Вони хочуть піднятися над бар'єрами.

Кілька слів про екуменізм. Після падіння Радянського Союзу виявилось, що той екуменізм, який існував досі, який декларував себе як релігійний екуменізм, як екуменізм церков, мав надзвичайно сильний політичний чинник. Зміна політичної ситуації у світі призвела до занепаду, до кризи екуменізму у релігійному аспекті. Виявилось, що Ватикан, розробляючи з Московською патріархією ті чи інші принципи екуменізму, таки значною мірою опирався на верховну політичну потугу Радянського Союзу. І от коли цей фактор спочатку зменшився, а потім зник взагалі, тоді позиція

Ватикану стала іншою. Це можна спостерігати на прикладі ставлення екуменізму до проблеми східних католицьких церков чи то уніатських церков.

Чи є екуменізм фактором майбутнього? Для мене очевидно, що процес екуменізму буде актуальним і надалі, незважаючи на те, що сьогодні він переживає кризу.

Свобода віри поставила перед нами важкі питання. По-перше, це проблема релігійної ідентичності українців. Україна – православна держава чи ні? Галичина – греко-католицька територія чи не греко-католицька? Ці питання постали з приходом релігійної свободи, яка змусила всіх відчувати кризу. Чи повинні ми сьогодні включити протестантів у релігійну ідентичність України, чи ми й надалі будемо ігнорувати їх тільки тому, що вона практично не визначають себе у плані української ідеї?

Говорячи про сучасну Україну, в якій живе політична, а не етнічна українська нація, чи можемо ми сьогодні взагалі говорити про релігійну ідентичність українців? В якому напрямку повинні ми шукати власну ідентичність?

Ця проблема стоїть не тільки перед українцями. Вона існує у всьому постсоціалістичному просторі, хоча цікаво спостерігати за нею і в релігіях інших народів. Наприклад, дуже цікавим явищем є месіанський юдаїзм, християнські євреї. Ця проблема дуже широко обговорюється в світі: чи може бути євреєм християнин? Євреєм за своїм походженням, а не за своєю релігійною ідентичністю.

Чи повинна українська держава втручатися в справи церковного життя? Природна реакція будь-якої сучасної людини, яка хоч трохи знає міфологію, відповідні документи, буде такою: «Ні, не повинна». Однак, із врахуванням того, як «пройшлася» держава по релігійній ситуації в Україні, як вона спотворила ці процеси, чи повинні ми якось змусити державу компенсувати ті збитки, до яких вона призвела?

Кілька слів стосовно проблеми українських місцевих церков і закордонних релігійних місій. З одного боку, ми програємо битву, наші церкви занепадають, з іншого – ми повинні дотримуватися принципу релігійної свободи. Де знайти золоту середину?

По-перше, слід зауважити, що немає такого явища, як повний програш місцевих церков. «За нас» виступають наші історичні, сімейні традиції, культура. Отже, не можна сказати, що ми програємо боротьбу із західними місіонерами.

## Вадим Скуратівський

Шановне товариство, хочу нагадати, що ми живемо в тіні якоїсь величезної кризи. З цим нічого не поробиш. Річ у тім, що на сході у нас сусідка, яка наприкінці XVII сторіччя затіяла нечуваний експеримент. Річ у тім, що там теократія і автократія вирішили зустрітися. І коли вони почали зустрічатися, то половина етносу забрала своїх діток і корівок і втекла до Сибіру. Це перший негативний наслідок. А другий полягає в тім, що автократія імплікувала в себе теократію. От як це все конкретно виглядає: помирає останній патріарх – звертаються до Петра: що далі робити? Про відповідь Петра Пушкін каже так: «... рванул на груди куртку, вытащил кортик і сказав: «Вот вам патриарх!»» І так було до 1917 року.

Що залишається за цих обставин? Я скажу одверто – йти у напрямі французької моделі другої половини XIX століття, навіть німецької, бісмарківської моделі «kulturkampfу», коли держава робить одне, а всі інші сили, сказати б, поза державою, займаються власними проблемами. Мушу вам сказати, що нічого, крім користі, від цього не буде. Я пропоную повернутися до Володимира Ілліча Леніна, який у 1906 році сказав: «Чиновник не имеет даже права спрашивать о вероисповедании.» От це й є, сказати б, ідеал. Але так само і церква має апелювати до чиновника лише в якихось юридичних ситуаціях, а не в містичних, не в трансцендентних.

Досліджуючи деякі сюжети російської літератури, я нашттовхнувся на страшну цензуру. Я раптом помітив, що російська література, починаючи з Ломоносова і Державіна і закінчуючи теологічними гротесками Максима Горького і Михайла Булгакова, йшла в бік дуже інтенсивної протестантської реформації. Це були лютери, вони лютували, як казав Іван Грозний про Лютера, впродовж двох століть. У цей величезний масив текстів вписуються і Достоевський, і Толстой, і дуже багато явищ срібного віку. Та коли я показав все це російському ж редакторові, він відповів: «Оно тебе вообще нужно?» І на цьому моє дослідження закінчилося.

Але те ж саме відбувається у нас в Україні. Я дуже шаную мого старшого друга й сусіда Євгена Сверстюка. Але коли він тлумачить Шевченка-християнина, то чомусь абсолютно не враховує ті обставини, що приблизно з початку сорокових років і до останніх хвилин свого життя Шевченко йде у бік якоїсь особистої реформації, особистого протестантизму. Це

доводять сотні, якщо не тисячі, його рядків, але на цей аспект його творчості якось не прийнято звертати увагу.

Я хочу також сказати, що всі ці безкінечні усобиці заважають творенню громадянського суспільства. За цих обставин громадянське суспільство повинно піти отим самим нормальним франко-німецьким шляхом ХІХ століття. І мені видається, що навіть для церков від цього буде велика користь, тому що як тільки держава остаточно відділилася від церкви у Франції наприкінці ХІХ століття, то священники одразу «схудли». Серед них з'явилися майстри щонайвищого теологічного класу, а вслід за тим почалося релігійне відродження серед французької інтелігенції.

### Олександр Гриценко

Хотів би нагадати, що історія будь-якої європейської держави не вільна від страшенно кривавих конфліктів, які були інспіровані церквою або ж спрямовувалися на боротьбу з нею. «Схудли» у Франції ті священники, яких робесп'єри не понижили. Націоналізм є формою релігії, і практично жодна велика європейська нація не сформувалась без націоналізації церкви чи утворення громадянської релігії. В Англії націоналізували церкву, а те, що витворили деякі кромвелі з ірландцями та іншими «не прихильниками» the church of England, цілком можна порівняти з тим, що творили північно - німецькі протестанти з південно - німецькими католиками під час Тридцятилітньої війни.

Закликаючи йти до світлих ідеалів творення британської, німецької чи французької нації, ми повинні згадати про всі ті криваві події, які з цим пов'язані.

Але ж існує модель побудови нації не шляхом націоналізації релігії, а шляхом «громадянського культу» чи «громадянської релігії». І тут я хотів би послатися на перше питання сьогоденної дискусії: «Що є віра в Бога?» Віра в Бога є окремим випадком віри, і, можливо, не більше. Можлива релігія й без ідеї Бога, можлива релігія «громадянська». Якщо ми повернемося до процесів формування сучасної української нації, то мусимо визнати, що вони відбулися без націоналізації релігії, у, так би мовити, всеукраїнському масштабі. Можна говорити про роль уніатської церкви в Галичині, але ж немає окремої галицької нації.

Що ж стосується толерантності, то ми бачимо на численних прикладах, що до певної міри релігія і толерантність несумісні.

Де в Європі церква та релігія сильна, там немає толерантності! Згадаймо Боснію. Що їх розділяє, крім церкви? Вони люди, фактично, тієї ж самої культури, мови, історії.

Що стосується ролі релігії в сучасному світі, хотів би сказати таке. Однією з основних суперечностей сьогодення є суперечність між тенденцією будь-якої віри чи релігії абсолютизувати себе й розумінням, що якась одна релігія не є кращою чи гіршою за іншу. Один бог хороший для одних, а інший – для інших.

### Олександр Муратов

Чому вважається, що різноманіття релігій чи розкол у релігії є негативним явищем? Багато разів ми чули: «ринок релігій», «націоналізація релігії». Тобто, релігія – це ніби певний товар. А якщо є товар, то чому повинен бути монополізм на нього?

Але найбільше мене турбує питання: «Чи природний атеїзм?». Раніше – 15 або й 80 років тому – не вважалося апріорі, що атеїзм – це якесь неприродне явище. Це така ж віра, такий же правомірний спосіб мислення, як і релігійний. Якщо атеїсти поводять себе толерантно, то навіщо їх принижувати, ображати? От коли атеїзм захопив владу, він став страшним. Але ж на початку нашого століття чи наприкінці минулого він був дуже прогресивним явищем і багато світлих умів людства були атеїстами. Не треба зневажати таку точку зору.

Я опитував тих людей, які були досить природними атеїстами. Що тепер в їхніх головах? Мало хто зберіг свій атеїзм. А що замість цього? Дуже рідко має місце визначеність релігійних уподобань. Частіше за все – поява певної віри, віри в Бога. І ця віра притаманна більшості колишніх атеїстів.

Чесно кажучи, у природний, тобто біологічний атеїзм я не дуже вірю. У скрутні часи свого життя майже кожна людина, сподіваючись на якийсь порятунок, все ж таки має на увазі, якусь вищу силу, яка її колись врятує. Тому досить безболісно переважна більшість атеїстів стала віруючою, але це віруючі спонтанні, безрелігійні, безцерковні. З цим явищем потрібно рахуватися, адже в нашій країні таких людей щонайменше 50%. Вони починають переходити з однієї конфесії до іншої, з однієї релігії до іншої, але так і не зупиняються й залишаються «персональними» віруючими.

Дуже коротко скажу про поєднання політики та релігії. У різні періоди історичного розвитку людства воно було то

прогресивним, то регресивним. Сьогодні дуже важко сказати, навіть говорячи про сучасну Україну, який це має сенс – позитивний чи негативний.

Для молоді нації, яка тільки складається, певною формою релігії є українство. Це не віра в Бога, звичайно. Просто ми будемо зараз націю на підставі нашої віри в те, що це потрібно робити. І в цьому розумінні, я гадаю, нам жодна з конфесій навряд чи допоможе.

### Максим Стріха

Наша дискусія блискуче ілюструє одну з тих тез, про які говорив пан Антонюк, тобто тезу про наше ставлення до релігії як до моралі, до релігії як до культурної традиції, до церкви, як до громадянського суспільства (що взагалі є цілком нормальним, адже поєднання церкви та політики завжди мало місце). І розкол не є чимось винятковим, якимось сьогоднішнім явищем. Проглянемо світову історію. Часто розколи були не ознакою змертвіння, а, навпаки, – пошуком чогось кращого, цікавішого.

Проте, ми напріч випускаємо один дуже суттєвий для розуміння предмету момент: саме релігія як аспект особистісного спасіння. Це видно з того, що діється у церквах. Наш народ, православний чи греко-католицький, дуже любить святити яблука, воду, зілля, але дуже рідко йде до сповіді і причастя. Ми йшли від властивого для раннього християнства (я маю на увазі вже після того, як воно стало панівним) моменту того, що спасуться майже всі, лише найгірші потраплять до пекла, всі інші обретуть спасіння, воскресіння плоті й возз'єднаються з Творцем. Сьогодні ж ми маємо ситуацію зовсім іншу: знавці різних конфесій намагаються довести, що спасуться справді лише обрані, лише ті, хто дотримується євхаристійного посту обов'язково від десятої години попереднього дня. З намаганням довести, що спасуться лише обрані, впливає і ставлення до всіх інших, як до чогось нечистого, що треба відкинути.

Наші теологи, – хоча їх важко назвати теологами, це переважно досить таки неосвічені люди, – призводять до того, що сьогодні перспективи екуменізму в Україні є досить невтішними. Екуменізм може бути темою для прекраснодухих розмов інтелігенції, яка не розглядає релігію на рівні спасіння. Вносити ж ідею екуменізму в свідомість практикуючих віруючих дуже й дуже важко.

В нашій українській ситуації говорити зараз про об'єднання церков, м'яко кажучи, не зовсім доречно. Всі результати попередніх об'єднань в Україні призводили до того, що на місці двох суб'єктів об'єднання опинялися завжди три. Обов'язок інтелігенції, обов'язок інтелектуалів, обов'язок тих священників, які все-таки розуміють цю ситуацію трошки ширше від дотримання євхаристійного посту від десятої години минулого вечора – це саме намагання для початку зрозуміти, що є Господь, якщо ми його приймаємо... І ми сильно спрофанували б ідею Господа, який спасав би тільки тих, хто не порушував євхаристійного посту. Цю ідею мирного співіснування конфесій в їхній окремішності, без прокльонів на адресу «запроданця Москви Володимира», без прокльонів на адресу «запроданця КГБ Філарета», без прокльонів на адресу греко-католиків, які продались колись за щось Риму, без прокльонів на адресу протестантів... Сприяти цьому мирному співіснуванню з тим, щоб надалі колись воно могло призвести до дальшого зближення – це, мені здається, наш обов'язок.

### Віктор Єленський

Я хотів би повернутися до питання «Що є віра в Бога в сучасному світі?». Шукаючи визначення віри, я зупинився на класичному, що міститься в «Посланні до євреїв», 11-а глава, 1-й стих: «Віра є втіленням очікуваного і впевненість у небаченому». У цьому сенсі віра наприкінці другого тисячоліття є практично тим самим, чим була віра на початку першого тисячоліття. Кинувши погляд на друге тисячоліття, ми побачимо, що змінилося в особистісній вірі не так багато, як це могло б здатися. Приблизно двадцять років тому Олперт та Росс експериментально довели, що є люди, для яких релігія постає, як самодостатня річ, й є люди, для яких релігія є якимось інструментарієм, за допомогою якого досягають цілей, які лежать поза релігією. І в цьому сенсі віра з початку нашого тисячоліття залишається тим самим, чим вона була.

Тепер про віру в сучасному світі. Після занепаду комунізму велика кількість дослідників кинулася вивчати релігійну ситуацію у посткомуністичній Європі. Питання, які ставилися, були дуже конкретні: «Чи можна викоринити релігію насильницькими способами? Чи можна віру викоринити? І якщо ні, то чи не є релігія чимось таким, що притаманне людству так само, як і особі?» Багато проводилося досліджень, всіляких експериментів тощо. Я не буду зараз жонглювати

цифрами, а скажу лише, що принципових змін у ставленні до релігії після падіння комунізму в Східній Європі не сталося.

З іншого боку, «вимірювання» віри ставлять більше запитань, ніж дають відповідей. Чому, наприклад, в Польщі найвищий рівень декларації релігійності, а у Східній Німеччині – він найнижчий у всій Європі. Залишається також незрозумілим, чому сплески новітніх релігійних рухів припадають на зовсім різні суспільства й зовсім на різні часи. Наприклад, Палестина початку нашого тисячоліття і Сполучені Штати 60 – 70-х років. Японія в одному випадку, Індія – в іншому.

Праці класиків соціології та релігії ми можемо умовно поділити на два «табори». В одному будуть ті, хто свідчить, що релігія втратила всякий вплив на суспільні справи, що релігія занепадає. Як писав один єзуїтський священник: «Папа стоїть на уламках своєї церкви й чекає, коли всі уламки розберуть повністю». В іншому таборі перебувають ті, які доводять, що священне повертається. Обидві групи наводять дуже вагомні аргументи на обґрунтування своїх теоретичних побудов.

### Віктор Малахов

Віра корелює з такими речами, як людський вибір, людський життєвий шлях, людський досвід. А шлях у кожного свій. Ми можемо визнавати рівночасність різних шляхів, але обирати можна лише якийсь один. Неможливо мати десять життєвих шляхів. Якщо справді ставити проблему толерантності, екуменізму, то вона передбачає і обмеженість релігійного досвіду кожної людини, кожної спільноти, кожної конфесії, і певну послідовність в дотриманні цієї однобічності з обов'язковим визнанням аналогічних прав інших.

Що ж до питання, дуже красивого, про Храм Гробу Господнього... На всій землі є храми, де чергуються служби різних конфесій. Я не хотів би жити у світі, де всі люди моляться однаково або кожен молиться по-своєму на самоті. В Євангелії є дуже красива думка: «Багато осель, – каже Христос, – у домі Мого Отця» (Ів. 14,2). Мова йде про обителі, а не про який поєднуючий варіант співжиття.

Якщо говорити про такі складні стосунки, як стосунки міжконфесійні, то, окрім всіх інших прав і прерогатив толерантності, існує ще й право на несумісність того, що

справді не поєднується одне з одним, але, тим не менше, має право на існування.

### Михайло Білецький

Я хочу розпочати обговорення третього пункту нашого семінару, тільки трохи його розширити: говорити не тільки про релігійну свободу в сучасному світі, в Україні, а говорити взагалі про релігійну ситуацію (перш за все в Україні). Міжконфесійні стосунки стали одним з найбільш конфліктогенних факторів у нашому суспільстві. Особливості цієї проблеми полягають у тому, що вони сприймаються особливо боляче, торкаються якихось вразливих сторін душі не тільки віруючих, а й малорелігійних чи зовсім нерелігійних людей.

Для нашої політичної та інтелектуальної еліти, що не така вже й релігійна, ставлення до релігійної ситуації пов'язане з її основними ідеологічними пріоритетами. Для одних – з побудовою національної держави, для других – з правами людини та її звільнення від диктату держави.

Основні конфлікти проходять в рамках чотирьох церков Східного обряду. Які причини цих конфліктів? Можна назвати три групи причин. Одна з них – причини матеріальні, які мають об'єктивний характер і пов'язані з історією радянського періоду. У радянський період влада настільки переслідувала різні церкви, відбирала в них храми. Сьогодні, з приходом релігійної свободи, постало питання про користування цими храмами. Інтереси різних церков об'єктивно суперечать один одному, їх важко якось залагодити.

Друга група причин конфлікту пов'язана з природою самих церков. З тим, що церкви не схильні до порозуміння, кожна з них схильна вважати, що вона володіє абсолютною істиною. Церкви не схильні до плюралізму, і у зв'язку з цим виникають протиріччя між ними. Це пов'язане також з тим, що наші церкви зупинилися у своєму розвитку десь на початку століття й ще не пройшли тієї школи толерантності, яку пройшли церкви, конфесії у всьому світі (перш за все католицька церква, а також протестантські церкви, які взагалі відрізнялися більшою толерантністю й готовністю до співпраці).

Третя група причин, яка мені здається найбільш важливою, – це причини ідеологічні, вони зв'язані з ідеологізацією та

політизацією церкви. Вони пов'язані з тим, що в нашому суспільстві досить серйозні сили розглядають церкву як інструмент для досягнення своїх цілей. Може, й добрих цілей, цілей розбудови держави. Але такі цілі розуміються досить вузько. Тому політичні сили намагаються нав'язати церкві не властиву їй роль. Вони, передусім, розглядають церкву з однієї точки зору: наскільки церква підходить для втілення тих цілей, які вони ставлять перед собою. Політичні сили намагаються втручатись у церковне життя, будувати, розбудовувати церкву, створювати таку церкву, яка їм потрібна. І підтримувати ту, яка їх більше влаштовує. Саме робота цих політичних сил і видається мені найбільш деструктивною і найбільш небезпечною. Вона породжує конфлікти між церквами і тим самим – у суспільстві в цілому. Дії цих сил пов'язані насамперед з ідеологізацією суспільства, зі спробою побудувати дуже ідеологізоване суспільство, ідеократичне суспільство, нав'язати йому дуже вузьку ідею, створити образ ворога.

Цей образ ворога створюється з однієї з церков, – з Української православної церкви, яка пов'язана канонічно з Московським патріархатом, – саме тому, що вона не відповідає тим ідеологічним потребам, які політики ставлять перед собою. Саме ця політизація й ідеологізація церкви призводить до росту конфліктності у суспільстві. Взагалі, це може служити ілюстрацією до того, як спроба побудови суспільства на принципах ідеократії призводить до того, що суспільство розколюється на частини, підвищується конфліктність і саме завдання побудови якогось цілісного суспільства вирішується найгіршим способом.

### Семен Глузман

На мою думку, віра як така в принципі не може бути об'єктом права, тому що віра – це щось інше. Об'єктом права може бути релігійний ритуал, тобто те, що, не будучи вірою, являється її виразом.

### Костянтин Сігов

На початку семінару пан Антонюк нагадав дуже жорсткі слова про «правду та суд», які сказали Аврааму три його гостя напередодні загибелі Содома. Нагадування найактуальніше: наша бесіда, хоча про це й не згадують, відбувається за два кроки від комуністичного Содома і атеїстичної Голгофи. СРСР

продемонстрував планеті «громадянську релігію», яка набагато перевершила політичні технології Вавилону, Риму чи Візантії. Але продемонстрував він також і абсолютно логічний результат тоталітарних «громадянських релігій»: динаміт – церквам, табори – громадянам.

«Спокій, мир, субота», – так Д. Чижевський визначає три засади християнської етики Сковороди. Вони й сьогодні є суттю православ'я, про що нагадує історична школа Чижевського та Флоровського. А за поверховий погляд на взаємини куполів та влади плата відома – Пустеля. Досвід духовної незалежності від Імперії, вселенського спілкування християн перших віків, вважав Г. Флоровський, буде вельми до нагоди в III-у тисячолітті. Вихід із ідеологічних макроімперій і мікроімперій (минулих провінцій) не обійдеться, можливо, без усміху Сарри, і вже напевне – без «лицарства віри» Авраама.

### Зиновій Антонюк

Ми рухаємося в бік цивілізованості, це мене втішає. І головне, щоб ми плекали особистість як супроти держави, так і супроти кліру чи релігійної структури, що намагається накласти на особистість якісь окови.

### Мирослав Маринович

Здається, ми щасливі, що у нас є чотири церкви замість однієї потужної. Хотів сказати, що це є запорукою не тільки відсутності грубих порушень прав людини. В цьому є ще один дуже цікавий аспект, а саме: мені здається, що всі наші церкви, які зараз діють, пробують змодельовати на українську ситуацію модель російської церкви. Оскільки українське християнство не може зрозуміти, чим воно відрізняється від московського й у чому воно є генетично спорідненим із християнством київським.

Зараз є прекрасний шанс для того, щоб наше християнство могло знайти себе.

Одна з помилок – як у політичній, так і в релігійній ситуації – наших демократів полягає в тому, що ми беремо якусь тезу, яка опрацьована в іншій державі, прикладаємо до своєї ситуації й кажемо, що це має бути добре. Так, ми повинні запозичувати правильні ідеї, які вже дістали якесь підтвердження на Заході, але разом з тим ми повинні завжди

дивитися, який же зворотний зв'язок дає наше суспільство в реакції на ту чи іншу ідею.

Стосовно закону про релігію, я вважаю, що ніякого більшого обмеження свободи, ніж це допускає міжнародне законодавство, бути не може.

*До друку підготував Олег Стрикаль*

## МАТЕРІАЛИ МІЖНАРОДНОЇ КОНФЕРЕНЦІЇ «МІФИ СУЧАСНОЇ УКРАЇНИ»\*

Жорж НІВА

### НАРОДЖЕННЯ ТА СМЕРТЬ НАЦІОНАЛЬНИХ МІФІВ

Пережесні погляди, якими обмінюються культури, мають історію. Ця історія – певним чином Європа, історичний та культурний простір, в якому обопільна реакція одних та інших ніколи не припинялася. Взагалі Європа є континентом-діалогом, або ще «діалогованим» континентом, де наявна постійна безперервна діалектика між єдністю, яку передбачає такий діалог й яка містить глибоке бажання з'єднатися з іншим, навіть приєднати інше до себе, назвемо це бажанням Європи, та, з іншого боку, антагонізмом в усіх сенсах, з тимчасовими об'єднаннями, які існують, допоки не означиться занадто виразна перевага, словом, своєрідна політична, культурна, навіть релігійна рівновага, по суті нестабільна (цю своєрідну гру куль на європейському більярді «великих влад» дуже добре описав Жан Башляр).

Отже, чи ми прагнемо Європи християнської, найбільш загадковим оспівувачем якої був Гельдерлін, чи Європи розуму або просвітників, бажання, яке породила Європа революцій ХХ століття? Або бажаємо Європи-сусіди, в часі того, що можна назвати кризами альтруїзму: французька англофілія ХVІІІ століття, полонофілія ХІХ століття, русофілія, перебрана пізніше на радянофілію, не кажучи вже, якщо занурюватися вглиб, про італоманію? Європі подобається віднаходити спільне коріння, вдаватися до псевдозгадувань, до пошуків колись уже пережитого, й Відродження було одним з таких псевдозгадувань. Проте повне знання Європи – річ майже неможлива. Можна лише робити якісь доповнення до націй, а потім намагатися синтезувати, але такий синтез залежить від

\* Конференція відбулася 30.05–2.06.1997 в Полтаві у рамках спільного Україно-Швейцарського проєкту (організатори: Женевський університет та Національний Університет «Кісво-Могиланська Академія»).

принципу самого визначення, яке дають Європі. Так, Кайзерлінг у своєму «Спектральному аналізі Європи» говорить про «*paideuma*», «душу культури», або «психічну атмосферу», яка визначає те, що зветься «стилем» кожного європейського народу. Він стверджує, що Європа існує лише як єдність стилю, проте не культури, а ще менше – етносів. Європейство існує лише як взаємне оплодотворення, всередині системи тиску, підпорядкованого принципу солідарності. Європейство матиме сенс лише за умови, що кожна європейська нація надихатиметься бажанням та прагненням перейти від нижчої стадії духовного та національного розвитку до вищої. Інакше кажучи, європейство пов'язане з бажанням удосконалення націй, проте розвиватися може лише за умови, що те, що зветься міжнародним екуменізмом, тобто універсалізм, не розвиватиметься. («Отже, міжнародна ідея не повинна перемагати»).

В іншому дослідженні я говорив про європейський *arboetum*, цей складний ботанічний сад, в якому повинні культивуватися всі різновиди і де уніфікація спрощеною гібридизацією відбуватися не повинна. Кожний різновид повинен мати в ньому своє місце, і за браком його він зникне, а разом з ним щезне ідея Європи, тобто багатство й національне розмаїття, з яких зіткана Європа. Набагато простіше засадити все соснами, аніж зробити *arboetum*. Європейський сад не може зрости за відсталого сільського господарства, Європа не може бути Middle-West'om.

Яке ж місце в цьому *arboetum*'і, в цій системі напружень між національними стилями, котрі повинні співіснувати, не чавлячи одне одного, відводиться тому, що зветься національною ідеєю або національним міфом? Дещо повторюючи думку Достоєвського, широко розгорнуту в багатьох розділах його «Щоденника письменника», Кайзерлінг стверджує, що країна має бути носієм великої ідеї, але додає, що ця ідея може й мусить домагатися тільки вищої стадії. Цілком очевидно, що це пов'язано зі складностями, на яких слід зупинитися, перш ніж розпочати аналіз національного міфу окремої європейської країни. Якщо національні ідеї або міфи зберігають виключний характер самих себе, вони лише гальмуватимуть, навіть повністю блокуватимуть почуття належності до Європи, до європейського стилю. Інша складність – те, що європейські нації, особливо після краху комунізму та останньої імперії,

якою була радянсько-російська імперія, тепер уже не живуть у тому ж самому часі їхньої національної історії. Старі нації Заходу мали півстоліття і навіть більше, щоб адаптувати свою національну ідею до європейського стилю, який усі більшою чи меншою мірою віднаходять. Нові нації, що виникли після радянського розчленування, не мали у своєму розпорядженні такого сприятливого часу; націоналістські намагання замкнутися на собі є досить природними. У культурній та політичній хронології нації Європи не живуть в одному й тому ж часі своєї історії. Бажання Європи серед них більш чи менш сильне, більш чи менш нове, більш чи менш штучне або обмежене певними шарами суспільства. Нації Сходу ще живуть у часі бажання нації.

Стиль кожної нації передається не генами, але родинним та суспільним оточенням, а міф національний, міф європейський, міжнародний міф завтрашнього передається, насамперед, у початковій школі. Ми всі отримали від початкової школи національний міф. Він може охоплювати націю, або кантони, як у Швейцарії, або імперію, як колись у Росії, але без нього шлях до уявного політичного простору, поза сумнівом, був би неможливим. Наприклад, національний міф, який я сам отримав, був міфом, яким наділяла школа французької Третьої республіки, з Револуцією 1789 року як датою народження цивілізації, головним героєм Дантоном, другорядним – Робесп'єром, з французькою монархією, що збирала землі, у якості предісторії.

Але я навчався в початковій школі під час германської окупації Франції й, зокрема, моєї рідної Оверні. Знаком французької держави маршала Петена була сокира Хлодвіга: одну таку, триметрову, спорудили у містечку, де я перебував більшу частину року й де я ходив до школи. Вчителі розповідали нам про Верцингеторіга, кінна статуя якого, зроблена Бартольдї, дотепер прикрашає центр площі Жод, площі Клермон-Феррана (що підтверджувало й ілюструвало в моїх дитячих очах галльський міф, сфабрикований у часи Третьої республіки й наслідуваний у період вішістської держави). Вшановувався опір римлянам на плато Жергові, понад Клермоном, де знайшли рештки військового розташування Верцингеторіга, відбувалися чудові зібрання молоді.

Але, оскільки мої батьки слухали голлістське радіо з Лондона, три удари передач Моріса Шумана й те, що я бачив,

як гестапо провадило арешти на вулицях мого міста (моя мати сказала мені якось: «Дивись і не забувай ніколи!»), оскільки мій батько, звільнений з посади режимом Віші, чекав на арешт, який не відбувся, шкільний історичний міф вступав у протиріччя з живим міфом підпільного опору. Після Визволення уславлення Опору асимілювалося з переслідуванням творчості Саді Карно, з Вальмі та Верденом (проте героя Вердена вже не згадували), інакше кажучи, революційний міф захопив ще одну сторінку, і на радість серцям з'явилися цілком благонадійні з будь-якого погляду фільми, що ілюстрували це, найкращий тому зразок – «Великий Вадруй» Жерара Урі. Цей шкільний історичний міф був двозначним: видавалося, що філософи, Вальмі, Кодекс Наполеона складають послідовність, а якщо до них долучити читання Стендаля, то картина ще більше підсилиться магією «Червоного та чорного». Автором підручників, що ними я користувався у лиці, був Мат'є, оспівувач Революції та робесп'єризму і сен-жюстизму, але вересневі побоїща, затоплення каменоломень у Нанті та Ліоні або й опір Вандеї у такому контексті були не дуже зрозумілими. Само собою, що Віктор Гюго, якого у мої шкільні роки читали багато, тоді як сьогодні французькому школяреві нічого з його творів не відомо, долучав свій епічний подих магією «Дев'яносто третього року». Пізніше я прочитав Мішле, його «Історію Революції», й побачив, що навіть цей історик епічного подиху представляв історію Революції більш нюансованою, ніж Мат'є, і що його портрет Жиронди був набагато витонченішим, що його героєм був не Робесп'єр, а Дантон. До речі, така точка зору перемагала у французькій топоніміці, оскільки – і ви можете це перевірити: в усіх містах Франції, крім, здається, Арраса, не знаю, – є вулиці та площі Дантона, проте немає вулиць чи площ Робесп'єра. Що ж до Наполеона, то культ його вже погрожував завершуватися. Я ще читав твори Мадлена про імператора, сьогодні їх не читає жоден школяр. Ніхто краще за Мішле не сформулював визначення нової нації, народженої з міфу про Революцію, послухаємо його: «Франція, що вийшла з варварського віку, більше не задовольнялася облудною королівською єдністю, що впродовж такого тривалого часу маскувала справжню роз'єднаність. Окрім того, вона не могла сприймати слабку федеративну єдність Сполучених Штатів або Швейцарії, яка є нічим іншим, як узгодженою роз'єднаністю. Повернутися до тієї чи іншої

недосконалої форми значило або загинути, або спуститися, знизитися у масштабі істот, впасти до рівня нижчих створінь, які не мають потреби в єдності.

Велична ідея справжньої Єдності (ця віддалена мета людського роду) з першого дня, коли Франція стала її передчувати, захопила дух, оволоділа серцем релігії».

У цьому полягав містицизм Революції, Єдності та нової містики громадянської нації, пов'язаної з народжуванням міфом про Єдність усього людського роду.

Нещодавно у Франції точилася жорстока полеміка щодо хрещення Хлодвіга та значення цього короля, про якого в усіх старих підручниках говорилося, що він охрестив і об'єднав Францію. Вже на саму тільки ідею святого Ремі відсвяткувати тисяча п'ятисотрічний ювілей хрещення нападали як на гротескну та небезпечну. Полеміку постійно підживлювали книжки, телепередачі. Звичайно, франкське королівство Хлодвіга ще зовсім не мало обрисів Франції, ні територіально, ані культурно. Але дарма, Хлодвіг був складовою частиною нашого національного міфу, так само як Верцингеторіг і його статуя, виконана Бартольдї. Між іншим зазначимо, що цей французький скульптор Третьої республіки чимало зробив, аби вбрати цей міф у бронзу, адже він є також автором відомого Белфортського лева на одній з великих площ Парижа, того могутнього й незмінного лева, котрий трансформував поразку перед Пруссією у 1870 році на моральну перемогу (територіальний французький розподіл і дотепер позначений «Левом», оскільки Белфортська територія, набагато менша за середній французький департамент, вижила й існує сьогодні). Що ж до міфу про Верцингеторіга, то до нього знову звернулися спершу і передусім Gosciny та Uderzo в альбомах коміксів «Астерікс», згодом його також відновив президент Міттеран, який певний час хотів бути похованим в Алезії, в укріпленому містечку, де Верцингеторіг був розбитий римлянами. Папа Іоан-Павло II мусив зважати на полеміку навколо Хлодвіга (й навколо ролі церкви у формуванні Франції). Відомо, що 1981 року під час своєї першої подорожі до Франції він звернувся до цієї країни, закидаючи їй таке: «Франціє, що ти зробила зі своїм хрещенням?» 1996 року, навчений полеміками, в Реймсі, там, де відбувалося так зване хрещення, він став поступливішим і говорив про хрещення франкського короля лише як про хрещення індивідуальне (що не завадило франк-масонам зібратися у Вальмі, на місці битви,

щоб протестувати проти цього нового приїзду папи до Франції та його втручання у наші національні міфи.) Ця історія є повчальною, якщо порівняти її зі святкуванням у горбачовській Росії тисячоліття хрещення Русі. Примусовим хрещенням у Дніпрі, хрещенням дуже політичним, яке святкувалося як народження християнської нації: патріархові Алексію не довелося відчувати того опору, який відчув Іоанн-Павло II, оскільки національний російський міф ще тільки має бути повністю реконструйований. Поза тим на сьогодні православ'я збереглося, чи, краще сказати, відновилося у ролі національного ідентифікатора або покажчика, якої християнські церкви, навіть католицька, на Заході зреклися, принаймні на яку вже не можуть претендувати.

Навіть у літературній історії спрацьовував потужний міф, і, зокрема, активний, войовничий антиклерикалізм Третьої республіки забороняв вивчати Францію католицьку, отже я знав Монтеня та Рабле (само собою, з викресленнями), але зовсім не знав Агриппу д'Обін'є, Кальвіна чи Теодора де Беза, як не знав Франциска Сальського. Але ж як зрозуміти Францію Відродження чи Реформації без цих могутніх поетів та письменників? Пізніше такі французькі письменники-колабораціоністи, як Rebattet, Céline, Шатобріан і багато інших піднімали проблему міфу. Céline увійшов до Пантеону плеяди, але його врятував стиль, який стер ідеологічний гріх, настільки очевидний в нього. Інших, навпаки, облили брудом. Віші – сторінка нашої історії, що ретроспективно отруює наше національне життя, сповільнено, підступно (час плине, дійовими особами полеміки є вже не ті, що пережили події, так само й суд присяжних, який судитиме колишнього генерального секретаря префектури Жиронди п.Папона, буде вже судом молодих осіб, які зовсім не знали окупації та депортацій). Проблема відповідальності французької нації за злочини режиму Віші насправді ставить проблему вибору спадкоємності. Моє покоління жило в міфі безсумнівного спрощення спадкоємності якобинської та моральної: її втілював Де Голль, навіть якщо на початку його підтримувала купка людей, навіть якщо він і мусив тікати до Лондона, тоді як більша частина Франції була петенівською. Інша спадкоємність – це спадкоємність держави, держави органічної, яка спиралася на всі міфи спадковості, починаючи з Верцингеторіга, згодом Жанна д'Арк, насамкінець – цвинтар поблизу Дуомона. Дії каяття, які йдуть сьогодні від церкви

Франції та навіть від французької держави, оскільки президент Ширак, на відміну від генерала Де Голля, визнав спадкоємність, а тому й відповідальність нашої держави за злочини Віші, знову поновлюють ідею органічної спадкоємності нації, протиставивши її волюнтаристській та деголлівській тезі про ідеальну, омріяну спадкоємність, як таку, що про неї говорить Мішле: «Єдність – це одвічна мрія Людства! Той день, коли стали вважати, що її досягнуто, або коли повірили, що її втілено у великому суспільстві, починаючи з 1789-го, керував людськими долями, фанатичне запаморочення закрутило голови!».

За наказом президента Міттерана, щороку на могилу маршала Петена на острові д'Йо покладали вінок з квітів, аби уславити переможця Вердена. Переможець Вердена, проте, був автором злочинних антиюдейських (а також спрямованих проти іноземців) законів 1941 року, він був засуджений на смерть Опором, отримав покарання, замінене довічним ув'язненням. Отже, існувало дві міфічні логіки, що мирно протистояли: логіка республіканського героя Вердена, логіка зрадника Віші. Стримане покладання квітів було компромісом між двома національними міфами, які дотепер розділяють Францію. Разом з тим сьогодні спостерігається послаблення міфу Опору, визнання державної спадкоємності та криза самокаяття. Ще одним критичним моментом нашого національного міфічного життя у Франції було відкриття 25 вересня 1993 року паном де Війї у Вандеї пам'ятника, де був присутній російський письменник Олександр Солженіцин. Лише російський письменник приїхав, аби узаконити це повернення міфу, і його мотивації цілком очевидні, до речі, роз'яснені ним у промові: він сприймає Вандею як край селянських повстань проти комуністичної диктатури, таких самих як повстання у Тамбові 1920 – 21 років та Західному Сибіру 1921-го. «Жодній країні я не бажаю «Великої Революції». Революція XVIII століття не звела Францію на ніщо лише тому, що був Термідор», – заявив російський письменник у Вандеї, демонструючи цим, що він приїхав для спростування історичного міфу-фундатора. У самій Франції найбільш розвінчувальною книгою щодо цього міфу була книга історика Франсуа Фюре, який згодом піддав критиці більшовистський міф XX століття у «Минулому однієї ілюзії», – роботі, яку після численних похвал почали приховано

критикувати з усіх боків, – і який ще не склав зброї та бере, неминуче візьме реванш.

Історичний міф у Франції втрачає силу, проте, безсумнівно, ще ніколи населення так не потребувало історичних творів. Безумовно, існує Школа анналів, яка започаткувала інший тип історії, історії менталітетів, і історії тривалої, історії економічної та суспільної поведінки, навіть уявної, тобто історії, що підлягає зовсім іншій хронології, аніж хронологія подій. Разом з тим тепер повернувся час біографій, зокрема біографій героїв середньовіччя. Вражає, що передусім саме середньовіччя заповнило сьогодні історичну уяву людей через такі книги, як «Святий Людовік» Жака Ле Гоффа, твори Режін Перну, твори Емманюеля Леруа-Ладюрі: ностальгія за поверненням до передреволюційних джерел, до періоду-фундатора, взагалі за тим, що існує поза дебатами про міфи, породжені революцією.

Найбільш аморальний епізод конкуренції історичних міфів у Франції пов'язаний, безперечно, з історією переслідування євреїв у нашому столітті. «Революційність» датується тепер більш як десятиріччям. Є свої «герої», такі як зарозумний професор англійської літератури з Ліона п.Форіссон, що став відомим завдяки своєму запереченню голокосту. Псевдоісторик, здається, вимагає для кращого засвоєння «кінцевого рішення» такі самі джерела й перевірку свідчень шляхом співставлення, що й класичний історик, він оперує першими роздутими цифрами щодо жертв Аушвіца. Свідків уже немає. А ті нечисленні, які уникли загибелі, зазнали потужного синдрому табору – суміш провини за те, що лишилися живими, й неможливістю висловити невимовне. Адже лінгвіст Хомський підтримав Форіссона, чи то швидше його тип підходу у передмові, через що пролилося багато чорнил. Пізніше у Франції ініціативу зменшення розмаху голокосту у свою чергу підхопив філософ Жароду, який перейшов з марксизму у католицтво, потім в іслам, а трохи згодом усі з великим здивуванням почули, що його підтримав і навіть згадав філістимлян та інші народи, винищені євреями, один із найшанованіших людей Франції абат П'єр, фундатор благодійної організації «Лахмітники з Еммауса»... Ось так брутально поводяться з декількома міфами-фундаторами Франції визволення, справедливості, Опору, спадкоємності революційної нації Мішле. Міфізоване минуле завжди

вразливе, оскільки міф не підпорядковується критеріям науковості. Сьогодні така вразливість видається дуже значною.

Мені б хотілося нагадати інший аспект національних міфів у зв'язку з тими перехресними поглядами, якими обмінюються європейські культури... Розглянемо стосунки між Францією та Росією, починаючи з промови, в якій Фонтенель складав хвалу Петрові Великому, починаючи з «Росії за часів Петра Великого», яку написав Вольтер на вимогу Катерини через посередництво графа Шувалова. Теза Вольтера така, що Петро з Росії був корисний усьому роду людському. За Вольтером, історія може рухатися лише завдяки волі та діям прогресивних людей. Прикладом того є Петро, навіть якщо зовсім не все з його біографії є взірцевим (певні проблеми створило для Вольтера вбивство царевича). Для Руссо, навпаки, історія є насильством уже за визначенням, її треба знищити, аби повернутися до суспільного договору, обумовленого природою (*raison naturelle*). З цього випливає, що, на відміну від Вольтера, Руссо виступав проти росіян. На його думку, росіяни ніколи не будуть повністю цивілізованими, бо Петро Великий, прагнучи зробити їх такими, діяв передчасно і насильницьки. Наведемо уривок з цієї полеміки: того, хто на початку століття напроорокував би, пише Вольтер у передмові, що Росія закладе нову столицю, що її флот переможно дійде аж до Дарданелл, що вона підкорить Крим, заснує найблискупчий двір Європи та що «у розпалі війни в ній розквітнуть мистецтва», вважали б за фантазера. «Але більш несосвітеним фантазером є письменник, який передбачив, не знаю в якому суспільному або несупільному договорі, що Російська імперія зазнає краху. Ось його власні слова: «Татари, їхні піддані або їхні сусіди, перетворяться на їхніх панів, а також і наших: це видається мені неминучим». Це дивна манія, така, як манія вільнодумця, що звертається до підданих наче пан і який передбачає неunikне швидке падіння імперій, проповідуючи з діжки, що, на його думку, колись належала Діогенові». На цьому я припиняю цитувати. У цій полеміці, окрім ворожості двох осіб ми зблизька бачимо дві великі концепції історії, перша вбачає основну рушійну силу у волі, друга – в природі. В цьому – матриця усіх майбутніх чвар Заходу й, зокрема, незадоволення Франції щодо Росії. Добре це чи зле, але маніхейство існує й нині. Воно існувало ще до передбачення Руссо того, що татари зруйнують Росію, а це нагадує тезу про певну «імперію, яка вибухнула», яка мала

вибухнути під тиском мусульманської радянської Азії. Вона, звичайно, вибухнула, проте під зовсім іншим тиском...

Полеміка, яка постійно продовжується, пов'язана в цілому з рівнем європеїзації Росії: чи потрібний їй власний європеїзатор, чи будь-який передчасний європеїзм зведе нанівець її шанси насправді європеїзуватися. Монтеस्क'є ж висловлює ще одну тезу у «Дусі Законів», а саме: Петро переміг лише завдяки тому, що російський народ, несвідомий того, був більшим європейцем, ніж вважалося... Найбільш сприятлива для Росії теза – прийняти критерій європеїзації за найвищий. Поза тим у цій тезі можна впізнати матрицю багатьох інших творів, які йтимуть слідом. Цитую Монтеस्क'є: «Легкість та швидкість, з якими ця нація прилучається до культури, чудово показали, що той цар занадто погано думав про неї, і що ці народи не були худобою, як він казав. Застосовувані ним жорстокі методи були непотрібні: він міг би досягти своєї мети м'якістю». Горбачовська перебудова викликала таку саму критику, зокрема з боку автора цих рядків.

Пізніше «російські» тексти Мішле, які містяться у XVI томі Повного зібрання творів, що готується до друку, будуть спричинені протилежним. Росія занурена у мракобісся та деспотизм. Але після докорів його друга Герцена та його нагадувань, що в Росії були героїчні демократичні уми, такі як декабристи, Мішле відкореговує стрільбу й пише «Північні легенди».

Тим не менше, існує проросійський міф, один із найвидатніших проявів якого бачимо у забутому сьогодні творі Вільнев-Баржемеона «Християнська політична економія, або Дослідження природи й причин зубожіння у Франції та в Європі» (Париж, 1834). Автор наводить таку статистику: в Англії 1 бідняк припадає на 6 мешканців, у Швейцарії – 1 на 10, у Франції – 1 на 30, а в Росії – 1 на 100. Статистика, яка вочевидь співпадає з різкою критикою, скерованою проти англійського капіталізму, і з хвалою більш органічним та протекціоністським суспільним режимам, навіть якщо це й кріпосництво... Його цитує у своїй книзі «Європа філософів та російський шлюб» Альбер Лортоларі (Lortholary). *Mutatis mutandis* – та сама теза буде підхоплена захисниками «мира», сільської російської общини, на яку майже не дивляться як на залишки первинного комунізму або середньовічну взаємодопомогу, а переважно – як на зразок соціально активного християнства. Ця теза надихнула пізніше такого

більшовика-католика, як мій давній учитель П'єр Паскаль, на «Франко-російські зошити початку тридцятих років», інспіровані Миколою Бердяєвим. Вона – у центрі течії, яку можна назвати філоросійською.

Ці війни національних міфів, ці протиставлення «національних ідей» були розглянуті також з іншої точки зору, яку я назвав би блуканнями духовної енергії націй. Думка про те, що моральна енергія переходить від однієї нації до іншої та кружляє Європою, датується не Шпенглером та його відомим твором про «Занепад Заходу». Вже Лейбніц звертається до неї у листуванні з Петром Великим. «Здається, що це повеління Бога, аби науки обходили колом землі й аби сьогодні вони прибули до Скіфії». Втім, вживання слова Скіфія замість Росія переносить нас до грецької античності й ще більше підкреслює міфічний характер такого бачення історії. Тему підхопив сам Петро, ми віднаходимо її, наприклад, у промовах, виголошених ним у Ризі 1714 року й цитованих слов'янофілом Іваном Кіреєвським у його невеликому за обсягом творі «Про характер культури Європи та його ставлення до культури Росії». «Я міг би порівняти циркуляцію наук навколо землі з циркуляцією людської крові; мені здається, що після того як науки залишили свою резиденцію, яка певний час містилася в Англії, Франції та Німеччині, вони впродовж кількох століть перебуватимуть у нас». Думка стільки разів повторена, наприклад, Фонвізіним, який писав після Монпельє: «Ми починаємо, а вони завершують». Теза про циркуляцію наук, цебто про їхній перехід від одного народу до іншого, зовсім нещодавно була підхоплена англо-німецьким істориком сером Рольфом Дарендорфом у зв'язку з його аналізом зростаючої могутності держави нового типу – такої, як Сінгапур.

Ми розпочинаємо вивчення національного міфу в Україні. Ясно, що Україна являє собою виключно цікавий випадок, оскільки Україна має з чого розроблювати велику кількість варіантів: середньовічний міф зі скіфськими курганами або древній Київ, навіть якщо вона більше не є спадкоємницею Києва по прямій, як французи від Хлодвіга, вона має також міф про вільну Козацьку республіку XVII століття, вона має міфічну роль запроваджувача схоластики в Росії через Києво-Могилянську академію, вона має свою частку всіх міфів Російської імперії, оскільки вона, хоча й зведена до рівня провінції, відігравала в ній дуже активну роль завдяки своїм аристократам, вона має свій романтизм національного

відродження XIX століття в особі Шевченка, вона має свою мистецьку спадковість: бароко XVIII століття або авангард XX, вона має Мазепу та Скоропадського: стільки тем, які не зовсім узгоджуються одна з іншою, поміж яких національна міфічна ідея може робити вибір. У виборі між різними можливими варіантами, різними можливими іпостасями, у виборі, який остаточно зробить Україна, значну частку відповідальності несуть інтелектуали, журналісти, кінематографісти, працівники телебачення. Проте, не слід забувати, що зміцнюють національний міф не логічний зв'язок або історична достовірність, але прихильність до уявного в міфі, прагнення міфу. Якщо є бажання, брак, страждання, пристрасть – міф буде. Чи присутній сьогодні регрес? Поль Вірільйо наполягає на цьому у збірці, що вийшла друком у «Перехресті іноземних літератур» (*Carrrefour des littératures étrangères*)? Страсбурзі, «Бажання Європи». Регрес? Зрозуміло, цілком очевидно, за умови, коли міф відповідає закритому кордону, коли він ізолює від інших та протиставляє себе іншим. Але чи може жити людська істота без уявного? й без того спільного уявного, яким є національний міф, чи може окрема нація вільно дихати у хорі інших націй? Не вважаю, що прийшов момент зруйнувати національний міф, це було б небезпечно. Але застосування його є рушійною силою інтелектуалів, через це національні міфи, аби органічно існувати у колективному психічному, мусять бути виробництвом поетів, кінематографістів, засобів масової інформації. Отже, інтелектуали мають бути свідомі своєї відповідальності. «Мені подобалася б Європа, якби вона зріклася себе», з викликом говорив Рене де Секкаті у Страсбурзі, забуваючи, що дуже часто Європа зрікається себе. Межі міфів не є межами націй, ані шенгенського простору; вони перекроюються, вони є рухливими, вони наслідують та замінюють одні одних. Ці кордони не мають охоронців, вони не повинні замикатися, проте, навпаки, збагачуватися через відмінність, аби світ не був одноманітним!

Мирослав ПОПОВИЧ

МІФОЛОГІЯ В СУСПІЛЬНІЙ СВІДОМОСТІ  
ПОСТКОМУНІСТИЧНОЇ УКРАЇНИ

У статті передусім будуть запропоновані уточнення понять «міф», «міфологія» з метою наближення ідей та методів, опрацьованих у структурній теорії міфу, до реальності сучасних цивілізованих суспільств. Після цього буде відзначено культурно-історичні особливості України, що знайшли відображення у стійких, притаманних їй структурах політичного міфу. Врешті, буде розглянуто типові для сучасної суспільної свідомості України міфи, вплив яких особливо небезпечний на тлі труднощів посткомуністичного розвитку.

Я хотів би запропонувати уточнення поняття «міф».

Міф – це розповідь про історичні події, яка виконує одразу три функції:

а) розповідає про історичне походження даного встановленого порядку;

б) допомагає створювати взірці або норму соціальної поведінки та обґрунтовує право і етику;

в) реалізує себе у ритуалах і служить безпосередньому психологічному єднанню людей у колективних діях.

В суспільстві такі функції, як правило, поділені між різними сферами культури (наука пропонує пізнання історії й пояснення природних процесів, право і мораль формулюють норми, мистецтво духовно об'єднує людей). Синтез трьох відзначених функцій у одній-єдиній можливий тоді, коли їм приписується сакральний, священний характер.

Міф як оповідь про історію не підлягає сумніву чи перевірці, бо ж «має бути щось святе». Його неможливо пояснити за допомогою інших понять, адже він розглядається як джерело і основа усяких пояснень.

Міф, як сакральна історична оповідь, неявним чином формулює норми поведінки своїх персонажів, які повинні бути загальними нормами.

Врешті, міф здійснюється у містерії, що оцінюється як священне дійство. Беручи участь у переживанні містерії, а саме, виконуючи певні ритуали, – учасники ніби повторюють

священну історичну подію ще і ще раз. Прикладом ритуального дійства такого типу є свято, виконання ритуалів якого наче переносить учасників у минулу «священну» подію.

Тому характерною ознакою міфу є уявлення про «священний» (літургичний) час, який ніби перебуває поза історією, й занурення в нього відбувається щоразу, коли виконується міфологічне дійство.

Міфологією історичну оповідь робить не її звертання до неприродного, а функція: вивести сучасність з певних історичних джерел, прийняти їх як «священні», вказати там норми поведінки й через ритуали (передусім свята) поєднати сучасність з «вічним минулим», відтворюючи його знову і знову через мистецтво і ритуал. Війна теж може сприйматися як своєрідне свято.

Значним досягненням соціології та етнології є описання соціальних структур і суспільних становищ, найбільш схильних до міфологічної свідомості.

Віктор Тернер у своїх працях показав, що і в найархаїчніших культурах існують як стійкі структури, так і спільноти, що протилежні до них як «антиструктури» (*comunitas*). Перебуваючи у протистоянні до нормованого та інституціоналізованого суспільства, *comunitas* мобілізує відчуття родового зв'язку між людьми. Це і є джерелом світовідчуття, у якому народжуються «міфи, символи, ритуали, філософські системи і твори мистецтва» (Тернер). Відповідно, стійкі структури прагнуть догматизувати свою ідеологію.

Як взірець класичних безструктурних *comunitas*, позбавлених внутрішньої організації, Тернер розглядає три типи соціального стану: лімінальний, або «пороговий», маргінальний та пригнічений. Лімінальне становище – це становище у проміжку між різними соціальними статусами, зазвичай у періоди ініціації, тобто переходу з одного статусу до іншого. У нинішніх суспільствах ідеться не стільки про аналоги ініціації, скільки про перехідність становища взагалі, – наприклад, про студентську молодь. Маргінальне становище властиве для соціальних груп, що перебувають «на узбіччі» соціальних структур (простий приклад маргіналів – злочинний світ, зокрема у місцях позбавлення волі; але до маргіналів можна віднести і старшу, відсторонену від справ, «пенсійну» групу і, в певному сенсі, армію). Врешті, у суспільствах існують групи, що перебувають під гнітом усього соціуму – кастові або етнічні домішки, різнорідні соціальні низи.

Можна відзначити близькість становища *comunitas* до того, що Дюркгайм назвав становищем аномії (буквально беззаконня). Аномія в суспільстві настає тоді, коли старі цінності й норми зруйновані, а нові ще не утвердилися. Не завжди буває перехід до кращого – досліджувались і такі становища в суспільстві, як «простір смерті» чи «культура терору» (М. Тауссіг), коли настає справжній хаос – не торжество зла, а втрата критеріїв, за якими відрізняють добро і зло. Тоді «усе можна» (російський злочинний світ означив це словом «беспредел»). Таке становище є глибокою аномією, проте можливі й поверхові ураження соціального організму.

*Comunitas* може мати структуру, іноді дуже жорстку, але щодо пануючих інститутів вона виступає як «беззаконня». Раніше чи пізніше члени «антиструктури» починають вимагати чиеїсь абсолютної влади, починається інституціоналізація *comunitas*, а з нею і смерть «*elan vital*», пасіонарності.

Як окремі випадки структурних і антиструктурних груп можна розглядати запроваджені Ф. Теннісом (Тоєннієс) поняття нації як суспільства (*die Gesellschaft*) та нації як спільноти (*die Gemeinschaft*). У певному сенсі це розрізнення продовжувало ідею «волі усіх» і «загальної волі» Жана-Жака Руссо. У *Gesellschaft* «національний дух» або «воля усіх» перебувають ніби у відчуженому вигляді, *Gemeinschaft* сприймається як безпосередня духовна реальність етносу. Оскільки справжня безпосередня позаінституціональна спільнота можлива лише у невеликій общині, нація-*Gesellschaft* реалізується у міфі про «кров і землю» як основу етносу.

Міфологізація політичного життя охоплює: 1) створення міфів про місійне походження й призначення пануючої влади чи опозиційного руху як носія абсолютного добра; 2) утвердження уявлень про деструктивну й історично безперспективну природу ворожого табору як носія абсолютного зла. Історія та сучасність уявляються таким чином як арена боротьби добра («наших») і зла («їхніх»).

Місійність верховної влади втілюється в уявленні про харизму, що ніби властива голові співтовариства, найчастіше монархові. Між владикою, що наділений владною харизмою, і пересічними членами спільноти є медіатори, котрі, з одного боку, представляють верховну владу, а з іншого – виконують перед нею функції заступників за простий народ. Криза влади виявляється передусім у втраті довіри до проміжкового ступеня

структури. Це можна вважати основною міфологемою соціальної структури.

Первинне значення терміна «Русь» належить до *Gesellschaft* і є «політичним» незалежно від того, що хроністи відрізняли слов'ян від русів як різні «етноси». Ясно, що йшлося про військово-політичну «варязьку» верхівку. Етнічним іменем термін «Русь» (у грецьких документах – *Rossia*) досить пізно визначився для полянських Київської та Чернігівської земель. Лише тому, що інші землі визнавали політичне верховенство Києва, вони були Руссю. Після того як ярлик на правління «Усією Руссю» татарські хани почали давати Москві, власне Русь стала Малою Руссю. Термін «Україна» – дуже пізній, до нього звикли лише у середині XIX ст., та й то не скрізь. Але коли Україна-Русь (будемо так, історично некоректно, називати нинішню Україну) опинилася у складі Великого князівства Литовського, терміни «Русь, руський, русин» набули суто етнокультурного значення, тоді як соціально-політичний термін «шляхтич» став синонімом слова «поляк».

«Поляк» означав статус в *Gesellschaft*. Селянин-«хлоп» не був «поляком». Шляхтич-русин за соціальним статусом був «поляком». Водночас структурний статус «польськості» тяжів до солідарності типу *Gemeinschaft*. Виступаючи як соціальна структура і елемент *Gesellschaft*, шляхта мала свою міфологію і поетику, що наближало її до *comunitas*.

Польська шляхта принципово виступала проти правової держави. Литовсько-руська шляхта створила правові умови свого входження у спільну Річ Посполиту, враховуючи норми римського права та умови, які забезпечували її панівне становище. Литовські конституції формують структуру, позбавлену етнокультурних апеляцій до *Gemeinschaft*.

В українській традиції шляхетність як соціальний статус не має нічого спільного з *comunitas*, а є суто соціально-політичним і структурним. Сприйняття шляхетності як польськості породило легенди, що їх історики спростовують з великими труднощами. Лише тепер ми знаємо, що переважна більшість шляхти на Україні не тільки у XVI – XVII, а й у XVIII ст. належала до україно-руської національності. Але для селян і козаків вони були чужими — коли не «ляхами», то «підлясками». Соціально-структурним феноменом була й церква, отже самоідентифікація українця з православним не відповідала реальності (у середині XVIII ст. три чверті українців були уніатами) і набувала характеру *comunitas* лише

в особливій, войовничо-фундаменталістській ідеології. Усе це привело до глибокого розколу в українському суспільстві.

В Україні-Русі вже у рамках Речі Посполитої складаються дві тенденції. Перша прагне покласти в основу *Gesellschaft*, що продовжує традицію самосвідомості церковної організації та Литовських конституцій. Найяскравішим її представником був митрополит Петро Могила. Як свідчить листування митрополита з папою у 1644 – 1645 рр., Петро Могила був готовий іти на широкий компроміс із західною церквою. Погоджуючись визнати примат папи римського, Могила наполягав на збереженні конфедеративного принципу, усталеного у східному християнстві. У разі прийняття пропозиції українського ієрарха, церква, природно, отримувала автокефалію, Могила – титул патріарха, а перед Річчю Посполитою відкривався шлях перетворення у конфедерацію трьох народів.

Політична концепція Петра Могили та аналогічні проекти соціальної верхівки, що постали пізніше, згоріли у вогні української жакерії XVII ст. Проте залишилася могутня прозахідна течія в українській культурі, яка спиралася на систему освіти. Згодом із цієї системи вийшло чимало діячів, які активно підтримували західні тенденції в імперській культурі та політиці.

Протилежну традицію підтримували фундаменталістські течії в українському суспільстві, що були представлені православними братствами, войовничими антикатолицькими полемістами та низовими соціальними течіями, політичним лідером яких була Запорізька Січ.

По суті Запорізька Січ та усе козацьке товариство були певною «антиструктурою», яка доповнювала офіційні структури, передбачені Литовськими конституціями. Січ конституювалася як плебейський варіант лицарського ордену. Звідси сміховий, карнавальний характер обрядовості, включно з ініціацією; уявлення про запорожців як про чаклунів, численні шаманські уявлення, що пов'язували запорожців з причетними до раю чи пекла особливими людьми.

Селянство та міські низи небезпідставно бачили в козаках, особливо запорозьких, своїх захисників і політичних представників, майже міфологічних «заступників». У цьому середовищі народжується «легенда про Україну», що витримана в образності козацької епохи й цілковито обриває всю попередню історію. Релігійні та громадянські війни XVII

ст. викликали духовні потрясіння надзвичайної сили, які й породили національну міфологію пізнішої пори.

В українській національній міфології майже немає слідів класичної міфологеми царя-батюшки з його харизмою (іноді відчуженою – пор. уявлення про «самозванця», поширені в Росії) та знаттю-посередниками. Це зрозуміло, оскільки заступниками в основному міфі були козаки-«характерники» (чаклуни). Натомість є цікава міфологема про харизматичний документ, викрадений злими силами, – «пропалу грамоту» (пор. повість Гоголя).

Приєднання України до Росії набуло характеру акту, не стільки юридичного і дипломатичного, скільки міфологічного. Рішення про перехід з-під руки польського сюзерена під руку російського царя було урочисто прийняте в Переяславі у 1654 р. та супроводжувалося клятвою, але деякі полковники й вірне традиціям Могили керівництво церкви відмовились присягати. Це був тонкий дипломатичний хід гетьмана Хмельницького, який після урочистої присяги вимагав відповідного акту з боку царя. Російський уряд відповідав, що цар не може приймати Україну на будь-яких умовах, тому що угода між ним та підвладним є протиріччям до природи абсолютної влади. Внаслідок тривалих переговорів формулою «цар наказав, бояри приговорили» акт приєднання усе ж зрівняли до певної угоди з пунктами умов, а урочисте Переяславське рішення підкреслювало його добровільний характер і, тим самим, – суверенність України як його суб'єкта. Втім, усі ці дипломатичні хитрощі в умовах Росії виявились ні до чого. «Угоду» забули і навіть загубили, що найдивнішим чином збігається із міфологемою «пропалої грамоти».

Українське дворянство, зазнавши поразки у своїх спробах вирватись із цупких обіймів «старшого брата» в часи гетьмана Мазепи, усіляко намагалось виправдати свою політичну біографію, показуючи свої заслуги у боротьбі з поляками і татарами та свою вірність Росії («Історія Русів», написана невідомим автором на межі XVIII і XIX ст., є рішучим противником самого терміна «Україна» та вбачає в ньому польську інтригу). Водночас «Історія Русів» настільки переконливо викладає позиції супротивників союзу з Росією, що не складно побачити: ностальгія за автономією здатна перерости у щось більш радикальне. Основним мотивом, який надавав «Історії Русів» небезпечного звучання, був мотив про договірний характер відносин України та Росії, помітний для

тогочасного читача, навіть беручи до уваги похвали вірності козаків російському цареві.

Характерно, що перша у Східній Україні ХХ ст. програма, яка вимагала незалежності України, – брошура М. Міхновського «Незалежна Україна» (1990), – розвиває ідеї незалежності саме з цього вихідного пункту: не виконання Росією умов договору 1654 р. Характерно також, що юридичне підпорядкування Радянської України наддержаві СРСР було оформлене якоюсь Союзною угодою 1922 р., яка на початку фігурувала окремо, потім згадувалась у перших рядках тексту союзної Конституції, аж поки згадки про неї не зникли, як пропала грамота. У 1989 – 1990 рр. про союзний договір згадали, розпад Союзу РСР відбувся у формі денонсації цього договору, про який не було відомо, чи існує він юридично, – його ніхто не відмінював, але ніхто й не згадував, коли приймалися Конституції 1936 і 1978 рр. Міфічна «пропала грамота» дозволила у 1991 році максимально правдоподібно (з дотриманням вимог правового акта) розлучити Україну з Росією. Це свідчить про відносність кордонів між правом, ідеологією та міфом у російських імперських умовах.

Як і кожна імперія, Росія створювала політичну систему, не санкціоновану ніякими етнокультурними та іншими ідеологічними традиціями, крім абстрактного посилення на божественне походження влади та, відповідну до цієї системи, надетнічну імперську культуру. За своєю суттю традиція імперії залишалася російською, але завдяки принципові незалежності влади від ідеологічних виправдань існувала напруженість між імперським Gesellschaft і російським Gemeinschaft.

Частка України у розвитку загальноімперської культури була досить великою. Для найбільш тверезомислячих українських елементів було ясно, що вирішення національних завдань можливе лише через зруйнування імперського центру та посилення демократичних і федералістських тенденцій. Тому, як не дивно, українські течії знаходили підтримку переважно не в космополітично-імперських, а в націоналістично-російських колах. Досить виразно це відбилося у стосунках між українськими і російськими слов'янофілами, а на завершальних етапах історії імперії – у стосунках між націонал-комуністами Л. Кравчука й антигорбачовською російською федеративною владою Б. Єльцина.

Українська проблема полягала в тому, що три тенденції кожного визвольного руху ХІХ – ХХ ст. – національно-визвольна, ліберально-демократична і соціальна – у нас існували як три відмінні рухи, у трьох різних політичних площинах. І соціалізм, і ліберально-демократичний рух, із його тяжінням до раціонально побудованої, культурної та європейської політичної нації, найчастіше не втримувались у межах національного простору і ставали загальноімперськими, загальноросійськими. Національно-визвольний рух спирався на *comunitas*, на етнокультурну спільність з ірраціональними гаслами. Він приваблював переважно емоційно-поетичні натури, опираючись на представників гуманітарної науки, а прагматичних і раціонально мислячих лідерів було зовсім небагато.

Жорстка авторитарна влада була встановлена «якобинцями»-комуністами після революційного вибуху 1917 року. Але «тоталітарний» режим СРСР, з нечуваними, нелюдськими умовами, визрівав протягом десятиріччя 1928 – 1938 рр. й був завершений великим терором та – ідеологічно – догматизацією комуністичної міфології в євангелії Компартії – «Короткому курсі історії ВКП(б)». Після смерті його творця комуністичне керівництво вже ніколи не могло наважитись на повне відновлення тоталітарної системи, яке вимагало масових терористичних заходів. Тоталітарний режим, зокрема ідеологічний контроль, ставав усе слабшим й вивітрювався протягом майже чотирьох десятиліть. Перші несміливі спроби модернізації соціалістичного ладу і посттоталітарного партійно-державного режиму спричинили руйнування всієї системи.

Був можливий такий шлях виходу України з СРСР, яким пішли прибалтійські країни; у такому випадку режим 1917 – 1991, а можливо, й 1654 – 1991 рр. було б проголошено окупаційним, а усіх, хто з ним співпрацював, – колабораціоністами. Проте Україна не зазнала такої різкої зміни влади. Незалежна Україна формально є нащадком Української Радянської Соціалістичної Республіки, яка денонсувала Союзний договір й замінила Компартію на інші партійні та безпартійні сили. Від влади відсторонена лише верхівка старої номенклатури, відбувається процес повільного та поступового формування нової політичної еліти, в якому беруть участь і старі кадри, які давно відмовились від комуністичної ідеології.

Після здобуття незалежності, як в антикомуністичних політичних колах, так і в середовищі колишньої провінційної української еліти, що залишилася при владі, панувало уявлення про те, що криза випаде на долю Росії, а багату Україну вона мине. Керівництво тільки декларувало реформи – міркування лідерів були спрямовані на те, щоб вціліти у новій ситуації. Україна змушена була запровадити цінову лібералізацію під тиском Росії у 1992 році, намагаючись водночас отримати від неї дешеві рубльові кредити й енергоресурси. У 1992 році Україна пережила торговий шок, пов'язаний із підвищенням вартості імпортованих з Росії нафти і газу, а наступного року навалилася гіперінфляція. Внаслідок цього, за офіційними даними, у 1995 році порівняно із 1990-м обсяг валового внутрішнього продукту (ВВП) зменшився на 52 %, а споживчі ціни зросли в 118 000 разів, реальні доходи населення зменшилися на 55 %. 16 грудня 1994 року Україна оголосила про перехід до курсу реформ, й основним джерелом покриття дефіциту бюджету поступово стає не емісія, а зовнішні борги. У 1995 – 1996 рр. вдалося погасити зростання інфляції, але виробництво продовжує падати. На загрозу повного краху суспільство відповіло створенням тіньового сектора, який, за різними оцінками, охопив майже половину усієї економіки. Вивезення капіталу з України досягло розмірів зовнішнього боргу (1,6 – 2 млрд. доларів в рік). Витрати населення на купівлю доларів та іншої валюти майже в півтора раза перевищує річний дефіцит бюджету. Криміналізація життя набула небезпечного характеру.

Парадоксальність посткомуністичної ситуації полягає у тому, що класично ліві та ультраліві утопічні й міфотворчі сили є у нас пережитками минулого, а за соціально-психологічними параметрами, віковими ознаками тощо – зовсім не лівими, а типово консервативними елементами. Однак, провадячи боротьбу за відновлення втрачених традиційних ідеалів, посткомуністичні псевдоліві консерватори відновлюють і підтримують ідеологію та міфологію такого типу, які пов'язані з утопіями Оновлення, Майбутнього, Великої Мрії та Світлої Меті. Комунізм в наших умовах залишається месіанською політичною релігією, але її консервативний характер виявляється у догматичних орієнтаціях.

Праві політичні сили опираються на міфологеми іншого типу – консервативні ідеологеми «Відродження» певних

втрачених цінностей. Знову ж таки, парадоксальність ситуації полягає у тому, що консервативне Відродження виявляється динамічною конструкцією Нового Суспільства, творенням Держави («державотворенням»), створенням Нації з аморфної маси. Динамічний характер ідеології крайніх правих виявляється у здатності активно творити нові міфології.

Ідеологія комуністичного типу сьогодні опирається на ностальгічне світовідчуття, властиве для становища аномії. Хоч і парадоксально, вона успадкувала поширене у посттоталітарному суспільстві критичне ставлення до комуністичної «бюрократії». Така фундаменталістська критика режиму вбачала коріння зла у «зраді» партійно-державної верхівки ідеалам комунізму. В основі таких уявлень лежить міф про посередників між людьми й харизматичним лідером, які не витримали «випробувань» і тому загинули морально, «виродились, продаючи душу дияволу». Бюрократія-виродки в очах сучасного міфологічно мислячого обивателя – це сьогоднішнє керівництво України. Історія останнього десятиліття, в його уявленні, говорить про те, що Сталін мав рацію, викриваючи агентів світового імперіалізму, які прагнули реставрувати капіталізм та роз'єднати СРСР. Недоліком Сталіна і НКВД, з цієї точки зору, було те, що на лаву підсудних поруч із Бухарініми й Риковими, Каменєвими й Зінов'євими не сіли Горбачови і Кравчуки.

В умовах створення соціалістичної державності, коли усі чекали Світової Революції та Страшного Суду над капіталізмом, в суспільстві віруючих комуністів панувало пожвавлення, яке сміливо можна називати масовим психозом. Тому така параноїдальна особистість, як Сталін, могла стати улюбленим вождем. Відчуття прищестя чогось зовсім «нового» характерне і для хворої психіки, і для масових психозів зовсім здорових індивідів. По суті йдеться про атмосферу очікування «чуда».

Такого психозу немає у сучасних комуністів. Соціально-психологічною основою посткомуністичних настроїв є передусім неприйняття демократії та незалежності, що розглядаються як причина хронічних невиплат зарплатні та повного зубожіння. Джерелом міфології в таких умовах є не радість передчуття чуда, а ненависть до якогось Ворога, що зруйнував відносний добробут.

Протилежний полюс міфотворчості пов'язаний з консервативною утопією Відродження.

Важко отримати відповідь на запитання, що саме в минулому, які саме втрачені ідеали, який втрачений час хотіли б повернути ідеологи національного Відродження. Насправді відповіді їй не може бути, тому що міфологізоване Відродження не належить до якогось конкретного історичного часу. Воно є типовим прикладом «позаісторичного часу», часу літургійного, або священного, «вічного тепер», втраченого й оновлюваного національним духом. На відміну від комуністичного «світлого майбутнього», «світле минуле» потрібно не побудувати, а віднайти в національному духові історії. На першому етапі посткомуністичного режиму антикомунізм ототожнюється з націонал-демократією. Нині спостерігаємо тенденцію усе відвертішої апеляції до «зв'язків по крові», усе глибшого консерватизму з пожвавленням націоналістичної агресивності. Сили зла у цій міфологемі ототожнюються із зовнішніми інонаціональними силами й тими відторгненими, які продали національну душу чужинцям – виродками-перевертнями (буквально – перевертнями з міфу, у переносному сенсі – українцями російської культури).

Міфологічна свідомість обидвох типів є агресивною і спроможною на деструктивні дії великої сили. Однак дослідження соціологів твердять, що суспільство не схильне підтримувати агресію. Ступінь впливовості радикальних політичних сил, що спираються на соціальну чи національну міфологію, вкрай невелика. Основне політичне тло визначається апатією та фрустрацією. Так, за даними соціологічного опитування, проведеного Національним університетом «Києво-Могилянська Академія» та Київським міжнародним інститутом соціології наприкінці 1996 року, які проаналізував В.Хмелько, за кандидатів Комуністичної партії та двох близьких до неї партій – Соціалістичної та Селянської – висловили наміри голосувати 15,9 % потенційно активного електорату. За всі основні партії центристського і правого напрямку готові голосувати 19,4 % потенційно активного електорату. 72 % дорослого населення, чи майже дві третини (63%) потенційно активного електорату не зробили свій вибір у існуючих партійних координатах України.

Оцінюючи більш віддалену перспективу, населення країни виявляє якщо не віру, то сподівання на краще. Це дозволило соціологам зробити висновок, що «масова свідомість у цілому досі не дійшла до межі крайнього виявлення песимістичних настроїв – відчаю та зневіри» (Бандурович, с.69). За таких умов

урядові, міліції, парламенту, а також комуністам і націоналістам населення України довіряє ще менше, ніж астрологам (ступінь довіри останнім у 1994 – 1996 рр. – становить 17 – 18 %). Релігійність суспільства зросла досить швидко: на Бога сподіваються десь дві третини населення. Сподіваються, переважно, на себе і на своїх близьких (див.: Головаха).

Аномія не досягла тієї глибини, коли суспільство охоплюють пароксизми на кшталт комуністичних революцій чи краху на основі очікувань негайного багатства, як в Албанії. Проте маємо й не менш неприємну перспективу: на тлі зневажання усіх форм політики взагалі – диктатура «сірих», авторитаризм, подібний до білоруського, хоча, можливо, орієнтований, на неокapіталістичне економічне чудо.

## ПРИМІТКИ

1. Бандурович О. Суспільні настрої. Майбутнє України в дзеркалі громадської думки // Україна в 1996 році. – К., 1997.
2. Головаха Є. Демократія чи авторитаризм // Політичний портрет України. – К., 1996. – № 17.
3. Паніна Н. Аномія в посткомуністичному суспільстві.

## Вадим СКУРАТІВСЬКИЙ

ДО ГЕНЕЗИ МІФОЛОГІЧНИХ УТВОРЕНЬ В  
УКРАЇНСЬКІЙ СУЧАСНІЙ СВІДОМОСТІ

На схилку XVIII ст. фундаментально перемінилася європейська культурна система: якщо раніше людина ідентифікувала себе через своє ставлення до Абсолюта і до того чи іншого Монарха (отже, конфесійно і суто політично), то відтак, після Великої французької революції, вона здійснюється через зв'язок з тим чи тим етносом, до якого належить. У стрімкому процесі цієї нової самоідентифікації європейська людина надає відповідному етносові рис, що донедавна мали тільки Бог і Король.

Так етнос ніби «абсолютизується» і перетворюється на суто політичну категорію «суверенного народу», власне «нації» у вже доволі сучасному значенні.

Отже, так звана «нація» за своїм історичним походженням – це саме етнос, який у ту епоху перебрав на себе функції Абсолюта і Монарха, особливим юридичним, політичним та, зрештою, метафізичним шляхом присвоїв собі ті надфункції.

Цей грандіозний переворот у духовній, а вслід за тим і інституційній структурі Європи зумовлений передовсім глибокою світоглядною кризою Нового часу, що у ньому і конфесійні, і політичні авторитети середньовіччя безперестанку ерозіювали – у світоглядних стихіях Ренесансу і Реформації, бароко і, зрештою, Просвітництва.

На схилку XVIII ст. Французька революція зводить Людовіка XVI на ешафот, а папу Пія VI кидає до в'язниці. То були вже ніби аж емблематичні знаки тієї кризи – кризи згаданих авторитетів.

Отже, замість них, європейське людство починає шукати нові онтологічні контрфорси свого існування – і відповідно віднаходить їх у вигляді «нації», цього вже перетвореного «етносу».

Так розпочинається стрімке «національне будівництво» – спочатку на Заході, а потім уже і в «Центрі» Європи.

Україна – нарівні з усіма іншими середньоевропейськими народами – також приступила до того будівництва.

Проте загальноєвропейська модель творення «національного» тут зазнає доволі численних і справді фундаментальних корективів, зумовлених усією своєрідністю тутешньої історичної ситуації. Вся система, у найширшому значенні, середньоєвропейських народів, од фінського до балканських, перебуває у бездержавному стані і відповідно у густій політичній тіні тамтешніх імперій – російсько-петербурзької, австро-віденської та турецько-константинопольської.

Отже, якщо на Заході Європи «етнос» доволі швидко ставав самостійною політичною категорією – «нацією», то на Сході континенту національне становлення починається не з політичних зусиль, не з супровідної тим зусиллям юридичної творчості, а з історіографічної, філологічної, етнологічно-етнографічної і тому подібної мобілізації всіх знакових ресурсів того чи того етносу, – з систематизації, збирання та унормування всього його семіосу.

Відповідним чином національне народження України – то передовсім процес літературний, лінгвістичний, ніби «філологічний» у найширшому значенні терміна.

У 1798 р., у Санкт-Петербурзі, з'являються перші частини поеми-трагедії Івана Котляревського «Енеїда», що у ній зухвало-безкомпромісно пародіюється патетика Вергілієвої епопеї, цієї тисячолітньої «пісні пісень» імперського будівництва. У відповідні колізії тієї епопеї, у систему її образів український автор енергійно імплікує багатющу українську етнічну топіку («народну мову», обрядовість, костюм, кухню, саму ментальність тощо).

Українська «Енеїда» – то ніби перший крик народжуваної української нації, перший сигнал до її семіотичної самоідентифікації, до кодифікації всього знакового багатства українського етносу.

Ці зусилля з часом необхідно мали трансформуватися і в політичному напрямі.

Проте подальша доля українського національно-історичного становлення була безконечно ускладнена безперестанним, у безлічі політичних жанрів і форм, гальмуванням цього становлення з боку абсолютних політичних патронів України – віденської та передовсім петербурзької імперій.

Не повторюючи загальновідомого мартиролога українського становлення, від розгрому Кирило-

Мефодіївського товариства (1840-і рр.) до параноїдальних українофобських жестів агонізуючої Радянської імперії (1970 – 80-і рр.), можна разом з тим констатувати ніби стаціонарний характер згаданого гальмування, яке просто фізично усувало саму можливість на Україні історично нормального і необхідного переходу від, сказати б, «семіотики» до власне політичної творчості.

Остання на Україні, як правило, здійснювалася епізодично і тому спазматично, – здебільшого у ті чи ті кризові для імперії хвилини, ніби в паузах і щілинах її абсолютно неподільної влади, так би мовити, у шпарках імперського часу (приміром, у 1917 – 1929 рр., коли Російська імперія з величезними труднощами трансформувалася з «праворадикального» на «ліворадикальне» утворення.

Ця негативна специфіка українського національного становлення і визначала певні його особливості, зокрема доволі інтенсивну міфологізацію у ньому – міфологізацію, спрямовану передовсім на національне минуле.

Міф – то взагалі неунікний компонент національно-творчих процесів, особливо масивно присутній у них на зламі XVIII – XIX ст., у добу романтизму.

Романтизм, зрештою, значною мірою складається саме з тих чи тих породжуючих механізмів міфологічного характеру. Свого часу Клод Леві-Строс назвав власне міф – міф архаїчний – «машиною для знищення історичного часу». У романтичну ж епоху ця своєрідна «машина» була парадоксально вбудована у цивілізацію ніби зовсім з протилежною метою: задля збирання й класифікації самої субстанції історичного часу.

Отож при всіх своїх величезних заслугах європейська романтична історіографія всіх географічних широт і всіх ідеологічних орієнтацій, надзвичайно міфологізувала минуле, повідомляла йому ті чи ті характеристики, що від них уже подальша, більш об'єктивна стадія історичного знання, починаючи з епохи позитивізму, змушена була відмовитися – саме під впливом науково-об'єктивних методів дослідження.

Україна тут не тільки не становить винятку, а навпаки – ступінь міфологізації в її національно-інтелектуальних (а особливо національно-естетичних зусиллях був надзвичайно високий: на параноїдальну політику метрополії, яка незрідка ставала просто етноцидом, українська культура, перебуваючи у режимі внутрішнього та іншого опору цьому етноцидові, так само часто впадала у сеанси тієї чи тієї міфологізації свого

минулого, які за самою своєю фактурою і структурою мали протистояти тій параної).

Так, нестерпний гніт петербурзької політичної еліти, серед іншого, призвів до того, що на Україні минулого століття, поряд з пафосом власне національного, запанував і пафос «безкласового». Тут виникає модель такої культури, що зосереджена єдино на інтересах «народу», спрямована проти самої можливості виокремлення із нього тих чи тих еліт. Очевидна утопічність цієї моделі, спрямована у віддалене минуле українського етносу, необхідним чином витворила національну ретроспективу, у котрій, отже, позитивно діяла – єдино «трудяща маса», а по суті селянство, тоді як присутність (принаймні позитивна) якихось «вищих верств» фактично заперечувалася, відкидалася з самого початку наукових процедур.

Це був своєрідний міфологічний реванш упослідженої новітніми елітами маси, стільки ж психологічно та ідеологічно зрозумілий, скільки ж – принаймні з позиції сучасної науки – методологічно непереконливий.

Грандіозний історіографічний доробок академіка Михайла Грушевського, при всьому його неоціненному значенні для становлення не лише інтелектуальної, але й політичної України, позначений саме таким поглядом на національне минуле, внаслідок чого цілі його масиви були дослідником ніби редуковані і стали серйозним об'єктом історіографічного аналізу пізніше, лише починаючи з праць В'ячеслава Липинського аж до останніх робіт Наталі Яковенко.

Ситуація в історіографічній царині, доволі складна сама по собі, виходячи за її цехові межі у простір популярної і просто масової свідомості, остаточно міфологізувалася, зводилася до безнастанної роботи елементарної «породжуючої граматики» елементарного за своєю будовою міфу, до тиражування різного роду параісторичних фантомів і фата-морган, що на них незрідка і сьогодні зупиняється «масова зіниця».

Отож 1798 – 1991-й роки національного становлення, поряд з адекватними реальній історії історіографічними рядами, послідовно продукували різного роду міфологічні ряди, які сьогодні вповні заслуговують на увагу до них, на їхню наукову «кодифікацію», але саме як міфологічний феномен.

Доволі сильна інерція цього міфотворення продовжується і понині, особливо на українських мас-медіа, які потужно

тиражують гранично спопуляризовані (отже, максимально міфологізовані) уявлення про українське минуле.

А проте, ще більшого значення у великому національному часі мали більш агресивні міфологічні утворення довкола цього минулого – особливі утворення цього століття, які часто ставали особливими за ідеологічними засобами у його незчисленних конфліктах.

Серед іншого, Україна ввійшла у свої національно-визвольні змагання 1917 – 1921 рр. при парадоксальному ідеологічному уявленні про «національне» як принципово «безкласове» і етнічно однорідне – ввійшла при цьому у реальну історичну ситуацію надзвичайної національно-етнічної та класово-станової своєї тогочасної пістрявості.

Політично-прагматично перетворений міф такої «однорідної» України за тих умов мав історично спрацювати тільки у катастрофічному напрямі.

Політична катастрофа Української Народної Республіки починається вже з самої її назви, де «народне» парадоксально-філологічно утверджується аж двічі... «Народно»-«трудяще» тієї України, ця онтологічна основа визвольної ідеології, мала б поєднатися з елітами країни, проте цьому заважала «класофобія» національної ідеї у її тогочасному, латентно напівмарксистському оформленні з її національними меншинами (а цьому, з другого боку, тій ідеї заважав уже пафос етнічної однорідності). Певні юридично і політично переконливі жести молодого державотворення за таких, по суті утопічних умов існування національної ідеї залишалися лише риторикою, не набуваючи конкретного інституційного втілення.

Сьогодні популярна історіографія подієву панораму 1917 – 1921 рр. віддає, переважно, як похідне від щонайбрутальнішого політичного насильства північного і декотрих західних сусідів. Цього насильства тоді справді не бракувало, але його історичні «успіхи» пояснюються не лише голою фізичною динамікою відповідних сил, а й свого роду «оксюморонами» у самих визвольних гаслах, що намагалися поєднати не просто протилежні, а вже зовсім непоєднані начала в успадковані від тих чи тих «міфів» минулого століття.

Серед іншого, легенда про «безкласову націю», імплікована в безконечно складну класову структуру України початку століття, призводила – і до руйнації цієї структури, і до її лютого опору національній ідеї на шляхах як комуністичної

утопії, так і зрозумілого консерватизму «власницьких класів» країни.

Міф про етнічну однорідність, попри жести доброї політичної волі керівництва Української Народної Республіки щодо її національних меншин, уже на нижчих щаблях конструюваного національного творення призвів до неймовірної спазматики у стосунках з цими меншинами «титульної нації», немалі масиви якої зрозуміли згадану «однорідність» по-своєму, у вигляді чи не фізичного усунення однієї із цих меншин...

Жорж Сорель на початку цього століття чи не у профетичній інтонації пророкував, що воно проходить під знаком тих чи тих «міфів», що будуть визначати соціальну поведінку величезних людських мас.

Україна тут знову не виняток – окрім згаданого періоду «квітнення» масових міфів, затим, чи не з діалектичною необхідністю (переважно, у специфічних умовах підпольської Галичини) виникає цілковито протилежний «народницькому міфіві» так само містифікований сюжет довкола вже активістичної еліти, яка нібито цілком прибирає на себе функцію «націєтворення», зберігаючи водночас пафос його етнічної «однорідності».

Цей міф постає вже як один із складників загальноєвропейського активістичного міфу в його комуністичних та фашистських редакціях.

Дмитро Донцов, що його антагоніст В'ячеслав Липинський називав «Митькою Щелкоперовим», постає, зважаючи на своє непересічне стилістичне обдаровання, як найбільш послідовний носій того міфу, котрий історично програв.

Як, зрештою, і всі інші міфоутворення нашого століття...

Жоден народ світу, на шляху свого перетворення в націю, не уникнув тих чи тих сеансів, сказати б, «самоміфологізації». Проте, принаймні на європейському Заході, ці сеанси припадають, здебільшого, на добу романтизму.

Запізніле національне становлення не-західних європейських народів, незрідка аж до останніх історичних сезонів, до їхнього злободення, зберігає здатність до тих чи тих спалахів цього романтизму.

Проте сучасна політична кон'юнктура вже мало – у нинішніх своїх стратегічних напрямках – сприяє цим спалахам, які відтак стають анархічно-ідеологічними проявами маргінальної суспільної поведінки.

Збування міфів сучасною Україною – від її інтелектуальної та політичної еліти до популярної свідомості – надзвичайно важливий складник сучасного національного становлення, яке, починаючи з 1991-го, безперестанку налітає у своєму русі на ті чи ті міфологічні рифи, котрі вочевидь гальмують те становлення. Поряд із цим так само очевидно, що політичний та інший романтизми внаслідок тих зіткнень з реальністю потроху поменшують свої амбіції, саму свою енергетику.

Творення нації відтак постає не стільки як система програмових сигналів, що надходять із глибин національного минулого, скільки вже як прагматична необхідність до поєднання у нашій сучасності всіх її перспективних компонентів – у справді переконливе національне ціле.

Водночас саме сучасність навчає всіх суб'єктів національного процесу до обережного «розмінування» його міфологізованих компонентів, зважаючи на їхню надзвичайну вибухову силу, яку вперше помітив на порозі століття, як уже зазначалося, Жорж Сорель.

Віктор МАЛАХОВ

МІФ ПРО МІФ.  
НАЦІОНАЛЬНА МІФОЛОГІЯ  
ЯК ТЕМА СУЧАСНОЇ МІФОТВОРЧОСТІ

Предметом міфологізації, поміж усім іншим, нерідко стає у наш час сам міф. Таким чином, поруч з міфологією космічного життя, історії, засобів масової комунікації тощо ми маємо й своєрідну міфологію міфу. З точки зору можливостей самого міфологічного мислення це означає замір на таку глибину й самодостатність, які дозволяли б вписувати в його рамки цілісність сучасного людського досвіду. В аспекті ж суспільної свідомості загалом це сприяє легітимації міфу як її основоположної структури. Відповідно з'являється можливість самоідентифікації тих чи тих національних груп зсередини певної міфології, на основі притаманних міфологічному мисленню способів сприйняття світу і ставлення до реальності. Результат подібної самоідентифікації може бути представлений як національний міф у власному сенсі слова.

Нижче розглядаються: а) деякі аспекти загального поняття міфу, істотні з точки зору тенденції його міфологізації; б) характерний для нашого часу спосіб міфологізації міфу і його наслідки; в) кристалізація сучасного «рефлектованого» міфу в феномені національної міфології; г) обмеженість подібної форми національної самосвідомості й можливі альтернативи.

1. Міф – поняття полісемантичне. Про «міфологічне» можна говорити як про атрибут первісної свідомості та культури (Б.Малиновський та ін.); структуру, притаманну людському мисленню (К.Леві-Строс); спосіб засвідчення й розуміння буття, протилежний щодо логічного осягнення останнього (Г.-Г.Гадамер) тощо. Актуальною нині є й тема так званої політичної міфології, що пов'язує міф з феноменом влади й боротьбою за неї (Ж.Сорель та ін.).

Чи існують якісь спільні риси, що поєднували б згадані значення, дозволяючи говорити про вияв у них деякого єдиного феномена міфу як такого?

Гадаю, для такого припущення є підстави. Так, у більшості випадків сучасне вживання слова «міф» імплікує розуміння останнього як синкретичного узагальнення реальності, своєрідну її «розгадку», що пов'язує найрізноманітніші її елементи в єдине смислове й при цьому конкретно представлене ціле. Уособленням такого цілого може виступати який-небудь хтонічний демон, античне божество або ж, скажімо, ідол сучасної масової свідомості; в усіх подібних випадках залишається значущою (хоча й у інший спосіб) сформульована ще Ф.В.Й.Шеллінгом вимога щодо мистецтва й міфології, «щоб загальне цілковито було особливим, а особливе в свою чергу цілковито було загальним, а не тільки позначало його»<sup>1</sup>.

Сенс зазначеної риси підсилюється наступною: міф у будь-якому його розумінні стосується, як правило, життєво важливих засад людського існування, – того, що торкається людини безпосередньо, робить її «тим, чим вона є у нинішній час»<sup>2</sup>. Якщо, згідно з етимологією, міф є переказ, оповідь, то разом з тим далеко не будь-який переказ є міф – а лише той, що відсилає людину до начал її власного буття, немовби служить її творенню наново, встановленню її життя на належну колію. Цей зв'язок міфу з реактуалізацією основ людського існування пояснює майже неминучу схильність міфологічної свідомості до патетики різного гатунку – рису, що її ми можемо спостерігати й у проявах сучасної міфотворчості.

Важливою ознакою міфу як такого постає, поза тим, свідомість влади, що її породжує причетність до джерел людського й космічного буття. Зв'язок міфу і влади також виявляється цілком виразно як у поведінці жерця якого-небудь первісного племені, так і в апологетів сучасної міфотворчості, починаючи з Ж.Сореля. Слід зазначити, що цей зв'язок має своє пояснення: знати міф – те ж саме, що відати «розгадку» життя і смерті людини, при тому що «знати» в такому контексті невіддільне від «бути», тобто від функціонування й застосування в безпосередній життєвій практиці.

Істотно, що згадана свідомість влади, яку дарує міф, засадничо не передбачає свободи. Обмежена наслідкуванням певним священним взірцям, вона означає можливість розпоряджатися Космосом і людьми – однак лише в межах раз і назавжди встановленого для неї коду. У відриві від свого сакрального ґрунту міфічний герой, подібно до Антея, втрачає силу. Так само і в сучасному міфі влада (точніше її свідомість, до якої прилучаються всі його активні носії) не робить людину

вільною, навпаки, вона пов'язує суб'єкта обітницею вірності її священному першоджерелу – долі, волі богів або зірок, законам карми, національному духові тощо. В такому розумінні міф, поза усім іншим, може бути витлумачений не лише як «інструмент для знищення часу»<sup>3</sup> (за К.Леві-Стросом), але й як механізм перетворення можливого у неминуче, свободи у долю – що є суттєвим з огляду на подальший виклад.

Щодо «знищення часу», слід підкреслити, що, передбачаючи постійну співвіднесеність сакрального Першочасу («Золотого віку», «Часу початків») і актуального моменту дії, міф як такий при всьому своєму наративному характері є принципово аісторичним, передусім у розумінні незацікавленості часом «проміжним», що спливає між зазначеними темпоральними позиціями<sup>4</sup>.

Ще більш байдужим (якщо не просто ворожим) міф постає щодо інтенції на пошук істини; останню, як ми бачили, він підмінює володінням «розгадкою» людського буття. Аж ніяк не являючи собою просту вигадку, міф виключає саму опозицію істинного і хибного: стверджуючи себе немовби у проміжку між тим і тим, він є онтологічним за своїми наслідками, оскільки на підставі пропонованих «об'явлень» спонукає людей діяти певним чином, реалізувати певну можливість, певний проект буття. Не має значення, чи ми насправді нащадки того чи іншого міфічного персонажу. Проте якщо ми поведимось як його нащадки, то стверджуємо тим самим його цінності, його світ, власне його існування.

Нарешті, зазначений онтологізм міфу можна тлумачити й у більш широкому плані. Підсумовуючи сказане, ми бачимо, що попри усю свою словесно-смыслову артикульованість, міф як такий владно захоплює людину, вводячи її до деякої заданої їй наперед цілісності космічного і стихійного буття – немовби замикає її в тій цілісності. В цьому розумінні точка зору міфу є точкою зору цілковитого внутрішньобуттєвого іманентизму; по суті – й за сучасних умов це стає все очевиднішим – вона реалізує те, що М.Бахтін в одній із своїх ранніх праць назвав «одержанням буттям», протиставляючи цю позицію моральній орієнтації людини у світі.

2. Отож, виходячи зі сказаного – що може означати міфологізація самого міфу і які наслідки викликає вона за умов нашого сьогодення?

Відповідь на це запитання не є тільки гіпотетичною – її визначають реальні тенденції філософії, духовної культури й національної самосвідомості, що впродовж усього ХХ ст. раз по раз виходили на історичну авансцену і, зокрема, знову заявляють про себе в сьогоднішній Україні.

Передусім, якщо взагалі міф націлює, як ми бачили, на пошук і використання тих чи тих «розгадок» людського буття, то в даному випадку сам міф і постає як подібна «розгадка» – основа духовної і моральної автентичності людської особистості, єдиний вихід із суперечностей сучасної культури. Проникнути в надрозумову мудрість міфу – означає, з цієї точки зору, досягнути життя у справжній його глибині. Міфологія нав'язує себе як неодмінний орієнтир існування людини, відповідно зростає значення уявлень про доісторичні початки останнього, про містичне коріння народного духу, про долю і її владу над людьми та ін. Разом з тим неминує девальвуються поняття свободи, раціональності, необоротного історичного часу, загальнолюдських моральних цінностей. Життя людських індивідів і спільнот замикається в рамки тієї чи іншої локальної цілісності, з притаманною останній патетикою буттєвого самоствердження.

Уявлення про духовну обов'язковість міфу в царині національної самосвідомості веде до акцентування теми походження даної нації і надання цій темі тією чи іншою мірою сакрального характеру, до пошуків специфічної «національної ідеї» й розповсюдження відповідних месіанських уявлень, до висунення на передній план органічно-спільнотних (*gemeinschaftliche*) стосунків усередині даної національної групи, що є найбільш адекватними онтологічно-чуттєвій спрямованості міфологічної свідомості. Перед мистецтвом і повсякденною поведінкою людей подібна міфологізована свідомість схильна висувати завищені вимоги в дусі традиціоналістської моралі; при цьому імперативи вірності й причетності рішуче беруть у ній гору над ідеєю відповідальності, пафос – над етосом.

Втім, сучасний міф про міф (стосовно ступеня реальної поширеності й життєвої обґрунтованості якого, звичайно, можна дискутувати) не просто проймає національну самосвідомість певного гатунку, але й формує своєрідну смислову основу останньої. Адже якщо міф як такий є в сучасній культурі явищем скоріше дискретним, то його міфологізація надає йому континуальності, глибини,

рефлексивного характеру, відкриває перед ним певні світоглядні обрії; все це й дозволяє міфіві всотувати в себе сучасний людський досвід – немовби жити самостійним життям серед людей кінця ХХ ст. При цьому ковзаюча семантика поняття «нація» якнайкраще вписується до структури подібного «рефлектованого», націленого на самовідтворення міфу, дозволяючи йому зберігати своє онтологічне й натуралістичне підґрунтя – й водночас поширювати свій вплив аж до політичного простору буття сучасної людини. Таким чином, зв'язок національного фундаменталізму з сучасною апологією міфу не є випадковим.

3. Більш ніж очевидно, що все вищезгадане має відношення й до сучасної української свідомості. Впродовж останнього десятиліття в Україні здобули розголос чимало потенційно міфологічних сюжетів – тут і «Велесова книга», і давні укри – «Вчителі й Носії Священних Гімнів»<sup>5</sup>, і українці трипільської культури, і багато іншого. Проте реальну присутність міфологічного виміру в українському культурному житті наших днів засвідчує не циркуляція подібних сюжетів сама по собі й навіть не включення їх до структури якогось конкретного міфу (явища, за К. Леві-Стросом, водночас «внутрішньомовного» й «позамовного») <sup>6</sup>, а, головним чином, висунення образу самого міфу як основи для самоідентифікації певного різновиду національної культури. Що є можливим, знову ж таки, тільки в рамках міфологізаторського ставлення до нього, тобто до міфу.

Підкреслю, що найбільш показовими в цьому плані є не стільки висока оцінка міфу як феномена життя і світогляду або ж зв'язок понять «міфічне» й «національне» (що в сучасній літературі зустрічається досить часто) <sup>7</sup>, скільки сама відповідність даного різновиду культури розглянутим вище особливостям міфу. Так, не викликає жодних сумнівів підвищений інтерес, що його виявляють сьогодні в Україні до проблеми начал національного буття, – інтерес, нерідко продиктований не безкорисливим пошуком істини, етичною або ж історичною рефлексією, а прагненням до самоутвердження через здобуття якоїсь – нехай суто символічної – влади над тим, що відбувається. Про націленість представників сучасної української еліти на здобуття простих розв'язків – «розгадок» – надто складних соціальних, економічних та ін. проблем годі й казати. Не менш прикметною є і схильність до речей «доленосних», здатних

викликати пафос співчуття, обурення або ентузіазму. Сучасна українська культура є надзвичайно патетичною – часто-густо на шкоду не лише етичній серйозності, але й нюансованому сприйняттю реальності загалом. (Слід також сказати, що згадана особливість нинішнього етапу розвитку національної культури до якоїсь міри є й спадщиною радянського минулого: в тоталітарних режимів є свій чіпкий зв'язок з патетичним сприйняттям дійсності).

Покажемо є й наше сьогоднішнє ставлення до «проміжного» часу (див. вище), що для України постає перш за все в образі її недавнього радянського минулого. Тут також можна спостерігати цілком міфологічну байдужість до самостійного людського змісту цього періоду: цей зміст або просто відкидається, або тлумачиться в поверхово негативістському плані, як деградація первісного національного Космосу. Звідси трактування нинішнього оновлення національного життя як простої реставрації того, що існувало колись, до вищезгаданого періоду зіпсуття; природно, що таке «перестрибування» через неповторний в самому своєму трагізмі досвід мало не цілого століття породжує чимало лицемірства, яке поступово також стає своєрідним людським досвідом.

Щодо свободи, то сучасний український міф, який розправляє крила на гребені ідеології демократизації, звичайно, *sensu stricto* не може ставити її під сумнів. Проте перформативно вона обмежується самою авторитарністю пропонованого «гранднаративу», його патетикою, що не припускає заперечень. Потужні ціннісні домінанти «відродження», «повернення до джерел», більше того – страждань скривдженої Батьківщини-неньки й синівської любові до неї не залишають місця сумнівам, спонукаючи до беззастережної вірності даній традиції, даній культурі, даній онтології людського буття. Беззастережної, безоглядної – отже, якоюсь мірою й сліпої: вся справа в тому, що згадані високі поривання міф задає людині наперед – як сакральний вірець для наслідування. Людина неспроможна звірити їх власним серцем і сумлінням; навпаки, сама вона повинна стати такою, щоб відчувати при їх появі священний трепет. Тим самим, нехай навіть при найкращих спонуках, бере гору локалістська, по суті натуралістична концепція людини, що обумовлює гідність особистості її певною онтологічною заангажованістю.

4. Навряд чи є потреба витратити тут місце на доказ того, що звернення до сучасної міфотворчості за нинішніх українських умов має свої досить вагомні підстави. Не потребує особливих пояснень і те, що в будь-якому разі перед нами лише деяка грань реальності, аналіз якої аж ніяк не символізує нігілістичного ставлення до сучасної української культури в цілому; чимало тенденцій останньої явно виходять за межі змальованої парадигми. Проте вразливі місця останньої варті, на мій погляд, того, щоб звернути на них увагу.

Отже, подібно до будь-якої міфотворчості, міфологізація самого міфу виражає певну тенденцію реальної дійсності, проте виражає її односторонньо, без огляду на інші, альтернативні можливості. Знаходячись у міфі, ми вибудовуємо для себе замкнений смисловий універсум, до якого будь-який «Інший» може увійти лише як об'єкт докладання магічної влади, але не як рівнопорядковий суб'єкт. Тим часом, не сприймаючи себе очима «Інших», неможливо виробити критично-аналітичне ставлення до себе самих, адекватно усвідомити своє місце в цивілізованому світі.

В культурі нашого часу міф аж ніяк не виступає єдиною альтернативою поверховому раціоналізму й утилітаризму, єдиним охоронцем традицій і неповторних чарів буття. Навпаки, «ірраціоналізм» сучасного міфу часто-густо виявляється на диво розсудковим, а пропоновані ним засоби захисту згаданих традицій – малоефективними за динамічних умов сучасності.

Можна зрозуміти людей, що звертаються до міфу в надії утвердити свою національну і культурну ідентичність, природні й онтологічні в широкому розумінні слова основи свого буття. По суті міф справді є екологічним (також і в розумінні «екології культури»), оскільки «вписує» людину у певне буттєве середовище, замикає її існування на постійно відновлюване спілкування з ним. Разом з тим, сама захопленість цим середовищем, сам онтологічний ентузіазм міфу не дозволяють його суб'єктам по-справжньому усвідомити й відчути однократність, конечність, вразливість свого буттєвого оточення – і, отже, повною мірою сприйняти його власну красу (котра, як сказав Маленький принц у А. де Сент-Екзюпері, є ефемерною). Не відаючи усього цього, екологізм міфу не знає й імперативів моральної турботи про довкілля в його справжній неповторності; так і в сучасній Україні міфологізація минулого, як ми бачимо, часто-густо

породжує тільки те, що Д.Лихачов колись назвав «театралізацією старовини», – більш або менш поверхове підлаштовування під нього замість піклування про його реальну спадщину.

По суті, лише позаміфологічна ідентифікація, що виліковує людину від гордовитої свідомості самодостатності її національного буття, здатна за сучасних умов мати справді етичний характер. Відчуваючи відкритість світу, онтологічну тендітність предметів, цінностей і істот, ставлення до яких формує її власну суб'єктивність, незахищеність рідних ландшафтів, людина усвідомлює свою особисту відповідальність за їх існування в часі, необхідність аж ніяк не ритуальних заходів, спрямованих на їхній захист. Однак, знаючи «своє», відповідальність знає й «чуже»; етично просвітлена прихильність до «свого», «рідного» постає в цьому відношенні одним з необхідних аспектів людської моральної свідомості.

## ПРИМІТКИ

- <sup>1</sup> Шеллинг Ф.В. *Философия искусства*. – М.: Мысль, 1966. – С. 110.
- <sup>2</sup> Элиаде М. *Аспекты мифа*. – М.: «Инвест-ППП», СТ «ППП», 1996. – С. 21.
- <sup>3</sup> Див.: Леви-Стросс К. Из книги «Мифологические. I. Сырое и вареное» // *Семиотика и искусствоведение. Совр. заруб. исследования*. Сб. перев. – М.: Мир, 1972. – С. 27.
- <sup>4</sup> Див.: Элиаде М. *Аспекты мифа*. – С. 43-44.
- <sup>5</sup> Див.: Индо-Европа: *Етносфера. Историческая. Культура*. – 1991. – № 1. – С. 65.
- <sup>6</sup> Див.: Леви-Стросс К. *Структурная антропология*. – М.: Наука, 1985. – С. 186.
- <sup>7</sup> Див., напр.: Тримбач С. Вибір міфа. // *Розбудова держави*. – 1992. – № 3. – С. 62-64.

Анатолій ТИХОЛАЗ

РАДЯНСЬКА ТА ПОСТРАДЯНСЬКА МІФОЛОГІЯ  
У СВІТЛІ ФІЛОСОФІЇ МІФОЛОГІЇ

У добу перебудови, сповнену розвінчувального пафосу, стало звичним викривати міфи, що панували у свідомості народу впродовж семи десятиліть радянської влади. Перебудова скінчилася, звичка залишилася. І понині на кожному кроці доводиться чути про вкорінені у масовій свідомості «міфи». При цьому до міфів зараховують явища настільки далекі одне від одного, що поняття міфу втрачає будь-яку визначеність. Так, до міфів відносять ті чи інші ідеологічні конструкції, міфами називають хибні уявлення, що набули більш-менш помітного поширення. Побутові, релігійні чи національні упередження так само легко величають міфами. Заполонивши сторінки газет та журналів, перетворившись на невід'ємний елемент лексики журналістів та політологів, велике поняття міфу зазнає стрімкої девальвації. Така девальвація, проте, завжди загрожує науковому або філософському поняттю, що перетворюється на предмет широкого вжитку. Тому не варто докоряти публіцисту або політику за те, що вони називають міфами прояви печерного націоналізму, божевільні історіософські побудови або віру в чаклунів, зурочення та порчу, що поширюються нині, як епідемія.

Однак якщо таку свободу слововжитку можна пробачити журналістам, від філософів, здавалося, варто було б очікувати більшої коректності в оперуванні з поняттям міфу. Проте ознайомлення із украй нечисленними та епізодичними розмірковуваннями наших філософів про міф справляє доволі дивне враження. У застосуванні поняття міфу вони демонструють таку саму плутанину. Почасти це можна пояснити теоретичним підґрунтям, на якому вони зводять свої побудови. Залежно від особистих уподобань філософ у кращому випадку спирається на праці Леві-Строса, Дюмезіля, Еліаде чи Юнга – мислителів, які лише дотичні до філософії міфології, хоча без них неможливо уявити сучасної науки про міф. Їхні дослідження, передусім щодо міфологічних уявлень

архаїчних суспільств, значною мірою стали емпіричним підтвердженням слушності висновків, зроблених багато років тому класиками філософії. Йдеться про мислителів, що належать до традиції німецької філософії міфології – від веймарського класицизму і романтиків, Якоба Грімма, Гегеля, Шеллінга, Ніцше й Вагнера аж до Кассіраера, Гайдеггера та Томаша Манна. Виняткове місце серед них посідає Шеллінг, чия «Філософія міфології» й донині є неперевершеним взірцем філософського аналізу міфу.

Неважко здогадатися, що у своїх міркуваннях я спиратимуся на теоретичне розуміння міфу, вироблене в цій інтелектуальній традиції. Водночас досвід аналізу архаїчних структур міфологічного світосприйняття буде використано у розгляді структур радянської міфології. Сподіваюся, що це дозволить мені обґрунтувати недоречність застосування поняття міфу до духовної ситуації сучасної України.

Отже, коротко сформулюю своє теоретичне сredo в розумінні природи міфу.

Якщо слово «міф» не вживати метафорично і не вкладати в нього якихось опосередкованих значень, то слід відмовитись від ставлення до міфологічної оповіді як до неправди. Слід розрізнати позицію дослідника певного міфу, якому міф може видатися вигадкою або алегоричною казкою, та позицію носія цього міфу, що для нього міф – безумовна правда.

Це вирізняє міф з-поміж інших формоутворень духу, базованих на вимислі. Так, казка – це вигадка, що сприймається, принаймні оповідачем, як вигадка. Ідеологічний постулат, уже внаслідок природи ідеології як форми заангажовано-упередженого відображення світу, є неправдою або неповною правдою, що свідомо видається за правду. Взагалі, жодна сукупність уявлень, базованих на свідомій неправді, не може бути названа міфом.

Не можна вбачати у міфі й інакомовлення. Досвід становлення науки про міфологію попервах був досвідом людей, що давно втратили живий зв'язок із міфом, з'ясувати, що саме ці міфи «означають». Внаслідок цього виникли стародавні еггемеричні теорії міфу, пізніше – спроби його етіологічного пояснення або алегоричного тлумачення. Усі ці спроби призводили до руйнації міфу, бо міф – це не алегорія, що вказує на якийсь інший зміст. Зміст міфу міститься в ньому самому. Міф живе доти, доки його розуміють буквально.

Тож для якого типу мислення буквальне сприйняття міфу, що ззовні видається нагромадженням фантастичних вигадок, буде нормальним? Для мислення, в якому, за словами Шеллінга, здійснена «безпосередня тотожність ідеального та реального». Тобто такий тип безпосередньо-чуттєвого образного світосприйняття, де образ та дійсність наділені рівною мірою реальності. Це відрізняє міф від мистецтва, чия образна система базується на усвідомленні відмінності між образом та першообразом, зображенням та зображуваним і протиставляє реальному світові світ художньої фантазії. Це відрізняє міф також від релігії: адже не випадає говорити, що у міфологічні образи вірять. Вірити можна в те, що безпосередньо не дане. Безглуздо перетворювати реальність, яка сприймається чуттєво, в об'єкт віри. Проте саме такою реальністю для міфологічної свідомості є її образна система. Тому нормальне ставлення до міфу – не віра в нього, а буття-в-міфі.

За яких умов формується мислення, ґрунтоване на тотожності ідеального та реального? По-перше, за умови, що людина як носій ідеального не протиставляє себе природі або, ширше, матеріальному космосу. По-друге, за умови, що людина не протиставляє себе соціальному цілому, елементом якого вона є. Або, за словами Шеллінга, коли «індивід даний як рід, а рід як індивід». Тому цілком природно, що міфологія демонструє свою граничну світоглядну ефективність в первісних колективах, які, з одного боку, не протиставляють себе природі, а з іншого – демонструють розчинність індивідуальності в родовій спільноті. Остання, соціальна, умова життєдіяльності міфу пояснює й те, чому міф притаманний не лише архаїчній культурі, чому міф не лише древній як саме людство, а й, як людство, вічно юний. Історична доля міфу – типовий приклад «вічного повернення», так шанований Еліаде. Періоди рефлексивного раціоналізму, коли в міфах вбачають лише сукупність казок, поступаються епохам неподільного панування міфу як світоглядного підґрунтя життєдіяльності суспільства. Адже головна функція міфу – аж ніяк не пояснювальна, етіологічна, а саме соціально-регулятивна. Це робить зрозумілим, чому суспільства, які віддали розв'язання етіологічних проблем науці, можуть водночас демонструвати найвищий рівень міфологізації свого буття: тут перед нами чергове підтвердження умовності

переходу «від міфу до логосу», переходу, якого врешті-решт ніколи не відбувалося.

Які суспільства, що вже не просто виокремилися з природи, а й вступили у відверто ворожі стосунки з нею, передбачають міф як єдину реальну форму світосприйняття? Звісно, ті, де «індивід даний як рід, а рід як індивід», що стосовно сучасності означає суспільства тоталітарні. Причому йдеться не про зіпєрти на насильство диктатури, де відбувається, з одного боку, примусове нав'язування певної ідеологічної системи, а з іншого – її масове відторгнення; а про суспільства, де насправді здійснено розчинення індивіда у соціальній тотальності. У цих суспільствах відроджуються міфи у класичній формі, які поновлюють архаїчні структури та архетипи, що споріднюють їх із міфологічними системами примітивних культур. Це не означає примітивність нових міфів, а лише свідчить про їхню справжність, про те, що суспільство знову занурилося в буття-в-міфі.

Зазначимо, що спосіб формування нової міфології особливої ролі не відіграє. Так, міф може створюватися свідомо, як це було у нацистській Німеччині. Було б дивно, якби у Німеччині, де найкращі мислителі вбачали в міфі квінтесенцію народного духу, формування нацистської міфології відбувалося б стихійно, без опертя на давню традицію. Однак свідомий характер цієї міфологічності не робить нацистський міф, що був силою нав'язаний німецькому народові, творінням Боймлера або Розенберга. Для ідеологів нацизму і для переважної більшості німців міф був поверненням до «родової спадщини». Творці міфу і його носії менш за все були схильні до того, щоб убачати в ньому пропагандистську вигадку. Нацистський міф був могутнім засобом суспільної регуляції й загинув разом із знищенням форм соціальної організації, що породили його.

Радянський тоталітаризм демонструє, на перший погляд, дещо інше. Жоден з ідеологів жовтневого заколоту та побудови соціалістичної держави, людей, охоплених параноїдальним пафосом науковості й віри у всеперемагаючу силу революційної теорії, ні на мить не припускав апеляції до міфу або визнання того, що радянська політична практика санкціонується міфом. Вкорінена у масову свідомість ідеологічна система також не була свідомо міфологічна. Проте у суспільній свідомості закріплювалися лише ті її елементи, які піддавалися міфологізації. Можна твердити, що радянський

тоталітаризм демонструє природну, за висловом Шиллера, «наївну» міфотворчість. До радянської міфології може бути застосоване Марксове визначення: це «природа та суспільні форми, несвідомо-художньо перероблені народною уявою». Чи варто дивуватися з того, що радянська міфологія, як єдино нормальний вид масової свідомості суспільства такого типу, відтворює найархаїчніші структури міфологічного мислення?

Насамперед за все, пересвідчимося, чи справді можна вести мову про радянську міфологію, вживаючи це слово у філософському сенсі. Якщо ознакою міфології є «тотожність ідеального та реального», то, безумовно, можемо. Дозволимо собі стверджувати, що для радянської міфології ідеальне виявилось реальнішим за саму реальність. Свого часу Маркс риторично запитував: «Чи був Аполлон Дельфійський реальною силою в житті грека?» Для самого Маркса відповідь була цілком очевидною: звісно, ідеальний Аполлон справляє на життя грека такий серйозний вплив, що став значно реальнішим за, приміром, усе реальне населення Китаю, про яке грек не мав жодної гадки. Так само відокремити реальне від ідеального, а, тим більше, оголосити останнє вигадкою в радянській свідомості абсолютно неможливо.

Так, країна роками вела боротьбу з ворогами народу, котрих, як з'ясувалося пізніше, не існувало. Тоді як пояснити, що, воюючи з неіснуючим супротивником, народ зазнавав багатомільйонних втрат? Коли припустити, що й для радянської людини 1937 року ворог народу був ідеологічною вигадкою, а не міфологічною реальністю, тоді доведеться вважати, що країна була занурена у вир масового божевілля (до речі, перші просвітницькі спроби пояснення природи міфології були близькі до визнання її божевіллям). У боротьбі з неіснуючим супротивником можна, звісно, углядіти засіб політичної розправи з інакомислячими. Це було б так, якби не масова відданість цій боротьбі попри повну відсутність фактичної провини з боку ідеальних «ворогів народу» та якби не величезні жертви, до яких вона призвела. Для сотень тисяч людей, що виступали на зборах з викривальними промовами, лікарі-шкідники або космополіти були реальною силою, що являла загрозу існуванню суспільного цілого.

До речі, те, що радянська історія – це історія безперервної війни, яка лише кілька років тривала у формі війни фізичної, також пояснюється, виходячи із структур міфологічної свідомості. Радянська міфологія відтворює архаїчну агональну

модель всесвіту, для неї світ – поле безперервної боротьби двох начал, причому ця агональна модель поширюється й на форми повсякденної діяльності. Якщо це не пряма збройна боротьба, то це протистояння зовнішній загрози, боротьба двох систем. Ідеї мирного співіснування та розрядки – перші ластівки вступу країни у добу політичного маразму. В середині країни агональна модель зводиться до рівня бойових дій, подекуди позбавляючи їх прямого призначення: битва за врожай, тваринництво, надання усім можливим формам діяльності характеру змагання. Неприродність створення об'єкта боротьби, що ззовні кидається у вічі, свідчить про глибинну потребу в підтримці цієї агональної картини світу.

Численні форми практичної діяльності в радянському суспільстві втрачають свою первинну цінність та набувають нового змісту. Це пов'язано з міфологічною тенденцією до сакралізації буденного, профанного буття. Лише міфологічна санкція надає сенс численним формам діяльності, породженим радянським суспільством і на перший погляд позбавленим будь-якого практичного виправдання.

Сакралізація земного буття надзвичайно виразно постає у сакралізації простору та часу. Радянський простір є гетерогенним і не збігається із фізичним. Схід і Захід – поняття, що несуть якісне навантаження. Японія міститься на Заході, там само розташована і Південна Корея, хоча Північна – на Сході. Від Москви до Владивостока ближче, ніж до Варшави. Кордон, що перебуває «на замку», відтворює традиційний для давніх культур образ ритуального порогу: тут відбувається розтин простору, за порогом пролягає неупорядкований, апейронічний простір «закордону». Людина, яка повернулася з мандрівки, – якщо не чужа, то вже не цілком своя. За таким баченням простору криється реальний спосіб життя радянської людини, для котрої фізично існуючий «закордон» цілком належить до царини уявного, яке він формує, упорядковує відповідно до своєї логіки, що для неї фізичне розташування Японії насправді не має жодного значення.

Сакралізованим є і час. Він має міфологічний початок, що відокремлює абстрактний плин «передісторії» від сакрального часу. Це революція, яка відмежовує час «до Революції» від провіденційно спрямованого до комунізму нового часу. Плин сакрального часу позначається найважливішими подіями, якими є війни. Пов'язані з цими подіями свята постійно актуалізують пам'ять про них. Так здійснюється міфічне

обертання часу. Водночас спрямованість до комунізму призводить і до прагнення прискорити час, виправдовуючи сьогоднішнє лише як необхідний момент для досягнення майбутнього. Життя, підпорядковане гаслу «Час – уперед!», обертається специфічним радянським історичним безпам'ятством щодо несакралізованого минулого.

У будь-якій розвиненій міфологічній системі початок сакрального часу пов'язаний із діяльністю культурного героя. Вже ніколи, мабуть, ми не дізнаємось, хто саме був прототипом Гільгамеша або Паньгу та чи існував такий прототип узагалі. Радянська міфологія надає унікальну можливість простежити механізм формування образу культурного героя на прикладі Леніна. Вже за життя наділений міфологічними чарівними властивостями, реальний Ленін розчарував сучасників своєю фізичною невідповідністю образу, що його створила колективна свідомість. Його посмертна доля відповідала усім міфологічним канонам. Для повної відповідності архаїчній схемі, членам політбюро варто було б з'їсти його, аби в майбутньому під час щорічного свята поїдання культового прашура радянські люди могли причащатися його плоті. В муміфікації Леніна було відтворено не лише архаїчний ритуал, а й знайшла своє відображення міфологічна ідея оборотності смерті, що надзвичайно поширилася у перші роки радянської влади. Згадаймо лишень персонажів із творів А. Платонова, впевнених, ніби за комунізму смерті не буде. Однак, незважаючи на всі російські мотиви у посмертній ролі Леніна, вона радше нагадує Єгипет. Навряд чи вчені, що бальзамували Леніна, звіряли свої дії з описом муміфікації у Геродота. Тим більше вражає збіг подробиць, зокрема доля ленінського мозку, розітнутого на безліч зрізів – перше, що робили єгиптяни, це вилучали мозок та знищували його. Ті, хто сьогодні закликає поховати радянського Гільгамеша, мабуть, забувають про вічну чергу до мавзолею, що складалася з людей, яких ніхто не змушував туди приходити і які ані на мить не сумнівалися природності ленінської посмертної долі.

Якщо вже перші роки радянської влади зробили цілком природними повернення до єгипетського похоронного ритуалу та вавилонської культової архітектури, то чи варто дивуватися з того, що за 30 років похорон міфологічного батька був відзначений принесенням у жертву півтори тисячі чоловік.

Усе це я кажу аж ніяк не з викривальною метою й не заради того, аби показати, як комуністична диктатура занурила населення країни в морок архаїчних уявлень. Навпаки, я намагався показати нормальність та закономірність повернення до класичних структур міфологічної свідомості за певних суспільних умов. Радянська доба була, поза сумнівом, добою Великого Міфу, як би ми до цього міфу не ставились.

Звернення до досвіду радянського міфу необхідне й для того, щоб показати повну недоречність застосування поняття міфу до духовної ситуації сучасної України. Називаючи міфом ходульні ідеологічні конструкції, ми безпідставно їм лестимо. Міф, завдячуючи своїй чуттєво-образній природі, принципово естетичний. Сучасна Україна позбавлена Великого Стилю, що міг би відобразитися у справжньому міфі. Але, передусім, в Україні відсутня народна субстанція, що виступає активним суб'єктом міфотворення. Ніякого «роду, даного як індивід» в Україні немає. Індивіди роз'єднані мовно і конфесійно, політично і національно. Зовнішня єдність цього народу – наслідок адміністративно-територіального поділу єдиного радянського простору. Очікувати на свідому міфотворчість з боку лідерів цієї країни теж не варто: вони не лише не здатні бути оповісниками «колективного несвідомого», але й неспроможні навіть до ладу «озвучити» (як заведено висловлюватись їхнім «новоязом») продукти власної свідомості. З певного погляду, це не так уже й погано: бодай такої деідеологізації наша історія ще не знала; і для індивіда, що не бажає розчинитися в роді, кращої ситуації годі й сподіватися. Однак, якщо Україні таки судилося пережити прихід нового Міфу, це відбудеться в іншій Україні.

Вілен ГОРСЬКИЙ

## МІФ У СУЧАСНІЙ КУЛЬТУРІ ТА ЙОГО МОДИФІКАЦІЇ НА ПОЛІ ІСТОРИКО- ФІЛОСОФСЬКОГО УКРАЇНОЗНАВСТВА

У червні 1995 року в Києві відбувся II Філософський конгрес України. На секції конгресу, присвяченій історико-філософській проблематиці, було представлено 38 доповідей, з яких лише 4 торкалися питань всесвітньої історії філософії, а 34 доповіді трактували різноманітні сюжети, пов'язані з українською тематикою.

Сам собою цей факт, гадаю, є переконливим свідченням особливого місця, яке посідає українознавча проблематика в колі історико-філософських проблем, що досліджуються вченими країни. Історико-філософське українознавство достатньою мірою репрезентує не лише здобутки наших науковців, що працюють в галузі історії філософії, а й створює достатній ґрунт для діагнозу хвороби, досить поширеної в колі гуманітаріїв, хвороби, що таїть у собі серйозну небезпеку для української культури загалом. Хвороба ця пов'язана з надмірною міфологізацією не лише політичного, а й духовного життя нашого суспільства в цілому.

Та перш ніж перейти до розгляду симптомів цієї хвороби на тілі історико-філософського українознавства, вважаю за потрібне з'ясувати принаймні три попередніх питання:

1) Чому міфологізація духовного життя повинна розглядатись як небезпечне для органічного розвитку культури явище?

2) В чому полягає специфіка нашої нинішньої української міфологізації?

3) Що дає звернення саме до історико-філософської науки з огляду потреб аналізу загального стану міфологізації сучасного українського життя?

Почнемо з першого. Підставою для питання про сенс критики міфу є далеко не однозначна оцінка міфології, її ролі і значення в духовному житті людства, що її ми бачимо в працях поважних і авторитетних дослідників.

«Що значить жити з міфом і що таке жити без нього, – запитує чи не найавторитетніший серед теоретиків міфу двадцятого століття К.Юнг і відповідає: – оскільки міф, як каже хтось із Отців Церкви, це «те, в що вірять всі, завжди і всюди», то, людина, яка гадає, що може прожити без міфу чи за межами його, випадає з норми. Вона уподібнюється вирваній з коренем рослині, позбавленій реального зв'язку з минулим, із родовим життям, яке в ньому продовжує себе, й із сучасним людським співтовариством. Це гра його розуму, що завжди лишає осторонь його життєві сили»<sup>1</sup>.

Ще один знаний міфолог, Ернст Кассірер, констатує, що ще за часів романтиків міф визнано «необхідним чинником, невід'ємним елементом розвитку людської культури»<sup>2</sup>. Що ж до ХХ ст., то – на думку Е.Кассірера – для нього чи не найхарактернішою рисою є прихід міфу до влади в сфері політичного життя. «Відкрите й урочисте утвердження на престолі міфу, – пише він, – ось відмінна риса політичного мислення в двадцятому столітті»<sup>3</sup>.

Що ж до ситуації, в якій перебуваємо ми напередодні третього тисячоліття, то вона, за визначенням багатьох сучасних дослідників, позначена всезростаючою роллю, яку відіграє міф у свідомості сучасної людини, «зачарованістю колективної свідомості ідеєю «нової міфології»<sup>4</sup>. І це зрозуміло, якщо зважити на перехідний характер нашої доби. Здавалося, ще вчора О.Тоффлер і Д.Белл провіщали прихід постіндустріального інформаційного суспільства на зміну індустріальному, а сьогодні дедалі частіше лунають голоси про те, що й інформаційне суспільство вже пережило пік свого розвитку і, мабуть, недалекий той час, коли воно змушене буде поступитися місцем посткомп'ютерній цивілізації психотехнологій. Зміни ці відбуваються так швидко, що культура не встигає за ними, опиняючись у шоківій ситуації. Й ось тоді, коли звичні міфи, на ґрунті яких вибудовувались найпростіші взаємовідносини людини з речами, вироблялась картина світу, яка не підлягає сумніву з погляду свідомості, що в цьому світі живе, – коли це все раптом втрачає свій звичний сенс і цінність, колективна свідомість, позбавлена традиційної опори в міфі, впадає у відчай. Така ситуація й породжує тяжіння до творення нових міфів. Тотальна деміфологізація свідомості зумовлює потребу поновлення міфологічного контексту культури.

Який же сенс має в такій ситуації критика міфу? Можливо, вона має підстави лише доти, доки обмежується розвінчанням міфів застарілих, сприяючи тим самим натомість ствердженню нових? Питання таке не вигадане, воно реально побутує. Нещодавно львівський історик Ярослав Грицак видав книжку «Нарис історії України. Формування модерної української нації». Книжка – неординарна, й тому поява її одержала відповідний відгомін у засобах масової інформації. Рецензуючи її, відомий український політолог О.Гарань у статті під багатозначною назвою «Ліки від національної неповноцінності», зокрема, зазначав, «що розвінчування міфів, незалежно від їхнього національного походження та рівня інтелектуальної складності, є взагалі улюбленою справою Ярослава Грицака, засобом його, сказати б, особистого самоствердження як професійного історика». Але, продовжує О.Гарань, чи не робиться це заради утвердження замість подоланих міфів – міфу нового, тільки модерністичного і «прозахіднішого»? Ствердно відповідаючи на таке запитання, рецензент вітає зусилля автора в цьому напрямі, оскільки, на його думку, «історія, яка претендує не тільки на відтворення фактів, але й на їх інтерпретацію, обов'язково формує нові міфи. Але міфи в позитивному сенсі, тобто як пояснення місця особи в навколишньому світі. В нашому конкретному випадку – пояснення природи української історичної самотутності, як її треба застосовувати до сучасних умов. А відтак і передбачення, якими шляхами піде далі Україна»<sup>5</sup>.

І справді, якщо врахувати, що міф є «найбільш значною формою колективної свідомості в загальній історії думки»<sup>6</sup>, якщо визнати, що завдяки емоційній наповненості та інтенсивності «життя в міфі» завжди виступає стимулом спалахів людської колективної волі, то чи варто відкидати його? Адже раціоналістичні ілюзії доби Просвітництва щодо можливості знищити міф на шляху дискредитації нераціональних форм сприйняття давно себе зжили. XX століття переконливо засвідчило обмежені можливості «чистого розуму», науки. Духовне життя, закуте кайданами абсолютної недуховності, неминуче позбавляється й героїчного домислу міфу та художньої фантазії, перетворюючись у надзвичайно нудне і сіре животіння.

Архетипи колективного несвідомого, на ґрунті яких зростає міфологічне мислення, закладаючи фундамент культури, не можуть вичерпувати змісту духовного життя. Міф дає змогу

прилучитися до норм колективу. Проте колективне мислення в наш час не вичерпує змісту духовного життя людини. Більше того, можна стверджувати, що рівень свободи й моральності суттєвою мірою залежить від розвитку персонального мислення. Свого часу К.Юнг сформулював принципи оберненої залежності рівня моральності від масштабу колективу, до якого належить індивід. «Добре відомо, – писав він, – що моральність суспільства в цілому перебуває у оберненій залежності від його чисельності; чим більше скупчення особистостей, тим більшому нівелюванню піддаються індивідуальні чинники, а разом з ними й моральність, яка цілком залежить від морального чуття окремої особи й від свободи, необхідної для його вияву. Звідси випливає, що будь-яка людина у складі суспільства в чомусь гірша, ніж та сама людина, що діє сама по собі; керована суспільством, вона до певної міри позбавляється особистої відповідальності... Чим численніша організація, тим важче уникнути в ній аморальності й сліпої тупості (*senatus bestia, senatores boni viti*) (сенат – звірі, сенатори – добрі мужі)»<sup>7</sup>.

Омасовлення свідомості, яке здійснюється завдяки абсолютизації міфу, загрожує не лише моральною, а й інтелектуальною деградацією суспільства. Повертаючись до шойно цитованої думки, К.Юнг резюмував: «Входячи у масу як один з її складників, людина несвідомо опускається на нижчий моральний та інтелектуальний рівень»<sup>8</sup>.

Отже міф, являючи собою неодмінний компонент сучасного духовного життя, не лише закладає певний фундамент культури, а й таїть у собі небезпеку морального й інтелектуального зубожіння культури, духовної деградації людини. Досвід ХХ ст. з його найяскравішими міфами комунізму й фашизму – переконливо засвідчує справедливність сказаного. Саме тому вихід із ситуації слід шукати не в марних спробах абсолютизувати роль будь-якого компоненту опозиції: «темний розум» міфу – «чистий розум» науки, – через відмову взагалі від одноярусної моделі духовного світу людини. Продуктивнішим є погляд, що спирається на усвідомлення багатоярусної структури духовного світу, в межах якого раціональне й ірраціональне, міфологічне й наукове посідають належне їм місце, виконуючи функції, продуктивність яких визначається мірою компетенції кожної з них.

Критика міфу спрямовується не на знищення його. Раціональним шляхом це здійснити просто неможливо,

оскільки у випадку з міфом «*cogito*» втрачає свої надзвичайні повноваження.

Міфологія – не наука, а «життєве ставлення до навколишнього світу»<sup>9</sup>. Міф не вимагає роботи наукової думки, він несумісний з наукою, а тому й не може бути спростований науково. «Наукові функції духу, – як зазначав О.Лосєв, – надто абстрактні, щоб лежати в підґрунті міфології. Для міфічної свідомості немає ніякого наукового досвіду. Її ні в чому не можна переконати»<sup>10</sup>. Але якщо приреченою на поразку є спроба здійснити агресію критичного розуму в зону володіння міфу, цей розум повинен подбати про охорону власного поля від претензій на владарювання в ньому міфологічної свідомості. Яким же чином досягти цього?

Іноді, особливо зважаючи на вже зазначену особливу роль, яку в наш час відіграє міфологія в політиці, представникам інтелектуальної й політичної еліти радять максимально відсторонитись одне від одного, даючи змогу кожному на своїй ділянці займатися власною справою і, по змозі, не прислухатися одне до одного.

Як сказав відомий французький філософ і соціолог (до речі, визнаний лідер і натхненник європейських «нових правих») Ален де Бовуа: «Нині інтелектуальні родини розлучені з родинами політичними... І за даної ситуації більш жаданим було б лишити політичні та пропагандистські методи політикам і пропагандистам, а інтелектуалам і чистим ідеологам надати можливість обговорювати свої проблеми їхньою власною мовою, застосовуючи відповідні до них методи»<sup>11</sup>.

До певної межі такий рецепт видається продуктивним. Проте – лише до певної межі. Адже міфологічний та раціональний, науковий яруси сучасного духовного життя – по-суті не персоналізуються. Різні способи переживання світу живуть у тій самій людині, актуалізуючись залежно від ситуації. Тому намагання штучно деміфологізувати екзистенційний досвід інтелектуала збіднює його внутрішній духовний світ, так само як абсолютизація міфологічної свідомості таїть у собі загрозу зниження інтелектуального рівня й, відповідно, результативності дій професійного політика. Міф потрібний політику як джерело його власної віри й засіб залучити до неї таких необхідних йому прихильників. Але розробка програм ефективної політичної

діяльності суттєво залежить від здатності до критичного мислення, рівня інтелекту.

Пригадайте 1991 рік, переддень референдуму щодо незалежності України. Одним з ефективних засобів пропаганди, яку проводили тоді діячі Руху, було поширення листівок, в яких детально підраховувався відсоток сукупного національного продукту України, що вивозиться за її межі, передусім до Росії. На цьому ґрунті ширився міф про те, що економічна скрута, яку тоді переживала Україна, викликана необхідністю віддавати вироблене у нас іншим. Здавалося, досить відокремитись від СРСР, й Україна розквітне, спрямувавши все, що виробляється в ній, на задоволення потреб власного народу. Але коли, зважаючи на цей міф, політики почали здійснювати програму економічного розвитку незалежної України, вона на практиці обернулася глибокою кризою, виходу з якої поки що не знаходимо.

Потреба критичного мислення й обмеження міфологічних уявлень зумовлена невисоким мислительним рівнем українських політиків і загальною нерозвиненістю того прошарку суспільства, що мав би відігравати роль інтелектуальної еліти. Інтелігенція в тоталітарній державі була позбавлена притаманного їй за природою права продукувати нові знання у великому спектрі суспільно важливих питань. Прерогативою вироблення нового знання користувалася партійна еліта, тим часом як інтелігенції відводилася принципово вторинна роль – «інженерів людських душ», покликаних обслуговувати тих, хто уповноважений приймати рішення, виправдовуючи і технологічно забезпечуючи виконання цих рішень. Ця принципова вторинність, на жаль, збереглася і в роки становлення української незалежності. Інтелект виступає або у ролі гіда на цвинтарі, відтворюючи «тіні забутих предків», або створює ширму для приходу до влади в новому суспільстві старої номенклатури, або займається діяльністю, схожою на «відмивання грошей», продукуючи тексти, які «відмивають» державників, що перебувають при владі, чи засідаючи в президіях ритуальних зібрань, надаючи їм відповідного забарвлення.

Серед «володарів дум», найпопулярніших людей в країні ви можете знайти імена політиків та бізнесменів, поп-зірок та спортсменів. Нема лише ані письменників, ані, тим більш, науковців.

Все це зумовлює вкрай занижений рівень когнітивної складності інтелекту суспільства, тяжіння до максимальної примітивізації різноманіття світу, що редукується до дуального, чорно-білого зображення його. За таких умов надзвичайно актуальною стає власне критика міфу в ім'я не знищення його, але створення підстав для розвитку поряд з ним, здатності до критичного мислення, без чого гармонійний розвиток української культури неможливий.

Власне, ми вже перейшли до другого із сформульованих нами раніше питань – проблеми специфіки власне української міфології в контексті нинішнього культурного життя країни.

До сказаного хочу додати принаймні дві риси, які певною мірою вирізняють теперішню українську ситуацію.

Щодо першої, проілюструю суть її, так би мовити, «замальовкою з натури»... Чи не найкрасивішим куточком в Києві є розташована на Печерську, біля парків на схилах Дніпра, площа біля Верховної Ради. Її оточує ряд споруд: велична будівля Верховної Ради, над куполом якої майорить жовто-блакитний прапор – символ незалежної України; трохи нижче фронтон цієї ж споруди прикрашає герб УРСР – держави, що припинила своє існування в 1991 році. Поруч – чудове творіння Растреллі – царський палац, пишне вбрання якого в стилі бароко XVIII ст. яскраво символізує велич монархічної влади Російської імперії, а по той бік площі – пам'ятник над братньою могилою робітників і солдат, що загинули під час збройного повстання під проводом більшовиків за встановлення Радянської влади... Зрештою такий хаос символів, що репрезентують різні, часом взаємовиключні один одного міфи, можна спостерігати в будь-якому історичному місті. Кожен з них представляє певний етап історичного буття міста, народу, держави. Нинішня культурна ситуація в Україні демонструє реальне зіткнення, співіснування й боротьбу різних міфів, починаючи з тих, що утворюють ґрунт культури її незалежного державного існування, й аж до рішучого заперечення цієї незалежності під гаслом відродження не лише радянської, а й імперської міфології, яку намагаються оживити й численні «дворянські зібрання», що існують чи не в кожному обласному центрі, й не менш численні претенденти на монархічний престол, що час від часу найжджають до нас і урочисто вшановуються їхніми прихильниками. Анархія міфів, притаманна нинішньому культурному життю України, утворює одну із особливостей

ситуації, яку ми переживаємо. Гадаю, причиною цього явища є ті кардинальні зміни культурної ситуації в Україні, – культурного горизонту та ідеології, – що, започатковані п'ять років тому, виявили недієздатність міфології, яка вироблялася радянською культурою і в межах її претендувала на абсолютне значення. Ситуація тотальної деміфологізації свідомості зумовила потребу поновлення міфологічного потенціалу культури. Проте міфи минулого не відійшли в небуття. Втративши своє абсолютне значення, вони зберігають відносну чинність, претендуючи разом із запозиченими в західній культурі міфами й продуктами спонтанної міфотворчості пострадянської свідомості на роль абсолютного міфотворчого потенціалу сучасної культури. Нагадаю принагідно відзначену свого часу О.Лосєвим відмінність між абсолютною та відотною міфологією. Абсолютна міфологія, пояснював він, «існує як єдино можлива картина світу, й жодний її принцип не піддається ніякому ушкодженню»<sup>12</sup>. Щодо відотної міфології, «вона завжди живе більшим чи меншим наближенням до абсолютної міфології, незримо керується нею й завжди абсолютизує який-небудь один чи декілька її принципів»<sup>13</sup>.

Сучасна українська ситуація позначена, зокрема, відсутністю абсолютної міфології, що стимулює наростання агресивності міфології відотної, яка намагається розширити свій вплив за межі зони, налаштованої до сприйняття відповідного міфу, трансформуючись тим самим у міфологію абсолютну.

Ситуація ускладнюється й через історично зумовлену культурну неоднорідність України. Пригадаймо теорію Семюеля Гантінгтона, що зараз досить активно обговорюється. Згідно з нею людство нині вступило в останню стадію еволюції своєї історії як історії конфлікту. На відміну від попередніх станів, що характеризувалися конфліктами між правителями, націями, народами, ідеологіями, нинішній стан характеризується конфліктом цивілізацій. «Оksamитова завіса» між культурами, що прийшла на зміну «залізної завіси», яка роз'єднувала ідеології, таїть у собі, на його думку, тепер найбільшу небезпеку кривавих конфліктів (реальність такої загрози продемонструвала Югославія). Так от, проводячи уявний кордон, що роз'єднує західноєвропейську й православнослов'янську цивілізації, Гантінгтон ділить навпіл Україну, де Західна Україна, виявляючи близькість до католицької культури Заходу, певним чином протистоїть

культури православної Східної України<sup>14</sup>. Зрозуміло, цей чинник, поряд з іншими, ще більш ускладнює становлення єдиної міфології як ґрунту загальнонаціональної української культури.

Попри зумовлений цим хаос міфів, притаманний сучасній українській свідомості, є певні ознаки, що єднують різноманітні міфи, які функціонують на українському полі. Такою ознакою є характерний для міфологічної свідомості, та й культури загалом, провінціалізм, що поряд з агресією міфів утворює другу визначальну рису нинішньої ситуації.

«Провінція» взагалі – поняття функціональне. Воно визначається залежністю від певного «центру». В даному випадку я вживаю це поняття не в геополітичному, а в культурологічному сенсі. «Провінція» – це простір, де повітря культури вкрай розріджене, де існує свій час (тут читають «торішні газети»), де порушено культурну субординацію, де не знають справжньої міри речей, а будують власну систему цінностей, свій «маленький Париж». Відчуття залежності від центру, зроджений цим комплекс меншовартості спонукає до творення провінційної міфології. Їй має протистояти результат об'єктивного наукового досвіду. Коли ж висновки наукового аналізу, замість перевірки засобами критичного розуму, припасовуються до тих чи інших міфологем, що змагаються в українському культурному полі за ствердження своєї абсолютної цінності, тоді виникає проблема серйозної небезпечної хвороби, що вразила нинішнє історико-філософське українознавство, та й не лише його.

Тут логічно звернутися до третього зі сформульованих на початку питань. Чому, власне, розглядаючи симптоми цієї хвороби, ми зосереджуємо увагу саме на історико-філософській науці?

З-поміж галузей теоретичного знання історико-філософська наука вирізняється чи не найбільшою схильністю до міфологізації і разом з цим за своєю науковою функцією покликана виступати чи не найрішучішим антиподом міфу.

Такий своєрідний парадоксалізм зумовлюється, зрештою, найщільнішою дотичністю її до історії з одного боку, до філософії – з іншого.

Безсумнівною є близькість міфу до історії. Адже в певному сенсі міф, претендуючи на формування зразків поведінки людини в світі, завжди апелює до «істинної історії», до прикладів «великого історичного минулого». Розглядаючи

найважливіші характеристики міфу, М.Еліаде, передусім, акцентує увагу на тій, «що полягає в творенні типових моделей для всього суспільства. Більше того, — підкреслює він, — в цьому ми визнаємо дуже загальну людську тенденцію, а саме: виставляти як зразок історію одного людського життя й перетворювати історичний персонаж на архетип»<sup>15</sup>. Тим самим з часів Геродота, Лівія, істориків доби Ренесансу й аж до «Короткого курсу історії ВКП(б)» в колі науковців-істориків склалася досить потужна традиція творення історії як засобу зображення і передачі нам зразків поведінки для запозичення. Це погляд у минуле сьогоденної культури, яка нічого не хоче міняти, формує уявлення про себе як про гідне завершення попередньої історії людства, сенс якої вбачається в обґрунтуванні ідеалів сьогодення. Таку історію справді важко відмежувати від міфології. Та й чи слід це робити? Адже має рацію вже згадуваний нами Олексій Гарань, який слідом за відомим істориком Норманом Девісом твердить, що «найгіршими істориками є ті, що уявляють себе вільними від будь-яких упереджень» (див. пос. 5). Все це так. Але якщо є певний сенс говорити про упередженість історика в його поглядах на минуле, то аж ніяк не обов'язково ототожнювати цю упередженість лише з прагненням міфологізувати історію. В певному сенсі історична наука не тільки є благодатним полем відтворення міфу, не менш суттєвою є роль того спрямування її, що ґрунтується на упередженому ставленні до міфу взагалі, стверджуючи на ниві дотичній міфології актуальність критичного раціонального мислення. Саме таку тенденцію репрезентує започаткований, принаймні з середини ХІХ століття, напрям, що в розвитку історичної науки покладається не на пошуки зразків, а на максимально повне пізнання й точний опис усього, що відбувалось з плином часу. Історична наука свідомо відмовляється від функції «Короткого курсу», що зображує типові моделі поведінки, перетворюючись на аналітичне вивчення першоджерел. Але чи не втрачає тим самим сенс така наука? Чи потрібне актуальній культурі просто знання того, що було колись? Гадаю, що потрібне. Адже звільняючи сучасну культуру від надмірної міфологізації, історична наука виступає засобом у минулому, й через це відмінному від нинішнього,-світі відшукати точку опори для погляду на сьогодення з іншої точки зору, яка дасть змогу по новому подивитись на сьогодення й здолати його в ім'я прийдешнього. Якщо міфологізуюча історія демонструє погляд

у минуле з позиції апології сьогодення, то другий із названих нами підхід дає змогу подивитися з берега минулого досвіду на сьогодення в ім'я прийдешнього.

Тут доречно згадати хасидську легенду, яку наводить М.Еліаде, запозичуючи її з «*Khassidischer Bucher*» Мартіна Бубера.

В Кракові жив бідний набожний равин Ейсик. Якось уві сні йому почувся голос, що волав іти до Праги, де під великим мостом, який веде до королівського палацу, він знайде великий скарб. Сон цей повторювався з ночі у ніч тричі. Й равин попрямував до Праги. Там він знайшов міст і місце, де мав зберігатися скарб, але оскільки міст пильно охороняли, він ніяк не зважував почати копати. Розгублений, він весь час вештався коло моста, аж поки на нього не звернув увагу капітан сторожі, який звернувся до Ейсика із запитанням, чи не загубив він бува щось? Равин щиро розповів про свій сон. У відповідь капітан розреготався: «Ти нещасна людина й марно стоптав свої черевики, повіривши сну». Офіцер розповів, що йому теж тричі чувся під час сну голос, який закликав йти до Кракова, розшукати там дім, де живе равин на ім'я Ейсик, де в кутку, біля пічки захований скарб. Але капітан, звичайно, був людиною розважливою і в голоси, що лунають уві сні вночі не вірить. Равин, вклонившись, подякував офіцерові за розповідь і поспішив до Кракова, де в кутку біля пічки у власному будинку відшукав скарб, який поклав край його злигодням і бідуванням.

Скарб наш, що змінить нинішній стан на кращий, зберігається тут, у рідному домі. Його не слід шукати десь, на стороні. Але знайти цей скарб можна лише здійснивши мандрівку до далекого краю й дочекавшись там від чужинця пояснення, яке розкриває сенс нашого паломництва.

Справи минулих років – це є той край далекий, куди мандрує історик, сподіваючись там почути розповідь, що відкриє шляхи до вдосконалення нашого сучасного в ім'я майбутнього.

Не менш парадоксальним сполученням надзвичайної близькості і разом з тим принципової протилежності порівняно з міфологією означена й філософія, історію якої вивчає історико-філософська наука.

З одного боку, філософія – ворожа міфу, і, як відзначає Е.Гуссерль, «виросла з універсальної критичної настанови проти всього і кожного традиційно-даного...»<sup>16</sup>. З іншого ж

боку, притаманна їй від початку ідея «абсолютної універсальності», що перетворює філософію на «ідею безкінечного завдання»<sup>17</sup>, спонукає її звертатися до міфологічної імагінації як засобу для виразу того безкінечного, що не піддається дискурсивному висловленню.» Імагінація, яка створювала міф, – зауважує один із значних дослідників міфу Я.Е.Голосовкер, – діє в нас і донині, постійно, особливо у поета і філософа»<sup>18</sup>. Пояснюючи цю думку, він писав: «Ми часто забуваємо, що Геракліт і Платон мислили і міфологічно, але не тому, що Геракліт хотів завуалювати свою вищу мудрість і зберегти своє вчення від пошлості інтерпретаторів і наступників своїм міфологічним і гієратичним стилем. І не через те, що Платон бажав поетичними засобами вплинути на трагіка, прихованого в душі людини. Вони мислили міфологічно саме там, де не могли висловити дискурсивно ту істину, яку їхня уява так само образно сприймала, як і висловлювала. Коротше кажучи, Геракліт і Платон пізнавали тоді світ міфологічно, імагінативно, силою уяви, силою логіки цієї уяви як вищої функції розуму»<sup>19</sup>.

Мабуть, можна твердити, зважаючи на сказане, що історико-філософська наука розташована на межі між «темним розумом» міфу і «чистим розумом» науки. Тим-то на її полі вочевидь виражається драматизм боротьби цих двох сфер духовного життя людини.

Що ж до українознавчої проблематики в межах історико-філософського знання, то її ледь не суцільне переважання над усіма іншими темами досліджень, зумовлюється вже відзначуваним раніше провінціалізмом нашої культури.

Впродовж багатьох десятиліть нашого буття в складі СРСР ствердився традиційний розподіл праці – в центрі, в Москві, досліджувались проблеми історії всесвітньої філософії, а периферії здебільшого відводилась роль спостерігача за відгомном, що долинав до національних околиць здалеку, звідти, де проносився потужний потяг світового філософського прогресу. От такою околицею й продовжуємо себе вважати. Показово, що в Україні немає жодної наукової структури, яка б орієнтувалась на дослідження проблем історії всесвітньої філософії. В Інституті філософії НАН України, що претендує на роль координатора творчих зусиль у галузі філософії й історії філософії взагалі відсутній бодай невеличкий науковий підрозділ, який би спрямовувався на вивчення питань історії всесвітньої філософії.

Створюється враження, що всі українські історики філософії тільки й те роблять, що вивчають лише історію української філософії. Але й до цієї ділянки дослідницької праці ставляться не інакше як з нашою, українською специфікою. Полягає вона, зокрема, в тому, що спрямовуються наші розвідки не стільки на відповідь про зміст філософських ідей того чи іншого діяча дотичного українській культурі, скільки до виправдання взагалі доцільності вести мову про українську філософію. До того ж, переконати в цьому ми намагаємось самі себе. Чи звернули ви увагу на те, що починаючи з часів Д.Чижевського й аж донині нам легше писати про історію філософії «на» Україні, «в» Україні чи, в кращому випадку, «Історію філософії України» (перший варіант був єдиний для всіх узагальнюючих праць з цієї теми аж до 1987 р. включно, два других – винахід 1994 р.)

Пояснюють це тим, що в силу історичної долі України її філософська думка не відповідає тим ознакам, які, зазвичай, є критерієм визначення національної філософії.

Справді, впродовж тисячолітньої драми історичного буття українського народу він змушений був жити під ярмом іноземного панування, його інтелектуали не могли писати рідною мовою. Такою була наша історія й культура. Але ж вона була. І єдиним реальним критерієм приналежності до національної філософії є наявність певної національної культури як контексту, в якому здійснювався генезис чи функціонування філософських ідей, теорій тощо.

Та суть справи саме в тім і полягає, що сумнів наш щодо «української філософії» зроджений не реалістичною оцінкою місця, яке вона посідає в світовому філософському здобуткові. Виплекана століттями провінційна свідомість і нині демонструє взагалі нездатність до усвідомлення себе, своєї культури, як єдності і данності. А тому й патріотизм свій ми слідом за І. Франком сприймаємо як «тяжке ярмо, покладене долею на мої плечі». Й під цим тягарем українська культура, – філософія як її компонент, – змушена виправдовуватись, переконувати саму себе, переборювати власні сумніви щодо свого існування.

Історик, що пише про українську філософію, почуває себе в становищі парвеню, якого роздивляються з усіх боків у лорнети, а він, ніяковіючи, змушений пояснювати, як він сюди потрапив, відшукуючи відповідну маску.

Саме спроби відповісти на ці питання й живлять сучасну міфологію на ниві історії української філософії.

Намагаючись відповісти на питання «Як ми сюди потрапили?» й не знаходячи гідних підстав для ствердної відповіді в сучасному стані нашої філософської культури, ми спрямовуємо зусилля на творення міфу про «золотий вік» її в минулому, який маємо «відродити». Ця процедура цілком відповідає законам міфотворчості, якщо зважити на відзначувану М.Еліаде «одну з головних функцій міфу», що полягає в «забезпеченні входу в споконвічний час». Тут, підкреслював він, здійснюється «невизначна спроба вийти за межі своєї місцевої провінційної історії і знову опинитися в тому чи іншому Великому часі»<sup>20</sup>.

Для історії філософії, принаймні європейської, таким Великим часом є доба античності. Греція VII-V ст. до н.е., якщо скористатись висловом Е.Гусерля, є місцем народження Духовної Європи. Не дивно, що саме туди й спрямовують свій погляд українські міфотворці в пошуках початку історії вітчизняної філософії.

Як правило, наукове дослідження історії української філософії прийнято починати зараз з часів княжої доби, коли у складі української культури вже можна вичленувати певний комплекс філософських значних ідей. Але з огляду наших «україноцентристів» не слід починати відлік української філософської традиції тоді, коли європейська думка мала за своїми плечима принаймні півторастолітню історію. І ось останнім часом в окремих публікаціях і виступах на наукових конференціях зринає нове ім'я, з якого вважають за можливе починати відлік історії української філософії, – Анахарсис Скіфський. Ім'я це відоме дослідникам античності. Мудрий Анахарсис, що походив зі скіфського царського роду, жив у VI ст. до н.е. В колі античних кініків популярністю користувались «листи Анахарсиса» – твір, який дослідники датують III ст. до н.е., через що він не міг належати кому його приписують. Але в даному разі суттєво навіть не це. Не науковою є сама по собі спроба залучення до української філософської традиції автора чи твору лише на підставі виникнення його на території України, навіть тоді, коли українського народу, ані української культури ще не було. Культура – процесуальна, і до її складу входить лише те, що реально успадковано нею. Не можна абсолютизувати принцип територіальної незалежності визначаючи склад національної культури. Тим часом робиться на догоду міфу про українську філософію як ровесницю давньогрецької.

Характер відповіді на питання про початки української філософії зумовлює й спрямування в пошуках маски, з якою ми намагалися прилучитись до всесвітнього карнавалу національних культур. Нею зрозуміло є маска європейця, вірніше «під західно-європейця». Той факт, що Європа, Європейська культура, – це не однозначно заданий монолог, а поле взаємодії різноманітних національних культур, що належать, принаймні, до трьох відмінних регіонів – Західно-, Центрально та Східноєвропейського, – це наших міфологів не обходить. Зручніше вибудовувати власне бачення, виходячи з альтернативної схеми, де Світ добра і Світ зла чітко протистоять один одному. Свого часу Е.Кассіерер відзначав, що «в міфологічному мисленні завжди є позитивний і негативний полюси... процес обоження необхідно було доповнити протилежним процесом, який можна назвати одиявленням. Богів, приховано чи явно, завжди має протистояти Сатана»<sup>21</sup>.

В даному випадку такою вихідною опозицією є альтернатива «Росія – Європа», до того ж, як правило ствердження власної «європейськості» починається з обґрунтування «антиросійськості». Зрештою, історично це можна пояснити. Століття перебування у складі Російської імперії суттєво позначились на сприйнятті одним одного російського і українського народів. Не лише спільне існування в межах однієї держави, а й культурна й мовна спорідненість привели до того, що росіянин завжди бачить в українцеві не стільки «іншого», як дещо «зіпсованого себе», а українець не мислив для себе іншого шляху до самоідентифікації, окрім ствердження власної чужості до російського.

Так тривало століттями нашої минулої історії, але здавалось би настав новий час і світ виявився значно ширшим за російський контекст. Та, мабуть, п'ять років незалежного існування – надто малий термін для звільнення від міфів учорашнього дня. Й нині тема нашої європейськості розробляється передусім як ствердження нашої «неросійськості». Має рацію О.Толочко, який пише: «Ті, хто й сьогодні намагається порахуватись із власним російським минулим, не вивільнилися ні духовно, ні культурно з-під «Росії», нічого не простили, нічого не забули і нічого не навчилися. Для них «Росія» – реальність, сильніша за очевидність, і вони відчують себе інтегральною частиною тієї «уявної спільноти»... Ми все ще ідентифікуємо себе в рамках, установлених для нас російською історією. А значить, не

усвідомили своїх власних меж, не виробили власних історичних і культурних ідентифікацій, – просто кажучи, не усвідомили себе до кінця українцями<sup>22</sup>.

На підтвердження щойно цитованого наведу досить показові результати дослідження. В США було проведено анкетування 500 експертів, які мали відповісти на питання: «Які книги має читати учень перш за все?». За цією ж методикою співробітниками Полтавського обласного інституту післядипломної освіти опитано педагогічних працівників<sup>23</sup>. В результаті визначився список з 10 класичних книг, що закладають фундамент культури школяра американського та українського. В цих списках багато спільного. Й в одному й другому на четвертому місці зазначена Біблія. В обох списках включено по одній книжці з історії рідного народу (США – «Вибрані документи з американської історії», Україна – М.Грушевський «Історія України»). Низка книг належить рідній літературі (США – М.Твен «Пригоди Гекельбері Фінна», Д.Стейнбек «Грона гніву», М.Готорн «Червона літера»; Україна – Т.Шевченко, українські народні казки, Леся Українка «Лісова пісня», О.Гончар «Собор»). По дві книги — з культури, що реально визначає найближчий контекст своєї, рідної. (США – В.Шекспір, Ч.Дікенс «Великі сподівання»; Україна – Л.Толстой «Війна і мир», О.Пушкін «Євгеній Онегін») й, зрештою, книжки, які персоніфікують власне загальноєвропейський контекст, дотичність до якого властива й американській й українській культурі (США – Гомер «Одісея», «Іліада», Платон «Держава», Софокл «Цар Едіп»; Україна – казки народів світу, О.Дюма «Три мушкетери»). Як на мене, – надзвичайно показові дані щодо оцінки реальної дотичності нашої культури до російського і західноєвропейського контексту. Але міф твориться з огляду не на реальний стан, а на бажане.

Надихається він, як правило, по-провінційному інтерпретованим патріотизмом, що керується формулою: «українська національна упередженість як наукова об'єктивність». Так визначили її автори сумнозвісної програми «Наукового націоналізму», яку видало у 1993 році Міністерство освіти України.

Досить показово щодо цього є численні спроби визначити національний характер і особливості української філософії. Здебільшого вони демонструють методологію «імпресіоністських характеристик». Так визначив її

Дм.Чижевський, роз'яснюючи, що таким чином ми одержуємо не науково виважений результат, а поняття, «в яке кожний автор вкладає зі своєї власної душі або найцінніші, або найогидніші риси»<sup>24</sup>, залежно від особистого ставлення до нації.

Так, скажімо, пам'ятаючи, про суперечність індивідуалістичного Заходу соборному менталітету Росії, один автор висновує: «Прагнення українців до єднання впродовж усієї історії і зведення цього прагнення нанівець, зазвичай, визначає принаймні один із архетипів, що дає себе знати як індивідуалізм»<sup>25</sup>, а другий, пояснюючи «Чому соціалізм – майбутнє України?» – пише – «Це походить від нашого менталітету, з традицій народу, з структури економіки. Індивідуалізм – це не наш спосіб життя.

Україні ніколи не стати Америкою. Наші люди тяжіють один до одного»<sup>26</sup>.

Я не маю наміру підтверджувати одну з наведених думок чи спростовувати другу. Я заперечую проти спроб взагалі постулювати певні риси як абсолютну власність української філософії на відміну від інших. Звичні з часів Дм.Чижевського «кордоцентризм», емоційність та іронічне ставлення до світу не утворюють абсолютну специфіку лише української філософії. Не менш «кордоцентрична» німецька містика, італійці чи не емоційніші за українців, а першим іроніком в історії філософії був не давній українець, а грек Сократ. Сказане зовсім не заперечує доцільності наукового аналізу специфіки української філософії. Йдеться лише про релятивний характер його результатів. Своєрідність українського світобачення порізнному виявляється, скажімо, у літератора, що творив у колі російської культури, як М.Гоголь, та в українця, що діяв в італійській культурі, як Юрій Дрогобич.

Якщо маніпулювання ознаками специфічності української філософії служить творенню міфу, який відображає наше прагнення бачити себе провінцією чи то Росії, чи то Європи, то поряд із цим твориться ще одна, дещо відмінна модифікація міфологічного образу української філософії. Зроджене комплексом неповноцінності невдоволення власним провінціалізмом спонукає до спроб ствердити себе як споконвічний центр світового філософського думання. Тут уже не так прагнемо сховатись під європейською парасолькою, а пропонуємо всій Європі себе як парасольку, під якою зрештою стане можливим встановити лад у цьому неспокійному світі.

Так, принаймні, стверджує в своїх публікаціях відомий письменник-фантаст, а нині – «проводир Української Духовної Республіки» Олесь Бердник: «Лише яким поглядом оцінивши планетарну й зоряну ситуацію, можемо прикласти глибинні сили Нації для самовияву. Йдеться не лише про відмову від попередніх демонічних структур, не про зміну економічних і політичних орієнтирів. Я кажу про чіткий вибір Ведучого персоніфікованого не лише в церковному Образі Учителя Нового Завіту, а в глибинному розумінні Софії – Божої Премудрості, Оранти-Захисниці Божої Дитини – Вічної Жертви, яка так глибоко відобразилася в історичних Предтечах нашої нинішньої Свободи – у постатях Великих Гетьманів, Козаків, Кобзарів, Пророків – Сковороди, Тараса, Каменяра, Лесі та сотень чи тисяч інших Героїв і Мислителів. Ми повинні з глибокою відповідальністю збагнути, що такий потужний психогенетичний старт Нації в минулому не може завершитись якимись тривіальними меркантильними рішеннями... Україна перебуває в епіцентрі вражаючої космічної містерії... Народ, явно не усвідомлюючи свого покликання, підняв над світом Золотого Тризуба – Знак Божого Новотворення. Проте інтуїтивне дійство має стати свідомим прийняттям місії, а від так – долі»<sup>27</sup>.

Власне до «усвідомлення» цієї долі й докладають руку в тому числі й поважні історики філософії. Показовим щодо цього є зміст виданого в Донецькій державній академії управління навчального посібника «Короткі нариси історії філософії на Україні». Відзначаючи «національно-особливий зміст», який можна виявити у вченнях мислителів України, вони, передусім, пам'ятаючи з діаматівських часів, що боротьба матеріалізму з ідеалізмом є головним законом розвитку філософії та змінюючи відповідно до вимог часу знак «+» на «-», постулюють як одну з головних особливостей української філософії: «відсутність явно виявленої боротьби матеріалістичної та ідеалістичної тенденцій у науці». А сталося це тому, що всі українські мислителі були ідеалісти й через те їм у своїй хаті просто не було з ким боротися. «Навіть за самого значного перебільшення, – роз'яснюють вони, – філософію Т.Шевченка не можна назвати суто матеріалістичною, а у вченнях філософів науки О.Потебні, В.Лесевича, Й.-Б.Шада велике місце відводилось ідеалістичній проблематиці «царства душі», «логіки розсуду», «закону розуму», «абсолютної свободи»<sup>28</sup>.

Ще однією особливістю, що вирізняє з-поміж інших саме українську філософію, як роз'яснюється в посібнику, є «прагнення до правди і волі», сполучені з особистою долею філософа – борця за ці ідеали. Щоправда, дещо нечемно заперечувати наявність «прагнення до правди і волі» у філософів – представників інших культур. Відчуваючи це, автори роз'яснюють, що такого типу діячів є не мало в історії філософії. Це – «Сократ, Платон, Бруно, Леонардо, Вольтер і багато інших... Але вони здебільше мирились із зовнішніми обставинами й були бунтарями в душі. Т.Шевченко, П.Юркевич, В.Лесевич та інші, незважаючи ні на які вищі інтереси, передусім були борцями за свої ідеали і віддали життєві сили в цій боротьбі»<sup>29</sup>.

Порівняльний аналіз філософських поглядів українських та інонаціональних діячів – взагалі чи не найулюбленіша тема для творців міфу про Україну як центр світової філософської думки. До неї вони звертаються, зокрема, щоб довести виключну «українськість» тих діячів нашої культури, якими було здійснено внесок не лише до своєї (а іноді взагалі – не до своєї), а інонаціональної культури. Вже сам факт дотичності до території України, дотичності, що іноді обмежується фактом народження й не більше, вважається достатнім для претензій на «приватну власність», на самого діяча та його духовний здобуток. Тут діє правило «якщо він мій, то він – не твій», правило, що не може поширюватись на оцінку діячів культури. Немає власності над письменниками, – справедливо зазначає Гр.Грабович, – вони не «належать» – вони вписуються; вони не дипломати чи генерали, що можуть служити лише одній державі. Якщо вже вдаватись до аналогій, то письменників краще порівнювати з тими святими, які одночасно вміщуються в календарях і канонах ворогуючих сект»<sup>30</sup>.

Зазначене стосується не лише Гоголя, а й Сковороди, Юркевича, Кістяківського, Потебні і багатьох інших, чий імена пов'язані з вагомим внеском не лише до української, а й інших, передусім, російської культури.

На жаль, це справедливе застереження ще й нині не втратило своєї актуальності. В ім'я ствердження міфу про Україну як центр світової філософської думки, ми підраховуємо, наскільки років раніше російських мислителів П.Юркевич обґрунтував засади, що на них згодом розквітла російська релігійна філософія. М.Куліш – раніше західноєвропейських філософів сформулював ідеї концепції

«абсурдного бунту», а Підмогильний випередив проблематику французького екзистенціалізму. Подекуди, такі зіставлення набирають анекдотичного характеру. Так, скажімо, один сучасний львівській автор лише на підставі, що філософія Сковороди містить вчення про три світи, і про три світи, виходячи зовсім з інших, підстав пише К.Поппер, формулює засади «філософії триалізму Сковороди-Поппера»<sup>31</sup>, де першим, зрозуміло, згадується Сковорода, а К.Попперу в кращому випадку, відводиться роль того, хто незалежно, через кілька століть повторив те, що вперше було сказано геніальним українцем.

Але навіть тоді, коли такого типу зіставлення не позбавлені певного сенсу, вони навряд чи слугують звеличенню України як батьківщини світового філософського поступу. Все це, на жаль, аж ніяк не спростовує нашого провінціалізму, на який приречено було в минулому історичною долею Україну. Адже провінція вирізняється не кількістю геніїв, а повітрям культури навколо них. Розріджене повітря провінції «глушить» голос генія. Тому він для світової культури лишається приреченим на забуття або зустрічає відгомін не в своїй рідній, а іншій культурі, з якою він спілкується «через голову» власної, що не чує його і не бажає чути. На жаль, наше спілкування з довколишнім світом донині будується згідно з принципом, сформульованим у пісні відомого барда: «Давайте честно: вы нам шмотки, мы вам мысли. И вам, и нам их некуда девать» (О.Розенбаум).

Штучні прагнення ігнорувати ці трагічні наслідки українського історичного минулого дуже небезпечні. Адже вони позбавляють нас здатності критичного погляду на своє сучасне, зроджують необґрунтовану пиху, самовдоволеність і тим прирікають у подальшому на провінційне животіння...

Саме тому ствердження на місці міфології наукового критичного аналізу на полі вивчення історії української філософії набирає сьогодні як ніколи актуального значення.

## ПРИМІТКИ

<sup>1</sup> Кемпбелл Джозеф. Жизнеописание Юнга. // Карл Густав Юнг. Тэвистокские лекции. К., 1995. – С.207.

<sup>2</sup> Кассирер Эрнст. Иудаизм и современные политические мифы. // «Новый круг» – К., №2, 1992. – С.189.

<sup>3</sup> Там само. – С. 188.

<sup>4</sup> Менжулин В. Мифологическая революция в психоанализе. – К., 1996. – С.4.

- <sup>5</sup> Гарань Ол. Ліки від національної неповноцінності. – «День» – №38, 17.12.96 р. – С.6.
- <sup>6</sup> Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. – М.-К., 1996. – С.23.
- <sup>7</sup> Юнг К. Г. О современных мифах. – М., 1994. – С.233.
- <sup>8</sup> Там само. – С.236.
- <sup>9</sup> Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. – М., 1991. – С.42.
- <sup>10</sup> Там само. – С.34.
- <sup>11</sup> Цит. за Эвола Ю. Языческий империализм. – М., 1994. – С.5.
- <sup>12</sup> Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. – М., 1991. – С.172.
- <sup>13</sup> Там само. – С.34.
- <sup>14</sup> Див.: Huntington S. The Clash of Civilization? // Foreign Affairs – 1993-Vol. 72-№3-pp.22-49.
- <sup>15</sup> Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. – М.-К., 1996. – С.33.
- <sup>16</sup> Гусерль Е. Криза Європейської людності. // «Сучасна зарубіжна філософія. Хрестоматія». – К., 1996 – С.-82.
- <sup>17</sup> Там само. – С.85.
- <sup>18</sup> Голосовкер Я.Э. Логика мифа. – М., 1987-С.9.
- <sup>19</sup> Там само. – С.13-14.
- <sup>20</sup> Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. – М.-К., 1996 – С.34.
- <sup>21</sup> Кассирер Э. Иудаизм и современные политические мифы. // «Новый круг». – К., №2, 1992. – С.189.
- <sup>22</sup> Толочко О. Ментальність Ясиру. // «День», 25.12.1996. – С. 6.
- <sup>23</sup> Див., «Пост-Методика», Полтава, №1(11), 1996.
- <sup>24</sup> Чижевський Дм. С.Л. Франк як історик філософії і літератури. // «Філософська та соціологічна думка». – 1990, №1 – С.43.
- <sup>25</sup> Скрипник М. Міфосимволічні витоки української ідеї у світлі феномена Григорія Сковороди. // «Medievalia Ucrainica». – т.2, 1993 – С.118.
- <sup>26</sup> Ветренко Н. Почему социализм – будущее Украины? // «Всеукраинские ведомости». – 4.11.1993. – С.3.
- <sup>27</sup> Бердник О. Доля України. // «Розбудова держави», №6, 1996. – С.7-8.
- <sup>28</sup> Краткий очерк истории философии на Украине – Вып. первый – Донецк, 1993 – С.4.
- <sup>29</sup> Так само. – С.4-5.
- <sup>30</sup> Грабович Гр. Гоголь і міф України. // «Сучасність». – 1994, №9. – С.77.
- <sup>31</sup> Див. публікації Я.Дуброва в зб. «Національні інтереси». – Львів, №1, 1996 р.-С.58; «Український час» – №1(15), лютий, 1996 – С.14.

Наталя ЯКОВЕНКО

КІЛЬКА СПОСТЕРЕЖЕНЬ  
НАД МОДИФІКАЦІЯМИ УКРАЇНСЬКОГО  
НАЦІОНАЛЬНОГО МІФУ В ІСТОРІОГРАФІЇ

Одним із головних бар'єрів на шляху раціоналізації історичної науки в сьогоднішній Україні залишається історіографічний пропагандизм. З одного боку, він глибоко вкорінений у навички свідомості пострадянських істориків, котрим і досі, за влучним висловом Станіслава Кульчицького, не вдалося до кінця «зняти з себе військову форму бійців ідеологічного фронту»<sup>1</sup>. З іншого боку, природна хвиля інтересу до раніше недоступних або й заборонених праць з історії України потягла за собою масові перевидання, по-перше книг творців «національної історії» кінця XIX – початку XX ст., по-друге – видань істориків-емігрантів, написаних впродовж 20 – 30-х років з націоналістичних чи близьких до націоналізму позицій. За недоступністю новішої зарубіжної, у тому числі українознавчої, літератури (почасти через незнання мов, почасти й просто через відсутність її у бібліотеках), саме згадані праці, як антипод радянській історіографії, отримали наприкінці 1980 – на початку 1990-х інтелектуальний статус «нового прочитання» історії України.

Зайве нагадувати, що обидва згадані напрями виходили з фундаментального принципу служіння історичної науки національним потребам<sup>2</sup>. Властивий їм погляд на історичну науку як на свого роду «національний проект», який морально зобов'язує дослідника пропагувати патріотичні цінності, виявився напрочуд співзвучним хвилі ентузіазму після проголошення незалежності України. Так у доволі несподіваному переплетенні кількох, здавалося б, взаємно несумісних інтелектуальних моделей утвердився нині домінуючий спосіб тлумачення минулого як прецедент для підтвердження тих чи тих достоїнств українського народу. Сказане рівною мірою можна віднести й до наївних компіляторів, і до «перекрашених патріотів», і навіть до цілком поважних учених, котрі свого часу протиставляли себе

тоталітарному режимові. Достатньо яскравим прикладом такої позиції як усвідомленого сгедо може слугувати промова відомого українського історика, в минулому дисидента Ярослава Дашкевича на відкритті конференції, присвяченої річниці Конотопської битви – кривавого зіткнення 1659 р. між московською та козацькою арміями:

«Останнім часом усе частіше та гучніше лунають голоси, що, мовляв, історія нікого нічому не вчить, і, взагалі, нічого ставити такі вимоги до історичної науки. Ці нігілістичні ідеї пропагуються на Заході, а нині вони проникають і до нас...»<sup>3</sup>.

На думку Дашкевича, це – не що інше, як чергова замаскована спроба «фальсифікувати історію України», проте «історія завжди була, є і буде вчителькою життя», а приклад даної битви, зокрема, «диктує нам заповіт», про який «не сміють забувати всі ті, що вірять у краще майбутнє української нації і Української держави»<sup>4</sup>.

У схематично-концептуальному плані (в сенсі поглядів на ієрархію важливості для української історії тих або тих подій, осіб, явищ тощо) сьогоденні українські історики можуть бути розподілені – звичайно, дуже умовно, до чого ми ще далі повернемось, – на послідовників двох історіографічних шкіл, сформованих наприкінці ХІХ – у першій чверті ХХ століття і відомих під традиційними, хоч і не зовсім вдалими назвами «народницької» та «державницької». І та й друга мали своїх найвиразніших представників – Михайла Грушевського († 1934) та В'ячеслава Липинського († 1931)<sup>5</sup>. І та й друга нині переживають свою другу весну в Україні. Однак пальма першості, поза сумнівом, належить творам Грушевського – нині метафоричного «батька» нової української науки.

Особливо наполегливо гасло «повернення до Грушевського», тобто до парадигми класичного національного міфу, оформленого в працях великого історика на зламі ХІХ – ХХ століть<sup>6</sup>, прозвучав під час присвячених пам'яті вченого ювілейних урочистостей восени 1996 р. Не беручи до уваги різноманітних інтелектуальних анахронізмів, як тут для нас менш суттєвих, однією з головних тез більшості ювілейних конференцій став заклик до «відродження української історіографії» на традиціях «загальноновизнаної» схеми Грушевського<sup>7</sup>. Таким чином, осінь 1996 року принесла остаточну канонізацію Грушевського як непогрішимого патрона української історичної науки, а несміливі закиди щодо «дискусійності або застарілості» частини його поглядів, які ще

звучали 1991 р. (щоправда, з уст істориків марксистсько-ленінської орієнтації)<sup>8</sup>, відійшли в минуле.

Проте, у концептуальній «народницької» схеми Михайла Грушевського, зіпертої на запозичене зі словника романтиків поняття «народу» як головного суб'єкта історії, вже наприкінці 1980-х, тобто з моменту зняття цензурних заборон, з'явився доволі активний конкурент. Мова йде про ідеї українського політолога-емігранта консервативного напрямку В'ячеслава Липинського, з чим іменем пов'язують виникнення так званої «державницької» школи в українській історіографії, яка вперше перемістила увагу з «народу» на еліти, з культурно-етнічної історії – на державні організми як реалізацію «призначення нації»<sup>9</sup>. Злободенність публіцистично-загострених статей і книг Липинського, його яскраві інвективи з приводу обрядового патріотизму, що підміняє рутинну працю «на користь нації», забезпечили особливу привабливість ідей державницької школи серед учених молодшого покоління (наприклад, саме як молодіжна ініціатива постали громадські об'єднання: Фундація імені В.Липинського, Центр суспільних досліджень імені В.Липинського та Українсько-польський форум молоді імені В.Липинського)<sup>10</sup>.

Варто, проте, зазначити, що ентузіазм юних «поборювачів Грушевського» слабо оснащений методологічно: вони вбачають принципову різницю поглядів там, де її, по суті, немає. Головне протиріччя думок Грушевського і Липинського – хто є суб'єктом історії: «народ» чи еліта? – з висоти нашого часу являє собою інтерес хіба як стадія певного типу історіографічного мислення. Натомість багато важливішим є те, що об'єднувало не лише Грушевського та його послідовників з адептами державницької школи, але також і націоналістичних, а по інший бік кордону – українських радянських істориків. Ця універсальна ознака (навіть з урахуванням ідеологічних перегинів крайньолівого і крайньоправого характеру) може бути зведена до сприйняття історії в стандартних кліше національного міфу, «інтелектуально легітимізованого», за влучним висловом Джона Армстронга, «Історією України-Руси» Михайла Грушевського<sup>11</sup>.

Таким чином, не матиме принципового значення, з котрою зі згаданих вище течій стане ідентифікувати себе сьогоднішній історик в Україні, радіючи можливості «нового прочитання» досі не доступних йому праць кінця ХІХ – середини ХХ

століття. Так чи інакше, він буде приречений ходити по зачарованому колу однієї і тієї самої концепції, хіба що знаки оклику розставляючи в різних місцях.

Відтак, досить рельєфно простежується безперервне – з кінця ХІХ століття й донині – історіографічне функціонування щонайменше шести-семи своєрідних формул-міфем, що вкупі витворюють цілісний український національний міф (таких, наприклад, як переконаність у тому, що саме українці створили «на своїй землі» політичне утворення – Київську Русь<sup>12</sup>. З іншого боку, впродовж середини – другої-половини ХХ століття, а особливо в останні роки, частина згаданих формул-міфем, адаптуючись до нових політичних та соціальних реалій, обростала модифікованими варіаціями, новими векторами зацікавлення, несподіваними нюансами тощо. Простеження інтелектуальної генеалогії та внутрішніх пружин кожної з таких мутацій є вдячною дослідницькою проблемою саме завдяки тому, що історична наука в Україні завжди була (і досі є) чимось більшим, ніж пізнавальна дисципліна, а цікавість до минулого України коріниться в площині квазіісторичній. Для освіченого загалу йдеться не про факт історії як такий, а про те, що ним засвідчується *expressis verbis* існування України всупереч усім – реальним чи уявним – ворожим силам. Відтак, модифікація тієї чи тієї формули-міфемі сигналізує про невербалізовані, ба – навіть неусвідомлювані зміни у відчутті власної «українськості», що дає дослідникові унікальний матеріал для вивчення латентних проявів національного самовираження, особливо в радянські часи, коли, здавалося б, тоталітарна машина обробки умів його цілком розчавила.

За характерний приклад може послужити блискавичне, справді тріумфальне розповсюдження заявленої на початку «перестройки» Ярославом Дашкевичем тези про Україну як цивілізаційне пограниччя «між Сходом і Заходом»<sup>13</sup> (недоступна українському читачеві, ця теза здавна користувалася популярністю в еміграційній та новітній зарубіжній Україні: як здається, вперше в 1933 р. про це писав В.Липинський, згодом її яскраво опрацьовували Іван Мірчук та Іван Лисяк-Рудницький, нині переконливо інтерпретує Ігор Шевченко)<sup>14</sup>. В підрадянській Україні другої половини 1980-х виокремлення для себе особливого – поза Росією! – культурного простору дорівнювало національній емансипації, водночас даючи вияв загнаній глибоко всередину ностальгії за втраченою «європейськістю»<sup>15</sup>. Той факт, що саме такому

«простору» з подиву гідним ентузіазмом віддала перевагу більшість інтелектуальної, політичної та культурної еліти тодішньої України (а зараз сприйняття України як терену «між Сходом і Заходом» взагалі перетворилося на публіцистичний загальник), набагато виразніше засвідчує внутрішній вибір українського суспільства стосовно перемін, які щойно намічалися, ніж вербалізовані декларації у тоді ще підцензурних засобах масової інформації. Тож на наших очах, по суті, народилася чергова модифікація міфу про вибір, яка продовжила логічний ряд таких самих поворотних моментів, як «вибір віри» князем Володимиром з наступним хрещенням Русі, як «вибір протекції» Богданом Хмельницьким, що приєднало Україну до Московської держави, як «вибір володаря» Іваном Мазепою і т. ін.

Складнішою виглядає генеалогія ще однієї відносно нової формули-міфема, яка сьогодні на рівні аксіоми функціонує і в історіографії, і в публіцистичних ретрансляціях, і в свідомості пересічного освіченого українця. Йдеться про переконання, нібито українці різних регіонів, починаючи з часів Київської Русі, завжди усвідомлювали свою етнічну спільність, а відтак безперервно тяжіли до «возз'єднання» тих чи тих територіальних одиниць, котрі впродовж XI(!) – XIV століть опинилися у складі кількох сусідніх держав. Для історіографії, зокрема, ця думка служить своєрідним репером, до якого традиційно прив'язується діяльність помітних героїчних постатей: Богдана Хмельницького, кому лише фатальний збіг обставин нібито перешкодив «добитися поставленої мети – возз'єднати під гетьманською булавою всі землі України в межах незалежної держави»<sup>16</sup>; Петра Дорошенка, чий ідеал буцімто полягав «в об'єднанні розчленованих політичними кордонами українських земель в одну державу»<sup>17</sup>; ряду інших гетьманів, а також запорозького козацтва в цілому, оскільки саме воно, як твердять історики, сприяло вирішенню «давньої історичної проблеми» – «звільнити» «захоплені Туреччиною і Кримом слов'янські землі (!) Причорномор'я»<sup>18</sup>.

Генетично міфема безперервного тяжіння до «возз'єднання» є, звичайно ж, паростю одного з головних елементів конструювання національної ідентичності – міфу про спільність етнічного походження як основи відчуття культурної співпричетності, спільної долі і ширше – певного «колективного Я» нації. Його оформлення розпочалося ще наприкінці XVI – на початку XVII століття, але новітне

формулювання найповніше подане у фундаментальній «Історії України-Руси» М. Грушевського. Зокрема, поєднуючи у «Вступних замітках» до своєї праці територіальну та етнічну ідентичність українців, вчений писав, що «порогом історичних часів для українського народу можемо прийняти IV вік по Хр.», коли вперше «дві великі творчі сили в житті кожного народу – народність і територія – стрілися саме на порозі історичного життя нашого народу і утворили першу підставу дальшого розвою його»<sup>19</sup>. Питання про усвідомлення членами етносу своєї спільності не здавалося історика суттєвим, оскільки в його метафізичному баченні етнос («народ») являє собою певну «органічну зв'язність», котра й так «не переривається вповні ні при яких змінах і переломах, поки живе даний нарід»<sup>20</sup>. Зародження ж усвідомленого тяжіння до «спільного національного життя» він пояснює цілком раціоналістично, у випадку України пов'язуючи його з модерним ліберальним рухом на її австрійських теренах – Галичині та Буковині – у другій половині XIX століття<sup>21</sup>.

Не знайдемо ми й висловлювань з даного приводу в творах Липинського. Вченого турбує, за його власним визнанням, передусім пошук «шляхів, які ведуть до джерел життя нації, і шляхів, що ведуть до її смерті»<sup>22</sup>. Різко полемізуючи з Грушевським щодо «зведення поняття нації до «факту природничого», бо воно в наших колоніальних умовах, з періодичною (через кожні 200 літ приблизно) «мандрівкою народів» на нашій території, єсть повним абсурдом»<sup>23</sup>, Липинський, у рамках проповідованої ним у багатьох творах територіальної моделі української нації, бачить два її відлами – галицький і надніпрянський, «Схід і Захід». У гармонізації їхньої різнорідності, на його думку, «лежить вся наша минувшина й будуччина як українців: не як російської чи польської провінціальної відміни, а як окремої – посідаючої свою ціль, свою «рацію існування» – нації»<sup>24</sup>, але це бачиться як далека, важка для досягнення мета, як «вихід з нашої релігійної і політичної анархії та руїни»<sup>25</sup>.

Викресливши, таким чином, обох законодавців канону української історіографії з числа гіпотетичних авторів таємної тези про іманентно задане тяжіння українців до «возз'єднання», спробуймо пошукати її витoki в творах радянських істориків. Найбільш надійним орієнтиром тут можуть послужити підручники, складені після 1930 р., тобто після розгрому старих історіографічних шкіл. Останній перед

цими подіями підручник Михайла Яворського – санкціонований Українським інститутом марксизму! – акценту, який нас цікавить, ще не містить<sup>26</sup>. Однак так само не знаходимо його і в першій синтезі тодішнього Інституту історії України, переданій до друку восени 1937 р.<sup>27</sup>, хоча інші прикмети «більшовизації» очевидні: агресивна лексика із широким використанням поняття «окупації», особливо щодо поляків, інвективи в бік «українських фашистських» істориків (до таких, наприклад, зараховано В. Липинського<sup>28</sup>) тощо. За моїми спостереженнями, перелом мав статися впродовж 1938 року, після появи (восени 1937 р.) постанови урядового журі про конкурс на кращий підручник історії СРСР, де, серед іншого, підкреслювалася роль Богдана Хмельницького у визволенні всіх історичних регіонів України «від іноземних загарбників». Потреба витлумачити як акт відновлення історичної справедливості анексію 1939 – 1940 рр. Західної України та Буковини, здійснену в рамках пакту Молотова – Ріббентропа, призводить до набагато ширшої, ніж доти, маніпуляції українськими істориками поняття «загарбання». Досить яскраво це помітно вже в написаному 1940, а виданому 1941 р. черговому випускові «Нарисів» Інституту історії України<sup>29</sup>, однак квінтесенцією образу «польської окупації» (саме він через підручники надійно увійде до масового сприйняття) стала написана у самий переддень війни колективна синтеза співробітників Інституту, де натрапляємо на картини замалим не апокаліптичні:

«... посилено ринула (польська) шляхта на територію Південно-Східної України... Озброєною рукою посувалися польські можновладці вглиб українських земель, захоплювали величезні володіння з селами та містами... Жахом від тієї страшної епопеї насильства й кривавого розбою, що розцвів на Україні в умовах колонізації України польсько-шляхетськими окупантами...»<sup>30</sup>.

Як бачимо, схема, накреслена істориками (а замовлена ідеологами), була дуже простою: анексовані Радянським Союзом території оголошувались насильницьки окупованими, а далі щасливо визволеними й «возз'єднаними» з тією частиною України, що входила до складу Союзу. Характерно, що Богдан Хмельницький став дбати про «возз'єднання всіх українських земель» – як здається, вперше – саме в 1944 р., на сторінках опублікованої в Москві монографії київського історика Миколи Петровського «Богдан Хмельницький».

Лексичні штампи, в які належало обгортати метафору «возз'єднання», були канонізовані в 1945 р. візрцями партійної публіцистики, що тріумфально повідомляла про чергове «возз'єднання» – Закарпаття. Яскравим прикладом цієї фразеології може послужити редакційна стаття газети «Радянська Україна» від 30 червня 1945 р. з приводу підписання відповідної радянсько-чеської угоди:

«Збулися надії і мрії, що плекались століттями... Закарпатська Україна, наша дорога і багатотраждальна сестра, приєднана нарешті до своєї батьківщини. Не відрізаною від єдиного українського дерева гілкою вона буде жити, а єдиним життям, щасливим і сонячним, з усіма українськими землями».

Не зупиняючись детально на цьому, вже доволі тривіальному сюжеті, відзначу, що фразеологічні кліше «одвічного тяжіння» до «возз'єднання» були остаточно відшліфовані під час святкування в 1945 р. 300-ліття приєднання України до Росії, оскільки головний наголос пропагандистського тиску падав на нібито багатівкове усвідомлення українським народом своєї братерської спільності з росіянами. Таким чином, історикам залишалось тільки поширити цей феномен на «колись насильницьки відторгнуті», а за радянських часів «щасливо возз'єднані» ті чи ті фрагменти території з вмістом українського етносу. Наприклад, у черговому «Нарисі», що трохи пізніше вийшов зі стін Інституту історії України, пролог майбутньої драми «відторгнення» і «возз'єднання» викладено так:

«XIV і XV століття були тяжким періодом в житті українського народу. Литовська феодальна держава, користуючись ослабленням Русі, почала поступово захоплювати західні і південні руські землі. В 1340 – 1362 рр. литовські феодали захопили Чернігівсько-Сіверську землю, Волинь, Поділля, потім Київщину і Переяславщину... Продовжуючи наступ на українські землі, польські феодали в 1349 – 1352 рр. захопили Галицьку землю. За Люблінською унією, вони поширили своє панування на Волинь, Брацлавщину, Київщину. Ще раніше Угорщина загарбала Закарпаття, Молдавське князівство приєднало до своїх володінь Північну Буковину, яка згодом була захоплена Туреччиною. Таким чином, всі землі, на яких формувалася українська народність, були захоплені іноземними феодалами»<sup>31</sup>.

Після такого вступу спрямованість усіх наступних подій самоочевидна: спершу повстання Богдана Хмельницького проти «загарбників», увінчане «великим історичним актом возз'єднання України з Росією», яким «завершилася багатолітня боротьба українського народу проти іноземних загарбників» і яке стало «могутнім виявом волі всього українського народу, здійсненням його одвічних мрій, прагнень і надій»; далі – продовження боротьби за возз'єднання всього українського етносу, остаточно завершене в 1939 – 1945 рр., коли «заповітна мрія про возз'єднання, що віками жила в серцях і думках народу, була здійснена», що сталося «завдяки зростанню могутності Радянського Союзу»<sup>32</sup>.

Саме така схема з кінця 1940 – початку 1950-х стала канонічною, опанувавши не тільки історіографію, але й гуманітаристику загалом, публіцистику, художню літературу. Проте є обставина, яка насторожує, не дозволяючи однозначно ототожнити це явище з тріумфом радянської пропаганди. Оспівування «возз'єднання українського народу» відлунує надто палким, надто індивідуалізованим, як на пропагандистські трафарети, ентузіазмом, більше того – багато в чому повторює риторику лівої західноукраїнської публіцистики міжвоєнного періоду, яка з патріотичних міркувань справді щиро ратувала за те, щоб Галичині «злитися навіки разом» з «Великою Україною». Тож сама собою напрошується підозра: чи не є цей ентузіазм неусвідомленим проявом забороненого українського патріотизму? Принаймні той факт, що сьогодні, після усіх розвінчань загарбницької політики Радянського Союзу, теза про історичне неперервне, свідоме прагнення українців до об'єднання являє собою одну з домінант бачення історії України, досить виразно промовляє на користь такого припущення. Характерно, що в якості аргументу на користь ідеї про «споконвічну єдність» став використовуватись, серед іншого, згаданий вище постулат Михайла Грушевського про «дві творчі сили в житті кожного народу – етнос і територію». З-поміж багатьох можливих прикладів сьогоднішнього, модифікованого виконання старої пісні, замовленої радянським апаратом пропаганди, наведу два, пов'язані з історією культури та з історією самосвідомості:

«Трагічна поразка киево-руської культури в XIII ст. не принесла її знищення... В близькому часі на українських землях розгорілась іскра соборності, єдності українського народу в боротьбі за право бути собою на власній землі»<sup>33</sup>.

«Тільки Україна мала ідентичну дефініцію ще в часи Київської Русі. Тільки в ній століттями зберігалось – без перерви! – психологічне відчуття єдності державно-етнокультурної генези»<sup>34</sup>.

Це – типова фразеологія «підручника жанру»: більшість сьгоднішніх посібників з української історії витримано саме в такому наступально-пропагандистському ключі, бо це, на думку авторів, дає можливість реалізувати виховну місію історії<sup>35</sup>. Зайве говорити, що сукупний образ минулого тут і надалі асоціюється: а) по-марксистському – з конфліктом як рушієм історичних перемін; б) з ідеологією національного міфу, де на тлі надособових вартостей годі шукати місця для буденного життя, для елементів громадянського суспільства, для феномена взаємопроникнення культур і т.ін. Втім, дана проблема не тільки українська. Дзеркалом національної тотожності, з усіма наслідками, що з такого «статусу» випливають, так чи інакше донині є історіографії більшості постсоціалістичних країн<sup>36</sup>. Залишається тільки повторити слідом за Іржі Коржалкою, який проаналізував стан сьгоднішньої чеської та словацької історичних наук (зауважу: у фаховому відношенні вищих за українську): «Багатообіцяючим здається середовище молодих істориків, які отримали освіту по закордонних університетах. Думається, що стосовно них поворот до чисто національної концепції історії вже можна не брати до уваги»<sup>37</sup>.

## ПРИМІТКИ

<sup>1</sup> С.В.Кульчицький. Розповідь канадського історика про минуле й сучасне України // О.Субтельний. Україна: історія \ Переклад Ю.Шевчука, вступна стаття С.В.Кульчицького. – К, Либідь, 1991. – с. 5.

<sup>2</sup> Порівняльну ідеологічну характеристику цих течій дав Іван Лисяк-Рудницький у статтях: «Напрями української політичної думки» (1983) та частково – «В обороні інтелекту» (1971) // І.Лисяк-Рудницький. Історичні есе. Упор. Я.Грицак. – К, Основи, 1994. – т. 2, с. 63-93, 391-396.

<sup>3</sup> Я. Дашкевич. Традиції непереможності української зброї // Конотопська битва 1659 року. Зб. наукових праць \ Ред. С.Бондар, О.Ткачук. – К, 1996. – с.9.

<sup>4</sup> Там само, с.10-11.

<sup>5</sup> Про інтелектуальні витоки філософії історії та про концепції обох видатних істориків з-поміж останніх праць див.: О.Піцак. Історіософія Михайла Грушевського // М.Грушевський. Історія України-Русі. – К, Наукова думка, 1991. – т. 1, с. XL-LXXXIII; Лев Білас. Краків, Женева і філіяція «Кричевського». До родовідної мислення В.Липинського // В.Липинський. Твори, т.2: Участь шляхти у великому українському повстанні під проводом гетьмана Богдана Хмельницького. – Філадельфія, Пенсильванія, 1980, с. XVII-ХСVIII.

<sup>6</sup> Роль багатомовної «Історії України-Руси» Грушевського в оформленні українського національного міфу була нещодавно авторитетно обговорена Джоном Армстронгом: John A. Armstrong. *Myth and History in the Evolution of Ukrainian Consciousness // Ukraine and Russia in Their Historical Encounter / Ed. by P.J. Potichnyj, M. Raeff, J. Pelenski, G.M. Zekulin.* – Edmonton, University of Alberta, 1992, p. 126-139.

<sup>7</sup> Характерно, що в цьому питанні проявили солідарність як столичні, так і провінційні історики, котрі в тлумаченні інших питань, як правило, дещо «валізняються» у порівнянні з Кисвом. За приклад може послужити вступне слово до наукового збірника Волинського університету. Є. Франчук. Значення М. Грушевського в українській і світовій історії // *Науковий вісник Волинського Державного Університету*, вип. 3. – Луцьк, 1996. – с. 5-7.

<sup>8</sup> В. А. Смолій, П. С. Сохань. Видатний історик України // Михайло Грушевський. *Історія України-Руси*, т. 1. – К, Наукова думка, 1991. – с. XXXVIII.

<sup>9</sup> Детально ідеї В. Липинського розглянуті в статтях збірників: *The Political and Social Ideas of Vjaceslav Lypynskyj. Sp. Issue / Ed. J. Pelensky // Harvard Ukrainian Studies*, 1985, vol. IX, N 3-4; В'ячеслав Липинський. *Історико-політологічна спадщина і сучасна Україна / Ред. Ярослав Пеленський.* – Київ-Філадельфія, 1994.

<sup>10</sup> Прикладом діяльності останнього можуть послужити організовані в Луцьку 17-18 квітня 1997 р. чергові читання пам'яті Липинського під гаслом: «Державне будівництво в Україні та Центрально-Східній Європі: історія і сучасність», які зібрали понад 30 молодих істориків і політологів.

<sup>11</sup> John A. Armstrong. *Op. cit.*, p. 129.

<sup>12</sup> Дискусію довкола цієї тези як такої, що послуговується категоріями, не властивими Середньовіччю, яке не знало національностей, витворюючи скрізь, у тому числі на теренах майбутньої України, мультіетнічні політичні організми, див.: *Формування української нації: історія та інтерпретації // Матеріали круглого столу істориків України (Львів – Брюховичі, 27 серпня 1993 р.)* – Львів, 1995. – с. 50, 53-54. Про це саме див.: Andreas Kappeler. *Petite histoire de l'Ukraine / Trad. G. Imart* – Paris, Institut d'Etudes Slaves, 1997. – p. 41-45.

<sup>13</sup> Після кількох принагідних публікацій ця теза була врешті розгорнута аргументована у статті: Я. Дашкевич. *Україна на межі між Сходом і Заходом (XIV-XVIII ст.) // Записки Наукового Товариства імені Т. Шевченка.* – Львів, 1995. – т. ССХХІІ, с. 28-44.

<sup>14</sup> В. Липинський. Релігія і церква в історії України. – К, 1993 (перевидання з брошури 1993 р.), с. 58. (Липинський визначає тут призначення України як «синтези, яка єсть суттю України, її душою, даною їй в день народин од Бога історичним покликанням, символом і ознакою її національної індивідуальності»); Іван Мірчук. *Історія української культури.* – Мюнхен-Львів, 1994 (передрук з мюнхенського видання 1952 р.), с. 251-258; Ivan L. Rudnytsky. *The Ukraine between East and West // Ejusdem. Essays in Modern Ukrainian History / Ed. P.L. Rudnytsky.* – Edmonton, 1987, p. 5-16; Ihor Sevcenko. *Ukraina między Wschodem a Zachodem.* – Warszawa, Ośrodek Badań nad Tradycją Antyczną, 1996, зокрема – див. статтю під такою самою назвою, с. 7-17; а також див. статтю під такою назвою у «Дух і Літера» // К, 1997, N 1-2, с. 88-100.

<sup>15</sup> Змістовний аналіз проявів в Україні цієї напівусвідомлюваної ностальгії впродовж відносно ліберальних, як для Радянського Союзу, 60-х рр., зробила О. Забужко на симпозіумі 5-7 червня 1997 р., присвяченого 50-річчю паризького журналу «Kultura» (в друку).

<sup>16</sup> В. А. Смолій, В. С. Степанков. Богдан Хмельницький. Соціально-політичний портрет. – К, Либідь, 1993. – с. 486.

<sup>17</sup> В. Смолій. Петро Дорошенко // *Історія України в особах IX-XVIII ст.* – К, Україна, 1993. – с. 323.

<sup>18</sup> В. Н. Заруба. *Украинское казацкое войско в борьбе с турецко-татарской агрессией (последняя четверть XVII в.)*. – Харьков, Основа, 1993. – с. 143, 145.

<sup>19</sup> М. Грушевський. *Історія України-Руси*, т. 1, с. 8, 18.

<sup>20</sup> Там само, т. 7, с. VIII.

<sup>21</sup> М.С.Грушевский. Очерк истории украинского народа. 2-е изд. – К, Либідь, 1991. – с. 328-330.

<sup>22</sup> Цит. з архіву В.Липинського за Лев Білас. В.Липинський як історик кризової доби // В.Липинський. Твори, т.3: Україна на переломі, 1657-1659. – Філадельфія, 1991, с. LXIX.

<sup>23</sup> В.Липинський. Релігія і церква в історії України, с. 68 (також – розгорнута примітка на с. 67-71).

<sup>24</sup> Там само, с.67.

<sup>25</sup> Там само, с.124.

<sup>26</sup> М.Яворський. Історія України в стислому нарисі, 3-тє вид. – К, Держвидав, 1929 – с.345.

<sup>27</sup> Ф.Ястребов, К.Гуслистый. Нариси з історії України. Вип. 1: Київська Русь і феодалні князівства XII-XIII ст. – К, Вид-во Академії наук, 1937 – с. 205.

<sup>28</sup> Там само, с. 79 («український фашистський історик Липинський вихваляв Святополка за те, що він привів у Київ польських окупантів...»)

<sup>29</sup> К.Гуслистый. Нариси з історії України. Вип. 3: Визвольна боротьба українського народу проти шляхетської Польщі в другій половині XVI і в першій половині XVII ст. – Київ, Вид-во Академії наук, 1941, с. 217.

<sup>30</sup> Л.Юшков, Л.Славін, М.Петровський, К.Гуслистый. Історія України. Т.1. – Уфа, 1943, с. 183, 185.

<sup>31</sup> О.Касименко. Історія Української РСР. Популярний нарис. – Київ, Вид-во Академії наук, 1960, с.40.

<sup>32</sup> Там само, с. 76, 79, 90, 313 та ін.

<sup>33</sup> Культурне відродження в Україні. Учебний посібник / Ред. Т.О.Сіласва. – Львів, 1993, с.13.

<sup>34</sup> П.П.Кононенко. Українознавство. Підручник. – К, Либідь, 1996. – с. 223.

<sup>35</sup> Доповідь з аналізом цієї ситуації, зокрема – щодо кола авторів таких підручників, як правило, колишніх істориків Комуністичної патрії, була зроблена мною на конференції «Spoleczenstwo obywatelskie – Białorus, Litwa, Polska, Ukraina», організованій Польським Інститутом Християнської Культури в Римі 25-29 вересня 1995 р.

<sup>36</sup> Пор. огляди, які написали Ivo Banac, Istvan Deak, Keith Hitchins, Jiri Koralka, Maria Todolova, Piotr Wandycz з приводу ситуацій в історіографіях, відповідно, колишньої Югославії, Угорщини, Румунії, Чехії та Словаччини, Болгарії і Польщі: Historiografia krajow Europy Srodkowo-Wschodniej / Red. J.Kloczowski, P.Kras. – Lublin, Instytut Europy Srodkowo-Wschodniej, 1997.

<sup>37</sup> Ibidem, s. 71.

Костянтин СІГОВ

ТОПОСИ ЄВРОПЕЙСЬКОГО МІФУ<sup>1</sup>:  
МОВА РИМУ, БАГАТОМОВНІСТЬ ЖЕНЕВИ,  
РІЗНОМОВЛЕННЯ КИЄВА

## 1

Незворотна зміна усієї «геополітичної атмосфери» після зникнення СРСР у 1991-у виправдовує втручання інтонації Августина в сухі коментарі сучасності такого стриманого аналітика, як П'єр Аснер: «Стало можливим твердження, що Римська імперія врешті-решт віддала душу в 1991-у, оскільки імперія Сходу пішла-таки до могили вслід за імперією Заходу, відновлення якої, до речі, дехто бачить у не надто вражаючих контурах Європейського Співтовариства...»<sup>2</sup>.

Коментатор утримується від гіпотез про зв'язок між історичною та числовою послідовностями: Європейський союз – не четвертий Рим, що змінює перший, другий і третій. Попри всі намагання відновити дефіцит символічної легітимності об'єднаної Європи<sup>3</sup>, числа символіка світових імперій явно не вписується в її стиль. Цей стиль задано іншими числами та іншим розрахунком. Стиль економічної прагматики, яка чесно й відверто відокремлена від історичних, релігійних, культурних і політичних реєстрів, – був вибраний під час створення Спільного ринку за угодою 1957 р., підписаною в Римі, в Капітолії.

40 років спільним знаменником та спільною мовою Європи була економіка. Сказане цією мовою – в усіх перед очима, перелік більш ніж достатній. У море цієї мови влились діалекти та говірки локальних економік від Греції до Швеції й від Іспанії до Австрії. Логіка транснаціональних корпорацій підпорядкувала національні патріотизми німецької марки і французького франка. Запровадження єдиної грошової одиниці Європи дотримується залізної логіки Спільного ринку та скріплює цю логіку своєю печаткою. Чий образ відтворює у світі ця печатка? Без ностальгії за чеканними профілями імператорів і без титулу імперії економічна Європа прагнула

встановити свій особливий «світ», sui generis, своєю модифікацією рах гомана.

Прагнення країн Вишеграду, Росії, Румунії, України, Прибалтики влитись у море економічної Європи натикається на жорсткі бар'єри західних ринків. Ці заборони плюс наплив західних товарів на східних ринках множать метафори європейського Міфу. Прозаїзація цього міфу у Східній Європі не збігається з календарем західноєвропейців, у яких здавна міф критикують податки і регламенти Брюсселя. Беручи до уваги одне із значень грецького слова «логос», а саме – ринковий розрахунок, слід відзначити, що тема «від міфу до логосу» давно залишила русло філософії (перемикання каналів відбулося, розшукати його на Сході, як і на Заході справа не логіки, а хронології).

Але такий сумарний опис ситуації не виключає запитання: чи зводиться «європейський міф» до економічної топіки; а коли вона залишається лише одним із топосів міфу, то яким є статус цього топосу?

Суперечка про кордони Європи та про вибір нею політичної форми не може не позначитись на зміні стилю та мови<sup>4</sup>. Йдеться не про реванш «ідіом» країн-учасниць. Монолог економіки не покриває усього топосу мови Риму.

## 2

Інший топос – «багатомовність» – описати коротко значно важче, спробуємо його лише окреслити. На рівні ідей він представлений у багатотомному виданні Міжнародних Зустрічей у Женеві<sup>5</sup>, що ними протягом тривалого часу керував Жан Старобінський, а, починаючи з цього року, естафету прийняв Жорж Ніва. Характерні свідчення історії та практики «жневської багатомовності» зібрані у доволі широкому корпусі доповідей і дискусій Зустрічей, які після 1945-го протягом півстоліття об'єднували найяскравіші імена Європи. Ці праці яскраво вимальовуються на тлі конкретного досвіду життя міста Женеви, у якому Організація Об'єднаних Націй, Червоний Хрест, Всесвітня рада церков та інші міжнародні структури *інституціалізують багатомовність та багатоманітність сфер цінностей.*

Голоси держави та громадян, етносів та конфесій створюють тут особливу конфігурацію «європейського міфу».

(Принципово важливим є не втрачати з поля зору багатомовність цієї конфігурації. Це дозволяє, наприклад, не зводити тільки у конфесійну площину вихід Грузії з Всесвітньої ради церков). Очевидним є розширене значення, що включає в себе соціокультурні форми і традиції, в якому ми розглядаємо топос «багатомовності». Саме тому, що тут ідеться не тільки про сукупність мов держав, як це узвичаєно у європейському парламенті, – для умовного визначення даного топосу обрано не Брюссель, а Женеву.

Нюанси його семантики доповнюються сталим і тривалим утриманням Швейцарії від приєднання до «рах гомана» Спільного ринку. Проте, для уникнення непорозумінь, варто уточнити, що умовно, задля стислої побудови, використані «імена» топосів, – то лише знаки герменевтичних моделей, аж ніяк не історичні зразки, аналогії тощо.

Тертя між «федерацією мов» і посторвеллівською новомовою змушує замислитись не лише університети кантонів, а й уми Європейського концерту.

«У Швейцарії, – зазначають французи, – великі «національні» мови (зокрема німецька) менше вживаються молодими, оскільки вони втратили престиж і поступаються, з одного боку, діалекту, а з іншого – світовому «інглішу»: конкретна всесвітність національної та універсальної мови таким чином поступається місцем безплідному порядрозташуванню говірок «людей тутешніх» та грубо узагальненій мові «людей нізвідки». Якщо тенденція не зміниться, феномен поширюватиметься по всій Європі»<sup>6</sup>.

Було б несправедливо відносити ці слова на рахунок «конкуренції» французької з англійською. На швейцарському прикладі бачимо виопукленою спільну проблему *підміни вагомого спілкування історичних мов на полегшений спільний знаменник*. З цієї точки зору, натиск «економічного» global language є для мови Оксфорда не менш небезпечним, ніж для мови Сорбонни чи Фрайбурга.

Багатомовність на наших очах проникає з однієї епохи в іншу, переходячи від нападу на старого супротивника (латина Вульгати, гуманістів, католицької літургії аж до покоління 1960-х) – до оборони перед обличчям нового опонента (цифровий код інформатики, економіки, астрології, що приручає науку та газети). Не погоджуючись на підміну есхатології фантастикою, неможливо передбачити момент, коли у мережі магазинів «Електронна Імперія» з'являться

роботи, які повторюватимуть за Корнелем: «Рим уже не в Римі, він увесь там, де я». Ситуація цієї нової монополії (назвати її універсальною ще не наважуємося) знайомить східноєвропейців із парадоксом. Послідовники двохтисячолітньої традиції вселенської юрисдикції латини сьогодні підносяться у своєму захисті багатомовності до парадигматичного прикладу слов'янського перекладу Писання за шість століть до Лютера і Кальвіна й дивляться на Кирила і Мефодія як на справжніх патронів Європи.

Після холодної війни ми не без здивування помічаємо, наскільки екс-центричною є позиція тих, хто намагається нагадати центральні осі першого і другого об'єднання Європи (*Respublica christiana* і *Respublica litteraria*) тим, хто нині буде третє...<sup>7</sup>

### 3

Розглянемо симптоматичний виняток, який виразно ілюструє загальне правило. Характерно, що назва книги «Європа, римська дорога» є радше ексцентричним жестом опосередкованого спростування технократичного самозванця, котрий привласнив «римські» прерогативи, ніж прапором самовпевненого стратегічного панування. Опір неоязичницькій «панівній мові» спирається вже не на першу серед рівних, колись сакральну мову. Монументальну архітектуру авіньйонського полону замінили мініатюрні форми «вторинності» (все-таки не «пост-модерністської»), пафос хрестоносців поступився перед духом Женеві. Праця, варта перекладу друзями всесвітнього Парадоксу.

«Йдеться не про імператорський чи республіканський Рим, – пише Ремі Браг, – а радше про один аспект історії, а точніше, про її культурний міф, який мною ізольований та узагальнений»<sup>8</sup>. Ізоляція культурного міфу позначається і на його аполітичності. Замовчуючи політико-економічні виміри Європи, автор відмовляється обговорювати методи та засоби будівництва «римських шляхів».

Таким чином тлумачення європейського Міфу свідомо перенесене з першого топосу панівної Мови у другий топос нашої типології. Для розкриття даної теми важливо за старими іменами побачити нові речі та зрозуміти, як культурологічна утопія «римського шляху» веде до «багатомовності Женеві».

Зовсім нове середньовіччя? Професор арабської філософії Сорбонни використовує масиви компаративних досліджень юдаїки, ісламу, греко-римського і християнського спадку для рельєфного виокремлення не стільки змісту європейської культури, скільки її особливої форми передавання – її «римського шляху». Міф римської культури витікає із власної «вторинності» щодо взірців Еллади. Структура цього міфу визначена актами прийняття і передавання. Водогін, віадук, латина та римське право природно ілюструють цього комунікативного генія. Його носій відчуває себе розпростертим між асимільованим класицизмом та внутрішнім варварством, яке слід перебороти.

З середземноморського кола усіма паралелями планети розгортається спіраль «римського» динамізму. Європейцями римського зразка рухає усвідомлення, що їхнім попередником є еллінізм, який потрібно засвоїти, а перед ними простягнена «варварська» стихія, яку слід підпорядкувати. Комплекс неповноцінності перед «еллінами» шукає компенсації у комплексі зверхності над «варварами». В загальному плані історії цивілізації, для Р. Брага, взаємозв'язані два явища: колонізація, яка почалася в епоху географічних відкриттів, та європейський гуманізм, що зародився у період Ренесансу. Деколонізація ХХ століття відбувається за супроводу згасання наук про античність та втрати класичною освітою її домінуючої ролі. Навряд чи хтось наважиться сказати про відкриту можливість навчитись чогось від древніх та навчити інших. Європа перестає бути римською, стираючи різницю між еллінами і варварами. Універсальність «римського» міфу та мови береться під сумнів самими його носіями.

Неєвропейські цивілізації похитнули впевненість у тому, що свобода і демократія не зводяться до місцевого дивацтва на кшталт шотландського звичаю носити спідниці чи французького їсти слимаків. Розмежування локального та універсального передбачає ієрархію. Чи вона є мислимою поза термінами панування та права сили?

ХХ століття, поновлюючи давню суперечку про Афіни та Єрусалим, ніби втрачає з поля зору Рим... Не дивує те, що Рим змушений сьогодні нагадувати про себе як про ключового посередника до всього ланцюга опозицій, котрі конституують Європу; дивує, що звернене таке нагадування, передусім, не до населення інших континентів, а до самих європейців (і західних, і центральних, і східних).

Метафора «римського шляху», яким замість легіонерів рухаються перекладачі, спрямована із площини політики у площину культури. На місце волі до універсального панування – рах готана – стає воля до універсального опосередкування і перекладу багатомовності, яку сприймають всерйоз.

Рецепція цих версій європейського міфу в пост-радянському просторі стикається з особливими труднощами<sup>9</sup>.

## 4

Псевдокласичний сталінський стиль, експлуатація ним усіх можливих реєстрів «римських» асоціацій ще довго буде предметом детальних досліджень археологій культур. Уже добре вивчений масив імітації Риму в епоху Французької революції та імперії Наполеона, за яких знову на неєвропейській сцені з'являються консули, легіони, орли та інші цезаріанські атрибути. Повернення язичницького Риму в реаліях та у символіці Третього Рейху описано в багатьох дисертаціях і монографіях. Проте зроблені тільки перші кроки в описанні радянської «перверсійної імітації», в осмисленні її розмаху та специфіки.

У праці «Зняття чар із системи образів» (*Un imaginaire desenchanté*) Жорж Ніва<sup>10</sup> описує календарні цикли пленумів і конгресів Партії, їхні ритуали, що витікають із доісторичного міфу ленінського Начала. «Світ затертих міфів» брежнєвської імперії створює для женецького професора передусім проблему словника та семіотичних паралелізмів. Важко описати півстолітні результати експерименту, який у 30-і роки бахтінська формула визначала як «абсолютизм однієї-єдиної мови».

Монолітно тверда «камінна правда» в ту епоху змінює атмосферний тиск «1/6 суходолу» та її околиць. Опір такому тиску і такій атмосфері ускладнює «на молекулярному рівні» звичні рухи слова, думки, нагадування. Не езопова мова, а деякі роз'єднані фрагменти езопових діалектів стають набутком історичної поетики. Бахтінський міф про багатомовність та романну різномовність прагне усіма стилістичними засобами нагадати: «Йдеться про надзвичайно важливий і, по суті, радикальний переворот у долі людського слова: про суттєве визволення культурно-сміслових та експресивних інтенцій від панування однієї-єдиної мови, а

відповідно, і про втрату відчуття мови як міфу, як абсолютної форми мислення»<sup>11</sup>.

Бахтін не пропонує чергової глоси за чи проти «Третього Риму»; учений прагне зсунути саму топіку похмуро-серйозної суперечки та представити радянський псевдо-Рим у блазнівському вбранні карнавалів та сатурналій – «Pileata Roma». Пародійна та пародіююча імітація покликана слугувати визволенню від збоченської імітації (*perversa imitatio*). Від міфо-мови не повинно залишитись жодного священного слова.

Боротьба народних мов Реформації з «авторитарною латиною» в очах радянського вченого зближує імена Кальвіна та Рабле: «Французька літературно-прозова мова створена Кальвіном і Рабле, але мова Кальвіна, мова середніх прошарків населення («крамарів та ремісників»), була спрямованим і свідомим заниженням, майже травестією мови Біблії»<sup>12</sup>.

Про актуальність теорії різномовлення (*heteroglossia*) пишуть американські дослідники<sup>13</sup>. На «стиль» багатомовності впливає внутрішня диференціація будь-якої мови, соціальне розшарування та *внутрішньомовне різномовлення*. Різноманітні словесні форми поколінь, професій, соціальних прошарків та персональних ідіолектів («мова Целана», «інтонація Стуса») своєю щоденною практикою похитують міф замкнутої одномовності «зсередини».

## 5

Після закінчення холодної війни перебудування Європи, на думку загалу, вступило у «новий період», але наскільки глибоким було оновлення самої «думки загалу»? Адже характер та тривалість періоду, що настав, передусім залежать від глибини зміни у *навичках*, – практики, мислення, мовлення, – які *сформувалися у контексті холодної війни*, цієї дивної та довгої війни, й самі собою не звільняться від «військових» стереотипів. Визволення не є уявним лише за тверезої оцінки ситуації та пам'яті про конкретні прецеденти свободи.

Становище європейського міфу в сучасній Україні окреслюють два «вже» та два «ще ні»:

1. Вже не міститься за «залізною завісою» якась чужа «європейська мова», що колись її ситуація ідеологічної заборони міфологізувала й абсолютизувала;

2. Вже популярне в нас уявлення про європейську багатомовність ототожнюють з ідеологією релятивізму, з безстроковою цивілізаційною ліцензією на гедонізм та релятивізм у сферах цін та цінностей, новацій та традицій, етосів та утопій, прав та обов'язків.

1. Ще не виявлені між модним релятивізмом та немодним абсолютизмом конкретні соціо-історичні й культурні форми європейської «єдності в багатоманітності»;

2. Ще не перейшла в нас європейська топика із сфери імпортного товару й утопії у царину конкретного досвіду зіставлення реєстрів солідарності, обов'язку, обміну й відповідальності: реєстрів миру – після довготривалих воєн та коротких замирень.

Топос київського «різномовлення» можна досить легко негативно відрізнити від двох окреслених топосів: а) тут немає ні панівної економічної мови європейського Спільного ринку; б) немає також і інституціалізації багатомовності та різноманітності ціннісних форм. Значно складніше позитивно описати третій топос.

Парадигма різномовлення, яку, власне кажучи, рідко помічають на авансцені історії, виявляється у заключному акті відомої справи Бейліса (1913), у самій формі прийняття рішення 12 присяжними із селян та міщан. Різноголосся їхніх діалектів та акцентів одразу визначають столичні журналісти; риторичку юристів (юрис-дикцію) порушує «здивування» цих 12 профанів: «Як судити Бейліса, коли й мови про нього в суді нема?» Політичну конструкцію процесу, в яку входить перехресний допит майже 200 свідків, «деконструює» суржик оцих, за словами преси, «сірих громадян київської землі».

Спокійне різномовлення присяжних довго губиться між мовами звинувачення і захисту, але врешті якимось чудом перетворює політичну боротьбу – на правосуддя, навіть більше – на правду. Ясна річ, історичний прецедент не дає закону, даючи, проте, можливість для артикуляції законності, або ж – реакції на її знищення.

Витирання пам'яті про великі й малі прецеденти громадянськості (*civitas*), про відомі й незнані, – будь-які її прояви, стало повсякденною «технікою держбезпеки» тоталітарних десятиріч. Визначенням тоталітаризму

небезпідставно вважають знищення всіх структур громадянського суспільства. Всіх? Чи належить до незнищених «структур» різномовлення людей, які мовчать не однаково, та й говорять по-різному? Як зіставити історичний феномен «інакомислення» з негероїчною, непомітною стихією «інакомовлення»? СРСР майже вдалося заперечити перше Арістотелеве визначення людини як «політичної істоти»; перемогу, врешті, отримало друге визначення, за яким людина є «істота мовляча» (повітря агори й Арістотелевої «Політики» – «гласність»).

Анонімний опір офіційній «дерев'яній мові» у численних неінституціалізованих формах та нерєєстрованих мікрожестах зазвичай не береться до уваги у соціо-політологічних розрахунках. Не зважають також і складну діалектику двох різних видів опору «загальному нівелюванню»: безіменного, і того, що ризикує своїм іменем.

Яким чином пояснити, звідки у радянській пустелі виникає «іронічний, чарівний європейський інтелігент», за словами Семена Глузмана у передмові до книги Валерія Марченка?<sup>14</sup> Щось цілковито неймовірне вимагає пояснення: цей європейський інтелігент власне життя покладає, прагнучи прищепити «дичок» антирадянського дисидентства до тисячолітньої традиції опору злу, до досвіду стратегів «духовної борні» («Там, у Київських печерах»<sup>15</sup> – остання праця В. Марченка, ще не прочитана й не витлумачена у своєму контексті, до якої входять листи президента США й держдепартаменту про смерть її автора у таборі 1984 року й великий архів документів).

«Європейська утопія» набула нових рис й суттєво конкретизувалася у «різномовленні» Гельсінського руху на захист прав людини<sup>16</sup>. «Це був найважливіший зсув у нашій культурній історії, рішуче об'єднання із «західним», «римським» (гадаю, просто християнським) почуттям закону»<sup>17</sup>. Без надії, без плану і конституції для майбутнього поліса, ці європейці (без європейських паспортів) свідчили про можливі обрії нового Етосу<sup>18</sup>. В ньому поверталися з небуття забуті сполучення слів, оббрехані поняття, немодні інтонації; не семіотична «система мови», а мовлення, що увиразнює незбігання будь-яких двох голосів. Машина мови із словами-гвинтиками виходила з ладу, зриваючи різьбу на ключових поняттях. Етос, майже увиразнений, сьогодні вдалося прикрити екраном побутового цинізму. Наш екран ширший та

агресивніший від того, який спрваджував у минуле захисників Дрейфуса напередодні 1914 року. Серед них – Шарль Пегі, котрий найдалше заходив у порушеннях скептичної цензури. Йому ще вдавалося змусити цензуру помічати себе й свою тему. Тепер, наприкінці століття, європейський ефір ніби вимикає частоти, модульовані тоном великого дрейфусара. Під питанням не лише поверхи мови, багатомовності, а й власне підмурок мовлення, що уможливорює лінгвістичну архітектуру світу (багатшу за європейський парламент) й непомітний за її фасадом.

Нині замість репресивного тоталітарного безправ'я прийшло перехідне «беззаконня», аномія.

Реймон Арон у книзі «На захист декадентської Європи» підходить до такої ситуації. Зник контекст, у якому Арон парафразував міф: «Два привиди блукають Європою -- свобода й Червона Армія»<sup>19</sup>. Але зміни у геополітиці не розв'язали, а, ймовірно, лише поглибили антропологічну проблему Європи, яку він (полемізуючи з Ніцше та Фуко) пов'язував з антитезою: розпусництво/репресія.

Ключовим питанням залишається інтеграція пост-радянських суспільств у Європейський правовий простір. Проте «Європейський міф», обтяжений глибинною амбівалентністю, несе з собою не лише повагу до закону, але й синдром його «репресивності». Останнє передається простіше, ніж перше.

Один із редакторів Римської угоди, а згодом суддя у Європейському Співтоваристві, П'єр Пекатор, наполягає на «мовчазній юридичній революції», яка підпорядкувала б національні юрисдикції федеральному праву ЄС. Факт такого само-підкорення двічі знаменний, оскільки самою вихідною «субстанцією» Співтовариства стало право, а не влада. В усіх державах-учасницях первісним феноменом була влада, яка крок за кроком підпорядковувалась правовим нормам та рішенням суддів. А в системі Співтовариства першофеноменом є обов'язки його учасників, дотримання ними усталених правових норм. І влада судді виникає не внаслідок «розділу влади», її легітимність вихідна, а не похідна. «Тому структура Співтовариства значно більше «законницька» (legalisée), ніж структура будь-якої держави»<sup>20</sup>.

Народження влади із «духу законів»?<sup>21</sup> Влада Європи народжується в муках цієї антиномії.

Невідомо коли і якою вона народиться. Справжній розмах сил, що беруть участь у суперечках про її душу, не відомий навіть найобізнанішим. Проте вже стало зрозуміло, що виношує її вся плоть Європейського континенту, а не лише західний «мис» в системі координат Ялти.

Last but not least. Для подальшого кропіткого визволення конкретних чинників від схем, намагнічених полюсами Захід/Схід, *метод герменевтичного розрізнення топосів «європейського міфу»* є плідотворним принаймні у трьох випадках.

По-перше, така постановка питання вводить безпосередньо у різноманітність можливих версій «європейськості», в їхню історичну суперечку про нові перспективи;

по-друге, обрій питання звільняється від міражу єдиного «європейського зразка», за кресленнями якого глобальний чи локальний «евроремонт» нашого побуту і буття може бути здійсненним;

по-третє, аби врятувати співрозмовника від випадкової феноменології «євроявищ» та від інформаційно-ринкового хаосу об'єктів з додатком «євро»-, ми робимо водночас крок до «породжуючих моделей» цивілізації, яку ми долаємо.

## ПРИМІТКИ

<sup>1</sup> Поняття «міф» – згідно з традицією тлумачення грецького *mythos* від Арістотеля («Постика») до Поля Рікера (третомник «Час та Оповідь») – ми вживасмо не в полемічному (Платон) і не в оціночному (Просвітництво і Романтизм), а в дескриптивно-герменевтичному значенні, як еквівалент оповіді, що розгортає «нарративну ідентичність», див. визначення даного поняття у P. Ricoeur, *Temps et récit* (Paris, 1983) та в його ж *Soi-même comme un autre* (Paris, 1990).

<sup>2</sup> P. Hassner, «Ni sang ni sol? Crise de l'Europe et dialectique de la territorialité», in *L'International sans territoire* (Paris, 1996), p. 124.

<sup>3</sup> A. Winkler, «L'Empire revient», in *Commentaire*, No. 57, printemps 1992.

<sup>4</sup> P. Salin, «Quelle langue pour l'Europe?», in *Commentaire*, No. 64 / Hiver 1993-94; J.-M. Ferry, P. Thibaud, *Discussion sur L'Europe* (Paris, 1992).

<sup>5</sup> *Rencontres Internationales de Genève*, I – XXXVI.

<sup>6</sup> P. Manent, «La démocratie sans la nation?», in *Commentaire*, No. 75 / Automne 1996.

<sup>7</sup> K. Pomian, *L'Europe et ses Nations* (Paris, 1990).

<sup>8</sup> R. Brague, *Europe, la Die romaine* (Paris, 1992).

<sup>9</sup> Евристичність застосування лінгвістичних моделей для опису нашої ситуації показує М.В.Попович у праці «Украинская культура: истоки, свособразие и легенда» в «L'Ukraine ancienne et nouvelle», *Cahiers du Monde russe*, XXXVI (4), octobre-décembre 1995, pp. 395-406.

<sup>10</sup> G. Nivat, *Russie-Europe: La Fin du Schisme* (L'Age d'Homme, Lausanne, 1993), pp. 714-722.

<sup>11</sup> М.М. Бахтин, «Вопросы литературы и эстетики» (М., 1975), с. 178.

- <sup>12</sup> М.М. Бахтин, «Литературно-критические статьи» (М., 1986), с. 380.
- <sup>13</sup> G. S. Morson & C. Emerson, *Mikhail Bakhtin. Creation of Prosaics* (Stanford University Press, 1990). Про розграничення понять «мова» і «мовлення» див.: П. Рікер, Насильство і мовлення // Навколо політики, Дух і Літера, 1995, с. 137 – 148.
- <sup>14</sup> В. Марченко, «Листи до матері з неволі» (К., Фондація ім. О. Ольжича, 1994). Див. також статтю Зиновія Антонолюка «Феномен Глузмана та громадянське суспільство України» у цьому числі часопису.
- <sup>15</sup> В. Марченко, *Там само*, с. 451-465; про протистояння В. Марченка «беспределу» див.: К. Sigov, «Quand l'extrémisme devient la norme», in *Belvédère* (Paris, 1992), p. 87-89.
- <sup>16</sup> Див. D. Wolton, *La Dernière Utopie. Naissance de l'Europe démocratique* (Flammarion, 1993), p. 255-282. Досить переконливо розкриваючи важливість «Трьох уроків Східної Європи», Домінік Вольтон обходить мовчанням даний аспект.
- <sup>17</sup> О.А.Седакова, «До осмислення правозахисного руху», відповідь на анкету «Український оглядач», № 9 (К., 1993)
- <sup>18</sup> Див.: J. Tishner, «Le communisme et ses opposants en Pologne», in: Ch. Delsol, M. Maslovski (ed.), *Histoire des idées politiques de l'Europe central* (Paris, 1998).
- <sup>19</sup> R. Aron, *Plaidoyer pour L'Europe decadente* (Paris, 1977).
- <sup>20</sup> P. Pescatore, «Une révolution juridique. Le role de la Cour de Justice européenne», in *Commentaire*. No. 59, 1992.
- <sup>21</sup> Стосовно ролі мови в такого роду народженнях див.: M. de Certeau, D. Julia, J. Revel, *Une politique de la langue. La Révolution française et les patois*. (Paris, Gallimar, 1975).

Леонід ФІНБЕРГ

УКРАЇНСЬКО-ЄВРЕЙСЬКІ ВЗАЄМИНИ:  
ІСТОРИЧНА МІФОЛОГІЯ,  
ЯКА ПЕРЕМАГАЄ ІНТЕЛЕКТУАЛІВ

За рейтингом соціологів, серед проблем, що хвилюють громадян України, міжнародні проблеми займають 8 – 10-е місце після проблем життєвого рівня, безробіття, невиплати пенсій та зарплатні, занепокоєння, викликаного зростанням злочинності та інш. У свою чергу, українсько-єврейські взаємини так само не є першими в ієрархії міжнародних взаємин та національних проблем країни: існують проблеми кримських татар, власне українські етнічні проблеми та ряд інших. Проте, обтяжена історією, ця тема не сходить зі сторінок мас-медіа та постійно привертає увагу політичних діячів, істориків, публіцистів.

Відомий російський культуролог Гасан Гусейнов цю проблему сформулював так: «До важливого шару суспільного самоусвідомлення належить «образ (постать) іншого». У кризові моменти історії, коли власна культурна традиція в уявленні людей підірвана (як це має місце у сучасних пострадянських країнах), образи «чужих» («чужинних») культур – усвідомлено або ні – набувають особливого сенсу та ваги під час кризи і переосмислення своєї національно-культурної ідентичності»<sup>1</sup>. Саме ці причини зумовили сьогодні наш інтерес до зазначеної теми.

Українсько-єврейські взаємини як об'єкт досліджень включають:

- міжнародні взаємини, що склалися впродовж століть на території Русь-України;
- міждержавні взаємини України та Ізраїля;
- взаємини єврейських та українських спільнот у численних діаспорах – США, Канаді, Німеччині, Латинській Америці, Австралії, Польщі та ряді інших країн. Якщо взаємини діаспор і міждержавні контакти – це події лише новітньої історії, то досвід спільного проживання на території Русь-України складає близько 1000 років.

В силу різних об'єктивних та суб'єктивних обставин ці стосунки практично ніколи не ставали об'єктом професійного наукового вивчення. Один з небагатьох дослідників теми, український професор Я. Дашкевич так описує проблему: «Для української радянської історіографії проблеми взагалі не існувало... Тяжке, майже гнітюче враження справляє значна частина текстів української діаспорної науки в цій галузі». (Від себе додам, що мало не єдиним винятком є роботи українського історика з Канади Івана Лисяка-Рудницького). І далі: «Єврейська радянська історіографія у Східній Україні закінчила своє існування на початку 30-х років разом з ліквідацією (частково фізичною) Єврейської історико-археографічної комісії Академії наук УРСР. В західно-українських землях єврейська історична наука скінчилась у 1939 році. В сучасній ізраїльській та єврейській діаспорній історіографії домінує тематика, пов'язана із загибеллю, знищенням та переслідуваннями євреїв»<sup>2</sup>. За підрахунками історика, цей період складає 4 роки, а понад 350 років були періодом більш-менш нормальних стосунків.

Сьогодні немає жодної серйозної наукової праці з історії євреїв України, написаної після класичних книг початку століття – Дубнова та Гессена. З історією України трохи легше – перші політично незаангажовані наукові монографії почали виходити у дев'яності роки.

Однак необхідність осмислення українсько-єврейських стосунків не може бути відкладена на десятиріччя та століття. Історики та філософи, соціологи та публіцисти пропонують свої моделі осмислення взаємин. Однією з найпереконливіших є модель, запропонована відомим українським філософом і публіцистом Мирославом Мариновичем. «Єврейський та український народи мають різні моделі виживання, – писав він 1991 року. – Обидві моделі... неспівмірні: євреї виживають в розсіянні між чужими народами, українці – на своїй землі... Життя серед чужих та часто ворожих етнічних субстратів ставило перед євреями нелегкий імператив: безпомилково визначити найсильнішого. Помилка могла мати трагічні наслідки. Орієнтація на інтереси найсильнішої сторони гарантувала євреям виживання у рамках, які визначав для них найсильніший. Оскільки українці протягом своєї історії були радше слабшою стороною, то, зрозуміло, що в народному усвідомленні виробився стійкий стереотип ворожого ставлення євреїв до українських національних інтересів... Вимагати від

євреїв переходу на сторону слабких означає вимагати від них неможливого, тобто відмови від основної умови виживання». І далі: «Найкращий спосіб не ворогувати з євреями – це стати сильними. А в сильну Україну євреї впишуться гармонічно...»<sup>3</sup>. До міри реалістичності запропонованої моделі ми ще повернемося.

Наведемо ще низку характеристик, які відносять до українсько-єврейських взаємин. У шкільних підручниках з історії СРСР, на яких виховувались декілька поколінь радянських людей впродовж 50 років, практично не було відомостей про тисячолітню історію єврейських громад, ролі євреїв в історії Русі-України. Єдиним та останнім за радянських часів вузівським підручником, де в історії ще була присутня єврейська громада, був підручник, виданий у 1939 – 40 рр. Ці підручники не помічали навіть катастрофи європейського єврейства. Жодної згадки про єврейську історію, культуру не було ні в «Філософській енциклопедії», ні в енциклопедії «Мистецтво країн та народів світу», ні у тритомній історії Києва, ні в яких-небудь інших авторитетних виданнях радянського часу. Проте й українська історія водночас висвітлювалась не набагато краще. Канонізовані радянські підручники безбожно фальсифікували цю історію: йдеться про абсолютно антинаукову «теорію» походження росіян, українців та білорусів із «спільної колиски»; про тотальне замовчування голоду 1932 – 33 років; про фальсифікацію історії другої світової війни (ні про Українську повстанську армію, ні про мільйони полонених українців – жодного слова).

Цей перелік дуже легко продовжити. Його виразно ілюструє така історія: у 1926 р. процес звинувачення у сіонізмі групи єврейських діячів закінчився вироком «вислати до Палестини». Але 1946 року, коли не залишилося вже ні сіоністів, ні автономістів, ні єврейських учителів, ні, навіть, КДБістів, які їх винищували, до АН України надійшов запит з КДБ (нового складу): «Що таке сіонізм?»

З наведених даних добре видно: українсько-єврейські взаємини впродовж тривалого часу – життя кількох поколінь – були за рамками суспільних та гуманітарних наук, за рамками серйозного осмислення.

Чи не найкращі це умови для виникнення та розповсюдження міфів?

На українсько-єврейській конференції 1991 року в Києві відомий правозахисник, зараз голова Пен-клубу України Євген Сверстюк говорив: «Мабуть вперше в історії сини України та сини Ізраїлю зустрілися, щоб розчистити авгієві стайні. Їх не чистили століттями. Так накопичилися перекази про те, що було та чого не було, легенди про ворожнечу та нечувану жорстокість, про євреїв з ключами від церкви та про козака-вішателя. Замість підкови на дверях стайні висять стереотипи єврея-експлуататора та українця-погромника. Головне, що у стайні немає жодного з тисяч фактів нормального, людського співробітництва українців та євреїв...» І далі: «За радянських часів відбулася майже тотальна плебеїзація культури: хто зараз знає пригчі Соломона та заповіді Мойсея? Та всі добре знають анекдоти про Абрама й Мойшу...»<sup>4</sup>.

\* \* \*

Що ж саме потрібно чистити у цих стайнях, які стереотипи накопичені століттями? Чи можна змінити ці стереотипи? Розгляньмо це докладніше, зосереджуючись головним чином на міфології сприйняття єврейства й акцентуючи на негативному (позитивні міфи не загрожують суспільству).

Стереотипи сприйняття євреїв (радше не специфічно-українські, більшість із них – загальні стереотипи східно-європейського світу):

- \* зрада та розп'яття Ісуса Христа;
- \* ідея обраного народу – перша в історії людства ідея возвеличення одного народу над іншими;
- \* євреї як помічники усіх ворогів української нації (поляків, росіян і т.ін.);
- \* єврейське панування у світі (капітал, мас-медіа та ін.);
- \* економічна експлуатація євреями неєвреїв;
- \* провина євреїв за створення комуністичної ідеології та за численні жертви комуністичних режимів;
- \* Голокост – сіоністський виверт, сіоністський міф історії;
- \* провина євреїв за економічне пограбування країни в період капіталізації – в одному випадку, та за низькі темпи капіталізації (соціалізм) – в іншому;
- \* США – ізраїльська колонія, керована Всесвітнім єврейським конгресом.

Кожний із перерахованих стереотипів сприйняття євреїв подається десятками та сотнями публікацій радикальних (частіше правих, та й лівих теж) мас-медіа, тиражується у книгах (виданих, здебільше, в Росії, але поширюваних і в Україні)... Прочитую лише деякі, характерні: «За вільну Україну», № 49, 23.04.96, с.1, Павло Чемерис, «Добавити розстріл». Підбірка цитат оглядача-юдофоба газети «За вільну Україну» починається так: «Хаїм Срулевич Гольдман – він же Володимир Ілліч Ленін, зоологічно ненавидів «гоїв». Ставши абсолютним диктатором «країни дурнів», цей глибоко законспірований, кровожерний юдо-сіоніст взявся за масове винищення людей шляхом класового терору, громадянської війни, організації голодоморів...». «Найстрашнішим прикладом щодо цього, – писав у «Майн Кампф» Гітлер-Шікльгрубер про Ульянова-Леніна та його тіньовиків (більшовиків), аби втертися в довіру «маси» німців, – є Росія, де жиди у своїй фанатичній дикості винищили 30 мільйонів людей (це 1923 року), безжально вирізуючи одних та завдаючи нелюдських мук голоду іншим, – й усе це лише для того, щоб забезпечити диктатуру... невеликої зграї жидівських літераторів та біржевих бандитів».

«Ідеаліст», №1, 16.08.96, с. 3, Михайло Христовий, «Чому в Україні проходить прихований голодомор?».

Стаття пропонує ряд запитань, на які автор просить надіслати відповіді, обіцяючи їх опублікувати.

1. Чому в мусульманському та буддистському світах не допускають жидів до влади, а в християнському, куди не кинеш оком – всюди жид? ... 2. Чому в Україні прийняли за формою українську Конституцію, а за змістом та за духом – жидо-масонську, в якій немає жодного слова про те, що Україна є християнською державою? ... 11. Чому в Ізраїлі одна синагога, а в одній тільки Львівській області зареєстровано більш ніж 50 релігійних конфесій? ... 12. Чому в Ізраїлі нема українських банкірів, і в Україні їх теж немає? ... 14. Чому не довіряють українським жидам, а присилають їм рабина з-за кордону? ... 15. Чому одних жидів масово вивезли напередодні другої світової війни із Західної України до східних областей Росії, а інших залишили?» Цитування легко продовжувати.

\* \* \*

«Антиукраїнський» міф про народ-погромник ґрунтується на фактичній та фальсифікованій історії національно-визвольної боротьби: друга світова війна з її поліцаями, погроми громадянської війни, погроми Коліївщини та Хмельниччини. «Антиукраїнська» міфологія вписує в цей ряд і дореволюційні погроми, і сталінський погром 40 – 50-х років, і хрущовську відсоткову норму, і брежньовську антисемітську політику...

«Але за всіма сучасними міфами криється фундаментальна національна травма від різні часів Богдана Хмельницького», – писав Леонід Плющ. «Після неї виникла ересь східно-європейських євреїв – саббатіанство, що ледве не привела юдаїзм до розколу. Саме це зробило Хмельниччину знаком ... апокаліптичного зла... Хмельниччина увійшла в релігійну підсвідомість сучасного юдаїзму. Коліївщина наклалася на цю релігійну колективну травму й теж викликала релігійну відповідь у вигляді «хасидизму». Усі подальші події накладалися на цю глибинну травму»<sup>5</sup>. І христовбивця-єврей, і погромник-українець увійшли в світ, в релігійну свідомість, у фольклор, в побутову мову й метамови української та єврейської культур. Антиукраїнські тексти, що тиражують відповідні стереотипи, друкуються за межами України. Їхня кількість, міра впливу на єврейські громади інших країн можуть стати об'єктом вивчення учених Ізраїлю, США, Канади. Донині, наскільки нам відомо, цього не сталося.

\* \* \*

Спроби змінити стереотипи історичної недовіри євреїв та українців один до одного здійснювали та здійснюють інтелігенти обох народів.

Володимир (Зеєв) Жаботинський – один з небагатьох єврейських лідерів, який добре знав українські національні проблеми, опублікував низку блискучих статей про українських духовних лідерів, про нерівноправність та гноблення українства.

Симон Петлюра – український лідер часів Української Народної Республіки, ініціював публікацію ряду юдофільських

текстів, намагався своїми наказами в ролі командуючого армії зупинити єврейські погроми.

Митрополит Андрій Шептицький – видатний український духовний лідер першої половини ХХ століття, один з небагатьох високих церковних ієрархів, який звернувся із закликом рятувати євреїв під час другої світової війни. Він та його сподвижники переховували в монастирях Галичини сотні єврейських дітей. Це він врятував від смерті Головного львівського рабина Кахане.

Самуїл Міхоелс – геніальний єврейський актор, відомий громадський діяч. Саме він запросив до роботи у Державний єврейський театр відомого українського режисера Леся Курбаса, вигнаного з України.

Іван Дзюба та Віктор Некрасов – відомі літератори, які публічно виступили проти замовчування трагедії Бабиного Яру, проти антисемітизму радянського часу.

Видання Тарасом Возняком та його колегами спеціального випуску журналу «І» – єврейське число (№ 8, 1997) – по суті міні-енциклопедії єврейської історії та культури – подія з цього ж ряду.

Акції солідарності української та єврейської громадськості 1980 – 90-х років – так само були спробами розвіяти міф антисемітизму та українофобії. Йдеться і про гасло Руху проти розповсюджуваних КДБ чуток про можливі погроми, і конференцію українсько-єврейської солідарності 1991 року...

Яким є вплив цих людей, їхніх дій, спрямованих на подолання недовіри, недоброзичливості в масовій свідомості? Звернімося за відповіддю до науковців.

Неприйняття євреїв і єврейства, уgruntоване у негативних стереотипах і міфологемах, фіксують у своїх дослідженнях соціологи. Передусім посилаюся на своїх колег – провідних українських соціологів Н.Паніну та Є.Головаху.<sup>6</sup>

В таблиці 1 наведені дані, що відображають ставлення населення України до представників різних національностей. Перші сім колонок ліворуч показують відсотки опитаних, які погоджуються допускати представників даної національності на відповідну соціальну дистанцію; остання, восьма колонка подає середнє арифметичне по лінійці в цілому – індекс неприйняття (нетолерантності, нетерпимості) певної національності.

Таблиця 1

СТАВЛЕННЯ НАСЕЛЕННЯ УКРАЇНИ ДО РІЗНИХ  
НАЦІОНАЛЬНОСТЕЙ (дані 1992 р.)

	ЗГІДНИЙ ДОПУСТИТИ ПРЕДСТАВНИКІВ ДАНОЇ НАЦІОНАЛЬНОСТІ ЯК .... (% до всіх респондентів, N=1752)							
	членів родини	близьких друзів	сусідів	колеґ по роботі	мешканців України	відвідувачів України	взагалі не допускав би на Україну	Індекс неприйняття шкала: 1-7
Українців	79	9	3	1	7	2	0	1.55
Росіян	43	24	10	3	11	7	2	2.46
Білорусів	29	27	14	4	13	12	1	2.85
Українців діаспори	24	22	7	4	18	23	2	3.48
Поляків	15	22	14	4	12	28	5	3.77
Євреїв	10	14	15	11	23	18	10	4.18
Угорців	9	14	17	5	15	35	4	4.24
Амери- канців	11	13	9	15	10	38	4	4.31
Німців	8	13	9	16	12	37	5	4.43
Французів	9	13	8	13	11	41	4	4.45
Румун	8	12	13	6	14	38	8	4.56
Японців	4	11	9	19	9	43	4	4.66
Кримських Татар	3	6	9	5	31	29	17	5.09
Грузинів	3	8	9	5	16	34	26	5.26
В'єтнамців	2	7	6	9	10	52	14	5.29
Арабів	3	6	5	7	11	51	17	5.37
Негрів	2	6	5	6	11	50	20	5.49
Циган	3	4	7	3	22	26	35	5.55

Аналогічні дані останніх років дають змогу говорити про стабільність рівня нетолерантності щодо євреїв. Ще красномовніші – у контексті нашої теми – інші дані тих самих авторів: 7% респондентів – мешканців України погоджуються з тим, що існує «світова сіоністська змова, спрямована на панування євреїв над іншими народами (25% не згодні з такою думкою, 68% – важко відповісти), 10% вважають, що «на євреях лежить велика провина перед іншими народами» (47% не згодні з цим), 18% покладають на євреїв основну провину за лихо, яке принесли революція та масові репресії (47% не

згодні), 20% вважають, що в євреїв неприємна зовнішність, а понад третину (38%) думають, що для євреїв гроші і вигода важливіші за людські взаємини<sup>7</sup>. Достатньо промовистими є і дані спеціального опитування громадян та місцевих керівників про ставлення до національного відродження росіян, євреїв, кримських татар<sup>8</sup>.

Таблиця 2

СТАВЛЕННЯ РАЙОННИХ КЕРІВНИКІВ ДО РОЗВИТКУ В УКРАЇНІ НАЦІОНАЛЬНОГО САМОВРЯДУВАННЯ РОСІЯН, ЄВРЕЇВ, КРИМСЬКИХ ТАТАР (n=450), %

Чи повинні мати свої власні:	Росіяни		Євреї		Кримські татари	
	так	ні	так	ні	так	ні
Церкву, синагогу, мечеть	92.1	7.9	91.2	8.8	91.4	7.6
Школи	95.1	4.9	89.2	10.9	90.9	9.1
Пресу своєю мовою	94.6	5.4	89.8	10.2	91.4	8.6
Представників у виборчих органах влади	95.5	4.5	93.5	6.5	91.3	8.7
Мову, що визнавалася б офіційною	67.0	33.0	46.3	53.7	50.4	49.6
Заклади культури	84.7	15.3	81.8	18.2	81.8	18.2
Політичні партії	67.4	32.6	66.4	33.6	66.4	33.6

Таблиця 3

СТАВЛЕННЯ МЕШКАНЦІВ УКРАЇНИ ДО РОЗВИТКУ В УКРАЇНІ НАЦІОНАЛЬНОГО САМОВРЯДУВАННЯ ЄВРЕЇВ

Як Ви ставитесь до того, щоб в Україні	Позитивно	Негативно	Невизначено
Відкрилися школи з єврейською мовою	63.5	15.2	21.3
У Вашому місті відкрилась синагога	51,3	19,0	29.7
Діяли єврейські громадсько-політичні організації	34,1	29,1	36,8
Євреї, що виїхали з країни, створювали б спільні підприємства	50,8	16.0	33,2

Навряд чи наведені дані свідчать про толерантність українського суспільства щодо євреїв.

У цьому сенсі характерні події, які пов'язані з ім'ям колишнього в.о. прем'єр-міністра Юхима Звягільського (1995 – 1996 рр.) Його, як і інших українських громадських діячів

періоду української незалежності, звинуватили у корупції. Залишаючи для судових інстанцій право відповіді на запитання, наскільки обґрунтованими є звинувачення, звертаю увагу на вражаючу готовність суспільства сприйняти стереотип, що євреї ніколи не зможе бути патріотом України, бо «він прагне тільки до збагачення, нехтуючи інтересами українського народу». Саме таким був пафос більшості публікацій. І якщо у ліберальній пресі вони були з антисемітським присмаком, то в ультранационалістичних газетах розгорнулася широка антисемітська кампанія<sup>9</sup>.

Які висновки? «Полиш надію кожен, хто сюди приходить?»

Видається, що логіка суспільного життя, усі виміри громадського суспільства, доводять торжество історичних стереотипів та упереджень над зусиллями інтелектуалів, які прагнуть примирення та порозуміння. Чи це свідчить, що нічого зробити не можна? Зовсім ні. Щось зробити можна, і, навіть більше, – потрібно. Однак, щоб залишитися реалістом, слід знати місце міфу, що акумулював величезну історію, увійшов у стереотипи поведінки, в структуру мови, у догмати релігій та світобачення. Альтернатива тому – раціональні побудови інтелектуалів, які є набагато крихкішою структурою людської цивілізації.

Проте, вода камінь точить. Авторитетні свідчення соціологів про відчутне зростання українсько-польської толерантності залишають надію і на пом'якшення українсько-єврейських стереотипів.

## ПРИМІТКИ

<sup>1</sup> Г. Гусейнов (з листа до автора).

<sup>2</sup> Я. Дашкевич, «Проблематика вивчення єврейсько-українських відносин (XVI – початок ХХ ст.)», *Світ*, № 3-4, 1992, с.25.

<sup>3</sup> М. Маринович, «Євреї та українці: спроба толерантної проєкції взаємних інтересів», *Світ*, № 3-4, 1992, с. 21.

<sup>4</sup> С. Сверстюк, «В єгипетському полоні байдужості», *Світ*, № 3-4, 1992, с.15.

<sup>5</sup> Л. Плющ, «Роль шовіністичної мітології в міжнародних стосунках», *Світ*, № 3-4, 1992, с. 4.

<sup>6</sup> С. Головаха, Н. Паніна, «Национальная толерантность и проблемы развития национально-культурных автономий в Украине», в *Политическая культура населения Украины* (К., 1993), с 87-97.

<sup>7</sup> С. Головаха, Н. Паніна, *Там само*, с.93.

<sup>8</sup> С. Головаха, Н. Паніна, *Там само*, с. 95.

<sup>9</sup> В. Миндлин, «Дело Звягильского», *Езуец* № 3, К., 1997.

Євген ГОЛОВАХА, Наталя ПАНІНА

МІФОЛОГІЯ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНСЬКІЙ КУЛЬТУРІ:  
СОЦІОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ

Категорія «міф» займає винятково важливе місце в аналізі соціальної реальності, в якій ми живемо. Чимало із сучасних наукових та публіцистичних праць, які стосуються актуальних проблем суспільного життя, незалежно від їхнього конкретного змісту, мають загальну підназву: «Міфи і реальність». І якщо навіть не завжди ці роботи мають безпосереднє відношення до аналізу соціальної реальності, то ще меншою мірою вони стосуються до аналізу міфу як специфічного способу відображення цієї реальності. Це пов'язано, передусім, із розширеним тлумаченням міфу та експансією у вивчення сучасної соціальної дійсності культурологічних концепцій, поживним ґрунтом для яких є традиційні форми свідомості, казкові тексти, архетипні уявлення, які певною мірою зберігають свій вплив у сучасному суспільстві, проте ніяким чином не спроможні адекватно пояснити становлення й розвиток цього суспільства. Так само, як експансія семіотики у гуманітарні знання перетворює усе суще на знаки, експансія культурології у сферу суспільствознавства перетворює всю соціальну дійсність на вмістилище архаїчної міфології, відтвореної у сучасних формах.

Міфологію як спосіб соціальної організації традиційного суспільства із властивою для нього ритуально-обрядовою регламентацією способу життя учені-гуманітарії ХХ ст. визнали невід'ємною частиною соціальної регуляції свідомості та поведінки людей і в сучасному суспільстві. Завдяки «міфологізації» сучасної дійсності чимало дослідників, у котрих було досить нечітке уявлення про можливість та методи соціального пізнання як такого, відкрилася можливість осягати закономірності розвитку суспільства за посередництвом аналогій з архаїчними соціальними міфами.

Водночас серед спеціалістів-міфологів існує широкий діапазон міркувань щодо того, чи функціонує міф у культурі ХХ ст. й чи може він виконувати у сучасному суспільстві ті

самі функції, що і в архаїчному. Найбільш обережні дослідники надають перевагу використанню категорії «квазіміфологія», оскільки у сучасній культурі про міф можна говорити лише у «метафоричному», фрагментарному сенсі (Є.Мелетинський). Існує й інша точка зору: міф – важливий компонент сучасної культури і суспільного життя (Р.Барт). У цьому діапазоні знаходять місце й чимало проміжкових позицій, які пов'язані з визнанням нерозривності архаїчного і сучасного суспільства за допомогою відтворення міфологічних структур свідомості та діяльності людей. Класичний приклад такої позиції – дослідження взаємозв'язку міфу і архетипу, здійснюване К.Г.Юнгом. Саме психоаналіз породив велику спокусу пізнання сучасного суспільства, користуючись апеляціями до міфу. З одного лише міфу про Едіпа витягли багато екстравагантних відкриттів, що стосуються суспільного життя. Для засновника психоаналітичної школи цей міф став точкою відліку в констатації ворожнечі суспільства щодо первинних спонук індивіда. Е.Фромм вичленував зі стародавнього міфу пророчу ідею повернення до матріархату в суспільстві майбутнього, а Ж.Дельоз і Ф.Гваттарі, полемізуючи з психоаналітиками, створили концепцію шизоаналізу, щоб вигнати злий дух Едіпа із сучасного суспільства.

Слідами психоаналітиків охоче рушили численні соціальні аналітики, проголошуючи ті або інші форми та ідеології суспільного життя вираженням і безпосереднім виявленням «сучасної політичної міфології». Ясна річ, міркування одного з найсерйозніших представників «міфологічної школи» в політології Е.Кассірера про відродження міфології як доміанти політичної свідомості в нацистській Німеччині, заслуговує на увагу та пошану хоча б тому, що властиве міфологічній свідомості містифіковане сприйняття суспільного життя відбилося в нацистській ідеології. Тоталітарні режими загалом досить охоче експлуатують сюжети, пов'язані з міфічними подіями та персонажами. Однак це зовсім не означає, що ідеологічні містифікації ХХ ст. є відтворенням давньої міфології в сучасних умовах. Зрозуміло, що можна проводити аналогію між рядками «величаємо ми сокола, який літає вище всіх» й міфом про Дедала й Ікара, але мало ймовірно, що навіть найщиріші апологети сталінізму вірили у містичну здатність вождя світового пролетаріату перетворюватись на крилатого хижака й літати у недосяжній висоті.

І коли ліберально налаштовані українські культурологи нарікають з приводу нинішнього відродження міфу про козацтво та про роль Тараса Шевченка у міфологізації цього складного соціально-історичного феномена, їхня стурбованість навряд чи продиктована серйозними побоюваннями, що населення України повірить у містичну силу повернення суспільства до часів козацької вольниці. Адже за даними репрезентативного опитування дорослого населення України, що відбувся 1993 року, лише 7,6% респондентів вважали, що Україна повинна повернутися до традиційної української системи влади, яка існувала в козацькі часи.

Перетворюючи одного із нащадків «козацької слави», лідера гайдамацького повстання Гонту на «патріотично налаштованого Кроноса», що пожирає своїх дітей, на Агамемнона, який жертвує потомством заради успіху визвольного руху, Шевченко зовсім не переймався міфотворенням, а цілком раціональними засобами (у тому числі й художнім вимислом) змалював трагічну, у його розумінні, фігуру істинного патріота, не зважаючи на те, що реальний Гонта не лише не вбивав своїх дітей, але помилював і їхнього товариша-католика, який згодом описував криваві події в Умані. Бездоганні патріоти-козаки, як для Шевченка, так і для нинішніх ідеологів національно-державного «відродження» – це не міф, а створена за допомогою раціонального конструювання квазіміфологічна ідеологема, що необхідна, з твердим переконанням її творців, для підвищення ефективності патріотичного виховання. Іншою кон'юнктурно-ідеологічною спробою підняття патріотичного духу є пошук історичних свідочств спорідненості давніх аріїв і сучасних українців, яким займаються окремі ідеологи стародавнього походження української нації. У такому разі штучне «міфотворення» набуває відверто анекдотичного характеру. Однак існують і більш витончені спроби надати ідеології легендарної сили і казкової принадності, запозичуючи у міфу його здатність виступати «втіленим колективним бажанням».

Не можна не визнати, що такого типу ідеологеми, запозичуючи у міфу його емоційність, художню форму і героїчну непересічність персонажів, охоче репродукуються засобами масової інформації, підхоплюються політиками і за певних соціальних умов можуть ставати реальними орієнтирами масової свідомості. Ідеологи фашизму досить

успішно пропагували арійське походження німецької нації, однак достатньо було військових поразок «арійської армії», щоб практично не залишилось і сліду від квазіміфологічної ідеології непереможності новоявлених арійців та їхніх вождів. Це можна пояснити, врахувавши, що ідеологія торжествує лише за економічного і політичного успіху її носіїв, тоді як міф залишається із соціумом, який його породив, незалежно від успіхів чи невдач, аж до докорінного перетворення умов життя й переходу суспільства на новий ступінь «постміфологічного розвитку».

Тож яке реальне місце міфу в сучасному українському суспільстві, що переживає часи глибинної трансформації? Яке місце займають міфи у масовій свідомості та політичній практиці? Зрозуміло, у сфері остаточного традиційного укладу є певне визначене місце і для міфу в його канонічному сенсі. В сільській общині й донині живе віра в існування реальних міфічних персонажів – домовиків, чарівників, відьом тощо. Щодо українських політиків та більшості населення, то вони живуть не у світі міфів, а у соціальному просторі, наповненому політичними інсинуаціями та соціальними блуканнями. Емоційний характер, окремі фантастичні риси та алогізм багатьох із цих інсинуацій та блукань надає їм певної спорідненості з міфологією. Саме тому цілком правомірно говорити про сучасну квазіміфологію, окремі складові якої є, за нашим визначенням, «міфоїдами» – міфоподібними ідеологемами і хибними стереотипами масової свідомості. Термін «міфоїд», у цьому разі, набирає такого ж смислового навантаження щодо міфу, як і «антропоїд» стосовно представників людського роду чи «шизоїд» – щодо хворого на шизофренію.

Міфоїди політичної свідомості у пострадянському суспільстві виникли і досягли широкого розповсюдження в останні роки як антиподи «радянської квазіміфології». Цього, власне, і слід було чекати, беручи до уваги, що ірраціональні форми відображення соціальної дійсності, які вкорінилися й домінували у радянському суспільстві, не могли зникнути безслідно після того, як розвалилася ідеологія, що їх породила. Так, ідеологія померла, і водночас із цим міфологізовані соціально-політичні уявлення втратили ритуально-обрядове середовище, з якого вони живилися. Однак вичищення змістовної складової міфоподібної ідеологеми зовсім не свідчить про її структурне руйнування, оскільки в основу її

закладено певний соціальний стереотип. Такі стереотипи з великими труднощами піддаються принциповим змінам навіть під впливом глибоких соціальних реформацій.

Принципово не змінилася і загальнокультурна складова свідомості людей (у тому числі й політична культура). І якщо поширеність міфологізованого сприйняття соціальної дійсності визначається рівнем духовної культури суспільства, то пострадянська культура, що виникла як антипод «радянської», породила й відповідну квазіміфологію, у якій попередні «міфологеми» поступилися місцем міфоїдам-антиподам. Так ірраціональний комуністичний оптимізм змінився на не менш ірраціональний перебудовчий катастрофізм; логічно абсурдне уявлення про безпомилковість партії та її засновника – на не менш абсурдне уявлення про те, що саме такої партії і такого вождя не вистачає для успішного завершення реформ.

Радянський міфоїд про могутній і непереможний Союз у перші дні після розвалу СРСР змінився на ідею, яку майже одностайно прийняли населення і політична еліта України, що живуть вони у найбагатшій та найквітучішій частині пострадянського простору, згодуюючи своє добро ненажерливим сусідам. Слід відзначити, що у цьому випадку «міфоїдність» масової свідомості відіграла вельми важливу роль у становленні незалежності Української держави. Однак, як і всяка ідеологема, що не підкріплена реальним економічним успіхом, ідея «незалежного раю» втратила масову підтримку в перші роки незалежності. На місце помилкового соціального уявлення, що зникає, приходять нове, по суті протилежне: роки незалежного існування привели народ до злиднів. Пострадянський міфоїд про жахливу бідність переважної більшості населення вкорінився як у масовій свідомості, так і в свідомості еліти, незалежно від політичних поглядів. І комуністи, і націонал-демократи, і ліберали не можуть дійти згоди лише у визначенні винуватців такого становища, але міфологізований образ «масових злиднів» як такий, ніяких сумнівів у них не викликає.

Справді, як може не вірити політична еліта в реальність привида бідності, якщо майже три чверті населення України (76%) живе, за даними репрезентативного для дорослого населення країни опиту 1996 року, в умовах, коли грошей завжди не вистачає (у тому числі й на харчування). Зазначимо, що у квітні 1992 року грошей постійно не вистачало лише 40%, а у 1982 році було й зовсім добре, адже постійно не вистачало

грошей тільки у 8% населення. Свій теперішній рівень життя більшість мешканців України сприймають як надзвичайно низький. Так, за опитом 1996 року, вони оцінювали матеріальний рівень життя своєї родини за 11-бальною шкалою таким чином: на середній позиції – 10% родин, вище середньої – 3%, а решта 87% визначили своє місце на нижчих щаблях матеріального достатку (додамо, що майже половина респондентів виявилась буквально «на дні» – на трьох найнижчих позиціях).

Як бачимо, і соціологія може брати участь у міфологізації дійсності, якщо вона обмежується констатацією окремих фактів, вихоплених у процесі опитування суспільної думки. Однак «міфологія» сучасного суспільства відрізняється від архаїчної не лише тим, що сучасні «міфи» легко народжуються й помирають разом із ідеологіями, що їх породили, але й тим, що міфодні ідеологеми такого типу, як соціально помилкові уявлення та ідеологічні інсинуації, цілком підлягають об'єктивному соціологічному аналізу, що спроможний виявити їхню уразливість та неадекватність щодо соціальних реалій.

Виникнення міфоїду про масову бідність пов'язане з відродженням комуністичної ідеології після нетривалого періоду посткомуністичного розвитку України, який змінився сучасним етапом посткомуністичного регресу. Непослідовна та лицемірна політика реформування економіки призвела до того, що в суспільстві взяли гору настрої непевності у незворотності змін та страху перед майбутньою економічною катастрофою. На тлі такого емоційного стану минуле починає сприйматись як «золотий вік», а комуністичний патерналізм як панацея від економічних недуг. Однак реальне матеріальне становище більшості громадян України не тільки не погіршилось порівняно з часами розвинутого соціалізму, а за найважливішими показниками життєвого рівня суттєво покращилось: якщо у 1982 році тільки 40% населення мали комунальні зручності – основу цивілізованого побуту, то сьогодні – 70%; садові ділянки та дачі мали відповідно 8% і 42%. За цей період більш ніж утричі зросла частка людей, що мають автомобілі. Зросла кількість родин, що мають кольорові телевізори, холодильники, пральні та швейні машини, особисті бібліотеки. За цей час не зменшились і купівельні плани. Люди тепер планують купити впродовж року не менше того, що і в минулому, незважаючи на те, що «не вистачає грошей», та дорожнечу.

Але привид бідності все активніше підготовує неокомуністичну ідеологію. При цьому реальний рівень життя особливого значення не має. Парадокс: у Росії рівень життя значно вищий, ніж в Україні, а самооцінка матеріального становища не краща. Виходить, що свідомість визначає не об'єктивне становище, помилкові соціальні уявлення. Уявлення такого типу цілком можуть відіграти роль «троянського коня» у процесах посткомуністичних трансформацій. Однак навряд чи достатньою для розуміння їхньої природи і соціальної функції буде структурна та смислова аналогія з давньогрецьким міфом.

Культурологічний аналіз міфу цілком може відіграти певну роль і для розуміння сучасної соціальної дійсності, оскільки й сьогодні окремі складові архаїчної міфології знаходять місце в ідеологічних системах та їхнього відображення у масовій свідомості. Однак стратегічним напрямком досліджень у цій сфері має бути застосування сучасних методів соціологічного аналізу, й передусім методи емпіричного соціального дослідження, народжені ХХ століттям, як відповідь людської раціональності на виклик новій соціальній реальності, зрозуміти яку за допомогою інших засобів стає дедалі важче.

Микола РЯБЧУК

ІМПЕРСЬКИЙ ВИКЛИК, НАЦІОНАЛІСТИЧНА  
ВІДПОВІДЬ: ПРОТИСТОЯННЯ ДВОХ МІФОЛОГІЙ

Як правило, всі розмови про історичні міфи сьогоденної України зводяться до розмов про міфи націоналістичні. Націоналізм, поза сумнівом, є тою емоційною пружиною, яка приводить у дію складні механізми ідеологічної, себто певним чином артикульованої та концептуалізованої, а також позаідеологічної, тобто суто чуттєвої і спонтанної містифікації довколишнього світу. Як і будь-яке інше гостре почуття, на кшталт сильної любові, ненависті, заздрощів тощо, націоналізм може ставати справжнісінькою obsesією, своєрідним настирливим станом. На побутовому рівні ця одержимість виявляється у найрізноманітніших формах ксенофобії; тим часом як на ідеологічному – артикулюється у вигляді різних політичних, історичних, культурних та інших міфологем.

Проте Україна як одна з багатьох колоніальних (чи, коли хочете, постколоніальних) країн має у цьому сенсі свою специфіку. Український націоналізм історично формувався як свого роду «відповідь» – ідеологічна, політична, культурна і, власне, емоційна – на інший, могутніший, державно інституціоналізований націоналізм панівної нації<sup>1</sup>. Українська націоналістична міфологія, таким чином, немислима поза полемічними взаєминами (явними й прихованими) з міфологією імперською – спершу російською, згодом – російсько-советською<sup>2</sup>.

Попри суттєві відмінності між власне російським та російсько-советським імперіалізмом, їхньою спільною рисою, що має безпосереднє відношення до окресленої тут проблеми, є ідея «інтеграції» імперських народів, передусім слов'янських, у певну «наднаціональну» спільноту – православно-самодержавну в одному випадку, советсько-комуністичну в другому. Ні в Росії, ні в СРСР етнічне походження не було серйозною перешкодою для імперської кар'єри. Справді суттєвим було дещо інше: по-перше, абсолютна вірнопідданча лояльність щодо самодержавної (чи більшовицько-

кремлівської) династії; по-друге, приналежність до православ'я (чи до КПСС); і по-третє, російськомовність, тобто «добро-вільне» прийняття російської мови як «цивілізованішої», «прогресивнішої» та, імпліцитно, благонадійнішої (у советських термінах – «інтернаціональної», на противагу «національним», тобто «націоналістичним», неповноцінним у кращому разі, підозрілим у гіршому).

Українська націоналістична міфологія формувалася, таким чином, як відповідь на міфологію імперського домінування, міфологію культурної, мовної та всякої іншої зверхності Центру над периферією, метрополії над колонією. У цьому плані «Історія України-Руси» М. Грушевського була нічим іншим, як багатотомною полемічною реплікою на «Историю Государства Российского» Карамзіна, шевченківський міф «воскресаючої» України – відповіддю на гоголівський міф України погаслої, відмираючої, і навіть бурлескна «Енеїда» Котляревського, написана наприкінці XVIII ст. (тобто ще в «донаціоналістичну» добу), імпліцитно вже оспорювала абсолютний авторитет імперського Центру<sup>3</sup>.

Народ, саме існування якого в Російській імперії заперечувалось, а в Советському Союзі визнавалось «безперспективним», природним чином намагався довести цілком протилежне за допомогою так само фантастичних (хоч і з протилежним знаком) аргументів. Так, відповіддю на офіційне ототожнення Давньої Русі й новочасної Росії стало ототожнення Київської Русі з Україною; відповіддю на офіційне ігнорування українського етносу як досить пізнього й вельми сумнівного утворення стало поширення української етнічності не лише на стародавніх русичів, а й на скіфів, сарматів, кіммерійців і навіть загадкових трипільців, що жили на території сучасної України 30 тисяч років тому. Офіційно «неіснуюча» (або «безперспективна») українська мова так само закономірно була проголошена націоналістичною міфологією найбагатшою, «найспівучішою» і, звісно, архідревньою, – мовою, з якої виводяться ледь не всі інші індоєвропейські мови.

Фактично, ця міфологія була складовою, коли не головною частиною захисної ідеології українства перед могутнім тиском ідеології імперської, не менш міфологічної, проте значно менше вразливої з двох причин. По-перше, імперська міфологія була частиною офіційної, державної ідеології і, таким чином, опиралася на найрізноманітніші інституційні засоби – від усіх форм друку й освіти до державної бюрократії,

церкви, армії та поліції. А по-друге, навіть без таємної поліції, сам факт офіційності робив імперську міфологію незрівнянно «переконливішою» та привабливішою порівняно з напів-підпільною націоналістичною міфологією «сепаратистів».

Дещо складнішим є питання про причини живучості, а також про саму сутність націоналістичної міфології в наші дні, вже після розвалу советської імперії та формального здобуття Україною державної незалежності в 1991 році. Бінарна опозиція двох міфологій, імперської й націоналістичної, повинна була, здавалося б, ослабнути, коли не зникнути цілковито. Проте наш повсякденний емпіричний досвід підказує цілком інше: націоналістична міфологія, у щонайекстремніших і найкурйозніших формах, буйно цвіте в маргінальних українських виданнях, а у формах, сказати б, поміркованіших та наукоподібних проникає й до видань цілком респектабельних<sup>4</sup>.

Лише почасти це явище можна пояснити свого роду інерцією оборонної психології (*sieged consciousness*), історичним «вихлюпом» усього того, що накопичилося протягом десятиліть у «підпіллі», в національній свідомості й підсвідомості. Так само частковим і аж ніяк не вичерпним поясненням можна вважати факт «навернення в націоналізм» багатьох імперських ідеологів (професійних істориків, політологів, викладачів марксизму-ленінізму тощо), котрі, попри щирі чи вдавану «конвертацію», зберегли стійку схильність до міфологізування, до маніхейського мислення в бінарних, конфронтаційних категоріях.

Серйознішою причиною живучості української націоналістичної міфології є неостаточний, половинчатий характер розпаду імперії і, відповідно, неостаточний, непевний, сказати б, характер української національної емансипації<sup>5</sup>. З одного боку, Росія, попри втрату «дальнього» і, великою мірою, «ближнього зарубіжжя», зберігає імперські амбіції, котрі виявляються не лише у риторичі найрізноманітніших еліт, а й у цілком конкретній повсякденній політиці. А з іншого боку, Україна, попри формальне здобуття незалежності, залишається радше осколком імперії, ніж справді суверенною національною державою, здатною забезпечити реальну рівноправність (мовну, культурну, економічну) для своїх україномовних, переважно сільських жителів<sup>6</sup>.

Обидва ці чинники роблять становище українців (тут і далі мова йде передусім про українців україномовних, котрі, власне,

і є головними продуцентами та носіями націоналістичної міфології) вельми двозначним. З одного боку, незникла загроза імперського реваншизму з боку Росії гальванізує їхні історичні травми й загострює неврози, роблячи їх особливо чутливими до всіляких зовнішніх потрясінь і внутрішньої нестабільності (зокрема – до невирішеності національного, передусім мовно-культурного, питання). А з іншого боку, домінування у «незалежній» Україні російськомовної меншості (чи більшості – це важко визначити, та й не надто важливо) практично в усіх сферах життя, триваюча маргіналізація української культури і зневажливе, часто знущальне ставлення до української мови (і її носіїв) у великих російськомовних містах – викликають в українців не такі вже й міфологічні порівняння свого становища зі становищем аборигенів Америки та Південної Африки<sup>7</sup>.

У кожному разі, націоналістична міфологія в Україні отримує й далі підживлення з боку свого «бінарного опонента» – міфології російсько-імперської. Головним носієм цієї міфології нині, однак, є вже не імперський Центр (хоч його політичний, економічний і, власне, культурний та інформаційний вплив усе ще лишається значним), і навіть не російськомовні «комуністи України», з їхньою ностальгією за СРСР і КПСС. Імперсько-російська міфологія в колоніально-креольській, «малоросійській» модифікації стала суттєвою частиною ідеологічних установок та орієнтацій не лише російського, а й українського, головним чином, російськомовного, населення України.

На жаль, досі так званий комплекс малоросійства розглядався, як правило, в контексті пропаганди, а не науки, в контексті більш-менш проникливої, але незмінно викривальної антиколоніальної публіцистики<sup>8</sup>, а не, скажімо, антропології, соціальної психології чи психоаналізу. Тим часом перед нами типовий, описаний класиками культурної антропології, приклад засвоєння аборигенами колоніальної точки зору на себе як на недонарод із недомовою, недокультурою, недорелігією і т. д. і т. п. Це – прийняття фальшивого й самопринизливого self-image (уявлення про себе), нав'язаного колонізаторами, – в даному разі, уявлення про таку собі «співаючу і танцюючу Малоросію» (за Гоголем), котра коли й мала якась самобутнє минуле, то майбутнього вже аж ніяк мати не може.

Американська дослідниця Оксана Грабович, розвиваючи ідеї Франца Фанона, чудово описала цей процес засвоєння колонізованими негативного self-image, нав'язуваного колонізаторами, процес інтерналізації негативних проєкцій панівної культури. Оскільки колонізований народ, – пише вона, – «внаслідок своєї політичної, економічної й загальної залежності від колонізатора не має змоги проєктувати на нього свої власні негативні якості («колективну тінь», у термінах Юнга, тобто все те негативне і деструктивне, що існує у колективній психіці), то він змушений проєктувати їх на самого себе...» Приймаючи систему цінностей колонізаторів, колонізоване суспільство вступає в дедалі гостріший конфлікт із самим собою. Абориген починає ненавидіти себе і тим самим поглиблює власне приниження й поневолення. «Поневолена група стає врешті зневаженою меншістю на власній землі»<sup>9</sup>.

Як називають цю меншість у більшості наших міст, я гадаю, вам добре відомо: «быки, жлобы, когуты, рогули, колхозники» – перелік дерогативів можна продовжити. Все це, мені здається, похідне аж ніяк не від українського націоналістичного міфу, а чогось цілком іншого, йому протилежного.

Мільйони україномовних провінціалів – будівельників, двірників, сміттярів, міліціонерів та інших «лімітчиків», що втікають зі свого колгоспного «третього світу» в російськомовний «перший», перебувають, утім, у дещо кращому становищі, ніж аборигени Африки чи Америки, бо, на відміну від них, легко можуть змінити свою «шкіру». Адже їхньою «кольоровою шкірою», головною ознакою їхньої «другосортності» й «неповноцінності», є їхня «коров'яча», «колгоспна», «бандерівська» (в термінах російськомовного «першого» світу) мова. Тож вони позбуваються цього огидного рудименту – і кінця цьому «прогресивному» процесові поки що не видно.

Триваюча соціальна й культурна маргіналізація україномовного населення є потенційним джерелом вельми гострих суспільних конфліктів. Ситуацію погіршує також загальна двозначність становища двох основних конкуруючих етнокультурних груп, україно- та російськомовної (що складається приблизно порівну з власне росіян та зрусифікованих українців). Офіційно саме українці визнані «корінною», «титильною» нацією, а українська мова вважається «державною», тобто ніби єдиною чи принаймні «головною» офіційною (втім, у будь-якому регіоні, за законом,

можуть офіційно використовуватись мови інших меншин – «у місцях їхнього компактного проживання». Це означає, зокрема, що майже в усіх містах російська мова може бути *de jure* такою ж «офіційною», як і українська, і навіть іще «офіційнішою» – як воно є на практиці, себто *de facto*).

Українці, таким чином, аж ніяк не є панівною групою в Україні, а, тим більше, не є панівною українська мова. Розрив між формальним і реальним статусом українського (україномовного) населення та української мови є причиною багатьох непорозумінь та дедалі глибшої ідеологічної конфронтації. Українців цей формальний статус не влаштовує саме тому, що він – суто формальний, декларативний, має з реальністю дуже мало спільного і, головне, не передбачає практично жодних механізмів для своєї реалізації. Що ж до росіян, то цей самий формальний статус, хай навіть суто декларативний і далекий від реальності, криє в собі, однак, потенційну загрозу їхньому нинішньому привілейованому становищу – як рушниця на стіні, котра все-таки може колись вистрілити. Обидві сторони, таким чином, вкладають у ті самі поняття різний зміст і зовсім по-різному інтерпретують реальність.

Цим непорозумінням і, відповідно, міфотворчості сприяє також офіційна, успадкована від советських часів, статистика, котра визначає українців як більшість (74 відс.), а росіян як меншість (22 відс.). Цим формальним співвідношенням між етносами підміняється інше, суттєвіше і реально значущіше, співвідношення між мовноетнічними групами. Мовби за дужки виноситься доволі очевидний факт, що українська «більшість» щонайменше на третину складається з русифікованих українців, котрі за своїми культурними, коли не політичними орієнтаціями значно ближчі до російської «меншості», разом з якою, власне, й забезпечують соціально-економічне й мовно-культурне домінування російськомовного населення в більшості великих міст, тобто в усіх тих центрах, включно з Києвом, котрі мають вирішальне значення для політичного, економічного й культурного життя країни.

Непорозуміння поглиблюються також унаслідок поганого усвідомлення колоніальної та постколоніальної специфіки України, зокрема – механізмів соціально-культурного домінування однієї мовноетнічної групи над іншою та, власне, механізмів самовідтворення цього домінування в умовах національної, здавалося б, незалежності та формальної

рівноправності усіх груп. Поширена на Заході ідея (й практика) «позитивної дискримінації», тобто системи державних «підтримчих дій» (affirmative actions), спрямованих на усунення соціокультурних наслідків «дискримінації негативної», яка застосовувалася протягом багатьох років проти певних етнічних, расових, мовних та інших груп (наприклад, проти жінок), не знаходить ані найменшого розуміння навіть серед російськомовних лібералів, котрі вбачають у таких заходах лише загрозу «насильницької українізації», тобто загрозу своїй формальній рівноправності та реальному домінуванню.

Ідеологічна конфронтація природним чином сприяє мобілізації різноманітних міфів – для пропагандистських, як, зрештою, і для психотерапевтичних (сублімаційних, компенсаційних, анестезуючих і т.ін.) потреб. Українські націоналістичні міфи розглянуто вже доволі докладно; тож я зупинюсь головним чином на протилежних, «антиукраїнських», чи, краще сказати, постімперських міфах.

Передусім варто звернути увагу на живучість класичного імперського міфу про Київську Русь як таку собі прото-Росію, та про єдиний «(давньо)руський» народ, від якого несприятливі історичні обставини відкололи українську і білоруську гілки – котрі, однак, весь час прагли з'єднатися знову з «загальноруським» деревом і прагнуть цього сьогодні – всупереч своїм «націоналістичним», «антинародним» елітам. У незалежній Україні цей міф перестав бути офіційним і, значною мірою, втратив впливовість, хоч і не зник остаточно. У полегшеному, утилітарно-пропагандистському вигляді він побутує ще серед частини еліт – у розмаїтих квазі-політологічних концепціях на кшталт «православно-слов'янської спільноти», «євразійського простору», «інтеграції в СНД» тощо.

Цікавішою є трансформація цього міфу у специфічно «креольський» міф про Україну як «колиску двох братніх народів», російського й українського, котрі обидва є в Україні однаково «корінними» – з усіма правовими, мовно-культурними й іншими наслідками, які з цього випливають<sup>11</sup>. Як правило, цей міф поєднується з класичним «малоросійським» («гоголівським») міфом про Україну як про достатньо самобутню, «екзотичну» цивілізацію, котра, однак, пережила героїчний пік свого розквіту і тепер поволі згасає – подібно до цивілізації кельтської, провансальської чи, скажімо, ацтекської. Утилітарно-пропагандистським аспектом цього міфу

є твердження про історичну безперспективність українських мови й культури, їх іманентної неповноцінності порівняно з мовою та культурою російськими і, відповідно, про об'єктивну неминучість їхнього зникнення. За советських часів про «прогресивність» цього процесу говорилося урочисто, нині говориться радше нейтрально, ба співчутливо. Проте навіть російськомовні інтелектуали не помічають, здебільшого, курйозності висловлюваних у їхньому середовищі докорів українській культурі за відсутність у ній, скажімо, «свого Достоевського», чи загальну сумнівність глибокодумних сентенцій про те, що «справжньої» української мови ніде вже немає, тому що міста, мовляв, розмовляють по-російськи, села – на суржику, а Західна Україна – на якомусь химерному діалекті («суміш польсько-румунсько-австрійсько-мадярської»), – як без жодного гумору пояснювала одна київська дама).

І нарешті, четвертим, порівняно новим, тобто справді пост-імперським є міф про засилля західних українців («бандер» і «націоналістів») у керівництві сьогоднішньої України, про їхнє прагнення нав'язати всім нормальним, тобто зросійщеним українцям свою «западенську» мову, культуру, релігію і, взагалі, встановити своє «панування» (не дарма ж вони там, у Галичині, називають себе всі «панамі») над усією Україною<sup>12</sup>. Структурно цей міф надзвичайно подібний до «теорії всесвітньої жидо-масонської змови» – у тому її різновиді, зокрема, який побутує в нинішній Росії. І хоч реальна кількість галичан у верхніх ешелонах української влади така ж мізерна, як і кількість євреїв серед влади російської, а з президента Кравчука був, либонь, такий самий «бандера», як із Єльцина «жид», – для міфологічної свідомості раціональні аргументи немов не існують, тому що ґрунтується вона не на логіці, а на магії, на ритуальних заклинаннях і фантастичних образах, котрі реальніші від будь-якої реальності.

До певної міри цей міф є модифікацією старого імперського міфу про Україну як «галицьку» вигадку й, ширше, таку собі «польсько-німецько-австрійську інтригу», в рамках якої добропорядні галицькі русини (тобто ті самі міфічні русичі-руські-росіяни) були штучно перетворені в якихось «українців» з інструментальною метою дальшої експансії на схід, націоналістичного обдурювання лояльних малоросів та руйнування православно-загальноруської єдності. Та ще більшою мірою цей міф є нині відповіддю на інший націоналістичний міф, який справді утвердився в Західній

Україні, – міф про Галичину як про «український П'ємонт» і, відповідно, про особливу національно-просвітницьку та політично-мобілізаційну роль Західної України щодо Східної<sup>13</sup>.

На цьому останньому прикладі особливо наочно видно загальну тенденцію поступового перетворення агресивних імперських міфів у більш помірковані, «оборонні» постімперські міфи, що стають уже своєрідними «репліками» на націоналістичні «відповіді», котрі дедалі частіше тепер сприймаються як небезпечні «виклики».

Примирити ці міфології, попри їхню позірну «поміркованість» (чи, краще сказати, слабкість, зумовлену браком належної пропагандистської та поліцейської підтримки), неможливо. Міфології, як уже не раз зазначалося, ірраціональні, а їхні носії цілком нечутливі до аргументів розуму. «Подолати міфології неможливо, – казав д-р Горський, – але можна і треба захищати від них принаймні свою територію» – територію здорового глузду.

Зменшити їхню деструктивну силу й обмежити вплив можна двома способами. По-перше, розв'язавши політичними засобами ті суспільні суперечності, котрі сприяють міфотворчості й створюють сприятливу кон'юнктуру для використання міфів у ідеологічній боротьбі. Й, по-друге, деконструюючи самі міфи, показуючи, як вони зроблені, «очищаючи їх, – за висловом Жоржа Ніва, – від ірраціональності».

Неможливо подолати одну міфологію іншою – навіть за допомогою таємної поліції, жорстоких репресій і тотального контролю за інформацією. У поєдинку двох міфологій, колоніальної й антиколоніальної, потрібен, вочевидь, якийсь третій, принципово інакший, неконфронтаційний підхід – назвімо його постколоніальним. Лише так, мабуть, можна змінити усталену ієрархію міфологізованих понять та відносин, зруйнувати бінарну опозицію, один із членів якої панує (чи прагне до панування) над іншим.

У чудовій статті «Постколоніальні риси сучасної української культури» австралійський учений Марко Павлишин пропонує цікаву програму деміфологізації сучасного українського дискурсу. «Постколоніальний підхід до культурних явищ, – пише він, – передбачає вивищення як над колоніальною, так і над антиколоніальною точкою зору, завдяки глибшому, різнобічнішому поглядіві на проблему. Такий підхід ґрунтується на усвідомленні того факту, що

антиколоніальна ідеологія нерозривно пов'язана з колоніальною і фактично зберігає в собі її структурні особливості. Постколоніальний підхід визнає обмеженість обох термінів, «колоніалізм» та «антиколоніалізм», і намагається обернути їхню обмеженість собі на користь: у політиці – схилиючись до прагматизму, вільного від ідеології, у мистецтві – забавляючись колоніальними міфами, без бажання їх якось спростувувати чи підтверджувати<sup>14</sup>.

Здійснити таку постколоніальну програму, однак, непросто, оскільки в умовах суспільної конфронтації будь-яка «третя сторона», що намагається стати над поединком, опиняється найчастіше між двох вогнів. Доля українських, як і, зрештою, російських лібералів та, особливо, їхніх «постколоніальних» текстів, однаково неприйнятних і для колоніальних, і для антиколоніальних ідеологів, є водночас переконливим і сумним підтвердженням згаданих труднощів<sup>15</sup>. І все ж навряд чи існує якийсь інший спосіб деміфологізації суспільної свідомості, крім як через послідовну деконструкцію, демістифікацію й, відповідно, маргіналізацію конфронтаційних міфів у суспільному дискурсі.

## ПРИМІТКИ

<sup>1</sup> Див. про це: Я. Грицак, Нарис історії України. Формування модерної української нації XIX–XX століття. Київ: Генеза, 1996, зокрема – розділ під характерною назвою «Кирило-мефодіївці: українська відповідь на нову імперську ідеологію», с. 35–41. Також: R. Szporluk, «Des Marches de l'Empire a la construction d'une nation», *L'autre Europe. Cahier semestrel*, 1995, № 30–31, p. 134–150.

<sup>2</sup> Ендрю Вілсон звертає увагу на продовження цієї полеміки у нових, постімперських умовах, де головним опонентом української націоналістичної ідеології стає ідеологія «малоросійська» – як головний продукт і спадкоємець ідеології імперської: «Для [українських] націоналістів спростування малоросійської версії історії України є суттєвим чинником утвердження їхньої власної ідентичності, відмінної від російської й закоріненої в славному багатовіковому минулому... Безумовно, у певному сенсі і малоросійська, і російсько-націоналістична версії історії України є однаково міфічними» (A. Wilson, *Ukrainian Nationalism in the 1990s. A Minority Faith*, (Cambridge University Press, 1997), p. 157–8, 260.) Втім, ці зауваження залишаються маргінальними в його книзі, присвяченій головним чином міфотворчості українсько-націоналістичній (див. зокрема підрозділ «Nationalist historiography», с. 157–61).

<sup>3</sup> Див. відповідно: Ф.П.Шевченко, В.А.Смолий, «М.С.Грушевський: краткий очерк жизни и научной деятельности», в книзі М.С.Грушевський. Очерк истории украинского народа. – Київ: Либідь, 1991, с. 352–3, G. Grabowicz, *History and the Myth of the Cossack Ukraine in Polish and Russian Romanticism* (unpublished dissertation), (Cambridge, MA, 1975); Marko Pavlyshyn, «The Rhetoric and Politics of Kotliarevsky's Encida», in *Journal of Ukrainian Studies*, Vol. 10, No. 1, 1985.

<sup>4</sup> Докладніше про це див.: М. Рябчук, «Від «Малоросії» до «Індоевропи»: стереотип

народу» в українській суспільній свідомості та громадській думці». – Політологічні читання, 1994, № 2, с. 120-144; а також: М. Рябчук, «Українська ніч у Провансі, або Вигнання «україномовних» демонів». – Літературна Україна, 21 листопада 1996, с. 3; та А. Дубінья-і-Бузінья, «Як Христофор Колумісць відкрив Америку». – День, 28 січня 1997, с. 10.

<sup>5</sup> Докладніше про це: Т. Kuzio, *Ukraine: The Unfinished Revolution* (L., Institute for European Defence and Strategic Studies, 1992).

<sup>6</sup> Згідно з останнім радянським переписом 1989 року, в Україні живе 11 млн. росіян (22 відс. населення), і ще 4,6 млн. українців (9 відс. від усього населення) вважають своєю рідною мовою російську. Офіційно російськомовні громадяни становлять, таким чином, приблизно третину населення. Соціологи, однак, заперечують цю статистику, вважаючи питання про «рідну» мову науково некоректним, тому що респонденти сприймають його передусім як питання про «материнську» мову, мову свого дитинства, а не про реальну мову повсякденного спілкування. Сформулювавши запитання інакше, – «якою мовою ви волієте спілкуватись?» – соціологи отримують цілком іншу кількість російськомовних українців – близько 34 відс. від усього населення. Разом з етнічними росіянами вони складають таким чином понад половину населення України. Див. V. Khmelko, D. Arel, «The Russian Factor and Territorial Polarization in Ukraine», *The Harriman Review*, Vol. 9, Nos. 1-2 (Spring 1996), p. 86. Запропоноване соціологами формулювання теж, однак, не бездоганне з ряду причин, зокрема через широко розповсюджену в Україні двомовність, а також тому, що в ситуації специфічного мовного «апартеїду» далеко не всі респонденти готові виказати публічно, перед незнайомими інтерв'юєрами, свою «принизливу» україномовність – тобто мовно-культурну та соціальну другосортність. Їхнє ностальгічне ототожнення «рідної» мови з «материнською» може розцінюватись, таким чином, як несвідоме утвердження того, що мало б бути, але, на жаль, через незалежні від них соціальні обставини, не с. Статистично значуща відмінність між кількістю респондентів, що визнають українську мову «рідною», і тими, що називають її «мовою повсякденного спілкування», відбиває, вочевидь, крім усього іншого, ще й об'єктивну та/або суб'єктивну неможливість для багатьох українців (у Донську, Харкові, Одесі) повсякденно спілкуватися рідною мовою. Реальна кількість російськомовних громадян України коливається, таким чином, десь між половиною та третьою населення і може бути визначена дуже приблизно. Див. докладніше у моїй статті «Civil Society and National Identity in Ukraine», in Taras Kuzio (ed.), in *SoCet to Independent Ukraine: The Troubled Transformation*. Armonk, N.Y.: M.E.Sharpe, 1998 (forthcoming).

<sup>7</sup> Див., напр., дуже нервовий, майже істеричний за своєю інтонацією документ, підписаний багатьма українськими інтелектуалами під назвою «Маніфест української інтелігенції»: «Сьогодні поновився кількасотлітній стратегічний курс «Україна без українців», курс на знищення української нації... Складовою цього курсу є посилене пљундрування української культури... На п'ятому році незалежності гине українське книговидання – виходить лише три відсотки українських книжок... Закриваються українські дитячі садки, школи, документація в багатьох галузях... ведеться недержавною мовою. У багатьох областях блокується відкриття нових українських закладів культури, закриваються українські газети й журнали або примусово припиняється їх розповсюдження, витісняється українська культура з радіо й телебачення. Руйнається запис українська наука. Фактично знищується Національна Академія наук... На межі фізичного виживання перебувають науковці, вчителі, лікарі, культосвітні працівники... Українських патріотів витісняють з армії, звільняють з роботи. В кадровій політиці робиться все, аби досягти «критичної маси» україноненависників у державному апараті... Українських патріотів не допускають до сфери управління в усіх галузях суспільного життя... По суті, проти українців в Україні вже проводяться етнічні чистки». – Літературна Україна, 12 жовтня 1995, с. 1-2.

<sup>8</sup> Див. передусім: Є. Маланюк. «Малоросійство», Книга спостережень. – т. 2. Торонто: Гомін України, 1962. Також: М. Рябчук, «Украинская литература и малороссийский имидж», Дружба народов, 1988, № 5, с. 250-4; R. Solchanyk, «Little Russianism and the Ukrainian-Russian Relationship: An Interview with Mykola Ryabchuk», in R. Solchanyk (ed.) *Ukraine: From Chernobyl to Sovereignty. A Collection of Interviews*. (L., Macmillan, 1992), p. 19-30.

<sup>9</sup> O. Grabowicz, *The Legacy of Colonialism in Contemporary Ukraine*, доповідь на другому з'їзді Міжнародної асоціації українознавців, Львів: 1993. Український переклад: Оксана Грабович, «Колоніальна спадщина в сьогоденній Україні», Арка, 1994, № 1, с. 14-15.

<sup>10</sup> Значною мірою цей міф є міфом міжнародним, прийнятим не лише масовою свідомістю, а й більшістю вчених-істориків. «Попри центральну роль України, – нарікає з цього приводу англійський славіст Дейвід Сондерс, – стандартні праці з історії царської Росії та СРСР говорять про неї доволі мало... Більшість західних авторів сприймають Україну крізь призму російських поглядів на взаємини між цими двома національними групами. Як наслідок, їхньою вихідною точкою є радше концепція плавильного казана, ніж калейдоскопу... Залежні, як правило, від публікацій, санкціонованих російськими, західні дослідники Російської імперії та СРСР виявляються часто неспроможними відійти від русоцентричного погляду... Не маючи належної інформації про Україну, яка протягом декад і століть виглядала заснулою, вони з великими труднощами віднаходять рівновагу між українською та не-українською історичною перспективою» (D. Saunders, *What Makes a Nation a Nation? Ukrainians since 1660, Ethnic Groups*, 1993, vol. 10, p. 101-2). Одним із наслідків описаного русоцентризму є дивовижна живучість оксюморонного терміну «Kievan Russia», котрий інтенсивно репродукується й нині, у найновіших наукових виданнях, хоча глузду в ньому так само мало, як і в терміні «Ancient Romania», застосованому до Стародавнього Риму (Rome), чи в терміні «Old Britain» стосовно середньовічної Бретані (Brittany). Ревізія старих імперських міфів, яка почалася на Заході фактично лише після розпаду СРСР, майже не виходить поки що за межі академічної сфери. Див., напр.: E. Keenan, «On Certain Mythical Beliefs and Russian Behaviors», in S.F. Starr (ed.), *The Legacy of History in Russia and the New States of Eurasia*, (Armonk, NY: M.E. Sharpe, 1994); також: M. von Hagen, «Does Ukraine Have a History?» *Slate Review*, Vol. 54, No. 3 (Fall 1995); також: R. Szporluk, «Ukraine: From an Imperial Periphery to a Sovereign State», *Daedalus*, Vol. 126, No. 3 (Summer 1997).

<sup>11</sup> Найчіткіше ці погляди артикульовано в книзі одного з чільних ліберальних політиків України Володимира Гриньова «Нова Україна: якою я її бачу?» (Київ: Абрис, 1995). Див. також полеміку з цими поглядами у статті Т. Кузьо та Г. Гамалія «Політика як риторика» (Критика, № 1, 1997).

<sup>12</sup> Цей міф, як, утім, і всі попередні, найенергійніше розробляється «комуністами України» (саме так вони себе називають, принципово відкидаючи формулу «українські комуністи» як «націоналістичну»). Проте він не чужий і російськомовним лібералам – див., напр., згадану книгу В. Гриньова, а також: И. Шаповалов, «Национальное правительство и мировая рыночная цивилизация», *Современное общество*, № 1, 1993; або: В. Алексеев, «Особливий порядок для мови російської», *Голос України*, 20 лютого 1997, с. 6.

<sup>13</sup> Цікаву спробу деконструювати цей міф здійснив недавно Олег Хавич у статті «Кому потрібна Велика Україна?» (*День*, 24 липня 1997, с. 4).

<sup>14</sup> M. Pavlyshyn, «Post-Colonial Features in Contemporary Ukrainian Culture», *Australian Slavic and East European Studies*, Vol. 6, No. 2 (1992), p. 45.

<sup>15</sup> Пор., напр., націоналістичні нападки на культуролога Вадима Скуратівського в газеті «Вечірній Київ» і прямо протилежні за ідейною спрямованістю докори на його адресу на сторінках журналів «Зоил» (1997, №1), «Искусство кино» (1997, № 4), газети «Киевские ведомости». Таких самих протилежних оцінок зазнала собі у ворогуючих таборих і

ліберальна газета «День», котра, з погляду ультра-«патріотичної» «Літературної України», є шкідливим «шовіністичним, проросійським» виданням, а з погляду ультра-«незалежної» «Независимости» – не менш шкідливим виданням, яке «фліртує» з українськими націоналістами. Глухота колоніальної/антиколоніальної свідомості до постколоніальних текстів буває часами просто курйозною. Так, наприклад, стаття О. Дубини «Так хто ж відкрив Америку?», написана як дотепна пародія на патріотичну мегаломанію в царині світової історії та географії, була сприйнята всерйоз і видрукувана в журналі «Українська культура» (№ 1, 1997, с. 38-9) під рубрикою «Цікаво знати...» – редакція навіть не запідозрила, що її містифікують. Інша «пост-колоніальна» пародія, віршована «Ода гривні» О. Ірванця, була знову ж таки сприйнята всерйоз – цього разу московською «Літературной газетой» (26 березня 1997, с. 13), котра присвятила півшпальти розповіді Лади Федоровської про маразми, до яких доходять у своєму патріотичному запалі українські націоналісти. Однією з ілюстрацій до цих «маразмів» виявилась пародійна «Ода гривні», сприйнята московськими критиками як справжня (!) ода.

Олександр ГРИЦЕНКО

МІФОЛОГІЇ, ІДЕОЛОГІЇ, ГРОМАДЯНСЬКІ РЕЛІГІЇ:  
У ПОШУКАХ ВИХОДУ З КРИЗИ ТЕОРЕТИЧНОГО  
ПЕРЕВИРОБНИЦТВА\*

Складається враження, що будь-яке дослідження української національної думки рано чи пізно або обертається дослідженням національних міфів, або ж виявляється ще однією, більш чи менш оригінальною, версією останніх. На те наш національний дискурс має чимало причин і спонук, внаслідок дії яких українська інтелектуальна традиція зібрала щедрий врожай міфологічних текстів. Однак поза цією традицією та цілком реальним тиском міфолілюбивої патріотичної громадської думки в нашій культурі існує й глибоко закорінена «потреба в міфі», за виразом Лешека Колаковського. Ця потреба, як стверджував Колаковський у своїй «Присутності міфу», полягає у «прагненні оволодіти фізичним часом через підпорядкування його часові міфічному, тобто такому, який дозволяє бачити в плінності речей не просто мінливість, але й накопичення певної якості, дозволяє вірити, що цінності минулого не зникають у сучасному, що їх можна врятувати всупереч незворотному потоку реальності...

Віра в доцільність і лад, приховані в потоці реальності, дозволяють нам вважати, що... розпад і руйнування вражають лише поверхневий шар дійсності, не зачіпаючи іншого, глибшого й тривкішого. Це подолання тимчасовості досягається в міфах, саме вони уможливають віру в неперервне тривання буттєвих цінностей<sup>1</sup>!

Століття бездержавності, боротьби не лише за національне виживання, а, часом, і за саму доцільність цього виживання, за обґрунтування опору асиміляції, «мирному розчиненню» в національному тілі дужчих сусідів, зробили це «прагнення міфу» постійною невід'ємною частиною національної думки, а міфотворчість – мало не національним літературно-мистецьким жанром. Покоління за поколінням українські митці, літератори, історики, філософи наполегливо

\* Ця стаття є журнальним варіантом перших розділів книги "Наша думка, наша пісня: національні міфології та громадянська релігія в Україні".

стверджували й пропагували, плекали й захищали національні цінності та святині «всупереч незворотному потоку реальності»<sup>2</sup>, часом аби просто залишатися митцями чи літераторами саме українськими. Вони знаходили захист і надію в переконанні (вочевидь, явно міфічному), що всі нещастя та біди української культури, всі заборони та переслідування «вражають лише поверхневий шар» національного життя, тоді як їхні власні довгі й уперті, часом на позір безнадійні спроби зберегти й розвинути українську культуру й національну ідентичність врешті збудують майбутній універсум цінностей, в якому українські національні цінності посядуть достойну, себто центральну позицію.

Існує популярне переконання, що в історії людства превалює тенденція до занепаду міфів і так званого «міфічного мислення», до витіснення їх «науковим світоглядом», раціональним мисленням та «просвіщеним» суспільно-політичним лібералізмом<sup>3</sup>, і навіть якщо міфи час від часу спромагаються брати тимчасові реванші у формі тоталітаризму, релігійного фундаменталізму або ж етно-націоналізму, ці реванші завжди локальні й короточасні.

Однак українська історія дає численні приклади протилежного характеру: в ній міфічний дискурс опановував дедалі ширші терени, що попередньо належали або національно-індиферентному раціо, або цинічному прагматизмові, або ж конкуруючій радянській міфології. Донедавна сфери суспільного, політичного, культурного життя, де українській культурі дозволено було хоч якось існувати, залишалися дуже обмеженими. В територіально-адміністративній одиниці, що називалася «Українська РСР», економіка, політика, природничі та суспільні науки, більшість мас-медіа, ключові ділянки освіти належали до імперського, а не до українського дискурсу.

Це, певною мірою, пояснює рясноту міфічних сюжетів, концепцій, понять та героїв в українській культурі. Центральним елементом у тому, що залишалось цілком і безумовно українським в усьому способі життя «народу України», було письменство, загально визнане як основний міфотворчий медіум у більшості національних культур доелектронної доби. З іншого боку, всупереч очевидній урбанізованості, індустріалізованості суспільства повоєнної України, національна інтелігенція й далі воліла (чи змушена була) «жити міфічно» в сенсі, запропонованому Маршалом Маклюеном, себто – не спеціалізуючись, намагаючись охопити

своєю думкою й діяльністю всі аспекти й рівні національного життя. Навіть сьогодні, по кількох роках незалежної державності, залишаються певні атавізми цього «міфічного способу національного життя», коли, неначе в часи Шевченка – «нашого першого поета й нашого першого історика», мовляв Панько Куліш, – чи як у часи Визвольних змагань, коли провідний історик став президентом, а провідний романіст – прем'єром УНР, чимало літераторів та літературознавців займаються політикою, дипломатією, навіть вихованням війська, а деякі романісти й далі цілком серйозно пишуть історичні й політичні трактати.

Іншими словами, неможливо аналізувати сучасну українську культуру, українську думку, навіть українську політику без принаймні загального уявлення про українські культурні міфи.

## 1. Проблема надміру теорій

Немає фальшивих релігій, усі вони по-своєму справжні, бо відповідають, кожна на свій лад, даним умовам людського існування.

*Еміль Дюркгайм. Елементарні форми релігійного життя.*

Лише давши собі раду з міфічним мисленням, філософія змогла вперше чітко визначити власне обличчя й власне призначення.

*Ернст Кассірер. Міфічне мислення.*

Дослідження міфів зазвичай відносять до антропології або ж релігієзнавства. І справді – більшість провідних фахівців з міфології були або антропологами, як Б.Малиновський чи К.Леві-Строс, або істориками релігії, як М.Еліаде, або ж філософами, як Е.Кассірер. Від того часу як Фрезерова «Золота гілка» справила надзвичайний вплив на все західне письменство початку ХХ століття, ринув бурхливий потік «міфічної» белетристики<sup>4</sup> – від Дж.Джойса й Т.Манна до М.Булгакова, а згодом – і цілий «міфічний» напрямок у літературознавстві, представлений такими значними іменами, як Н.Фрай, В.Пропп, Р.Барт<sup>5</sup> і легіонами їхніх епігонів<sup>6</sup>.

З іншого боку, слово «міф» у нашому столітті стало частовживаним у політичних студіях та публіцистиці, однак

тут воно зазвичай означає спотворену інтерпретацію певних історичних подій чи постатей, або ж закорінений у масовій свідомості (і знов-таки неправдивий) стереотип. Іншими словами, в поточному вживанні «міф» є синонімом упередження або ж просто брехні.

Однак поза невизначеністю, створеною відмінностями слововживання «наукового» й «побутового», чимало плутанини наробили саме численні науковці, «теоретики міфу», що про них Іван Стренські сказав: «Їхні теорії та концепції міфу настільки різні, що дискусії між ними звичайно дають дуже мало користі, адже між ними, по суті, тільки й спільного, що слово «міф». Їхні майже несумісні приписи стосовно того, що має бути об'єктом теоретизування, сховані під спільною назвою нібито існуючого реального явища»<sup>7</sup>.

Іван Стренські заходить так далеко у своїй критиці теорій міфу Малиновського, Леві-Строса, Еліаде та Кассіра<sup>8</sup>, що підсумовує: «проблема часу виявилася настільки складною для цих теоретиків, що всі вони врешті-решт прийшли до радикального анти-історизму»; що в класичних текстах цих «великих теоретиків міфу» дослідник історії думки не знайде жодних одкровень<sup>9</sup>; зрештою, що загальна ситуація в теорії міфу «красномовно свідчить – нема такої «речі», як міф. (...) Міф – це явище, яке ми «вирізаємо» з реальності, а не окрема річ, яка існує сама по собі. Це – верблюд, побачений нами в хмарині»<sup>10</sup>.

Відмінності справді значні. Для Леві-Строса міф – це «значуща, сильно структурована оповідь», що сама її структура вже свідчить про певну приховану «глибинну суть», до того ж ця структура «дозволяє нам з'ясувати операційні механізми людської свідомості, які залишаються незмінними впродовж століть і є настільки повсюдними, ...що слід вважати їх фундаментальними й спробувати відшукати їх в інших людських суспільствах та в інших сферах розумової діяльності»<sup>11</sup>. Натомість текст, який має недосить «сильну структуру», є для Леві-Строса не міфом, а «казкою», «історією», «притчею» чи чимось іще, й через це, вочевидь, не може бути використаний для дослідження «механізмів людської свідомості»...

Для Малиновського міф – це оповідь, яка, попри її евентуальну алогічність, має цілком прагматичну функцію – вона «виражає, зміцнює й кодифікує вірування; вона охороняє й пускає в хід моральні приписи, вона є запорукою дієвості

ритуалів, а також формою зберігання в пам'яті спільноти певних життєвих правил»<sup>12</sup>.

Для Еліаде міф є передусім священною історією, яка оповідає про початки світу й суспільства; а функція міфології – в тому, що вона дає людям екзистенційну, буттєву орієнтацію, адже міф «не має іншої функції, аніж відкривати нам, як щось з'явилося на світ»<sup>13</sup>, і тому міф «дозволяє нам визначити свою онтологічну орієнтацію у Всесвіті»<sup>14</sup>.

Для Кассірера міф – це оповідь, створена «міфічним мисленням», основними рисами якого є ірраціональність та «емоційна єдність», «почуття цілісності життя», а оскільки в ірраціональності, на переконання Кассірера, нема нічого хорошого, то й «світ людської культури... не підніметься доти, доки не буде переможено й розвіяно темряву міфів»<sup>15</sup>.

Натомість для Ролана Барта, французького семіолога й мовознавця, «міф – це форма мовлення», яку відрізняє, по суті, лише наявність «семіологічної системи другого порядку: те, що є «знаком» (тобто асоціативна цілість ідеї та її образу) на нижньому рівні, в системі першого порядку, стає просто «означальним» у системі другого порядку»<sup>16</sup>, позаяк з ним зв'язується нова ідея, звана «міфічною концепцією». Втім, і для Барта міфи мали бути розвінчані й подолані, адже вони «спотворюють» реальність, бо роблять панівну ідеологію «природною на позір»<sup>17</sup>.

Однак чи всі ці численні розбіжності та неузгодженості в поняттях про міфи дають серйозні підстави вважати, що «не існує такої речі, як міф»? Чи не є вони наслідком розпливчастої, складної й мінливої природи явища? І чи увесь цей теоретичний різнобій не нагадує східної притчі про трьох сліпців, що зустріли слона й намагалися з'ясувати, як він виглядає? Адже услід за Іваном Стренскі, з суджень трьох сліпців ми мали б зробити висновок, що не існує такої «речі», як слон, а є лише випадково застосований спільний термін для трьох різних звірів.

До речі, ця східна притча для Ролана Барта була б міфом так само, як і перша-ліпша задачка з підручника арифметики – адже її ідея – не в тому, аби порахувати, скільки яблук мав хлопчик, а в тому, щоб навчити слухняних дітей складати й віднімати. Отже, арифметичні задачки також є «семіологічними системами другого порядку», сиріч міфами.

Чи ж насправді вони – міфи? І чим є міфи «насправді»? Аби уникнути тієї типової для «теоретиків міфу» помилки, що її

Іван Стренскі назвав «prescriptivist fallacy» (що можна перекласти як «гріх приписовості») і яка полягає в тому, що кожен з цих теоретиків приписує міфіві певний набір ознак і вважає міфом лише те, що строго відповідає цим, ним самим встановленим ознакам; варто почати з обережного припущення, що, хоч би чим не були міфи, їх границі в реальності розпливчасті, тому коли спробувати встановити для них чіткі межі й критерії, які лише в своїй сукупності визначають явище, отже, будь-який реально існуючий міф не конче цілковито відповідатиме геть усім цим критеріям, а лише, скажімо, переважній більшості з них, та й то в загальних рисах.

Що ж собою являють ці критерії? Знову-таки, почнімо від найпростішого, найбезсумнівнішого припущення, що міфом є парадигматична<sup>18</sup> оповідь, в якій ідеться про поняття, речі, ідеї та постаті, які вважаються особливо значущими, ба навіть священними в певній культурі. Інакше кажучи, рівно важливими для приналежності певного тексту до міфів видаються такі його характеристики: 1) тісна пов'язаність із поняттям сакральності; 2) наративний, себто розповідний характер; 3) суспільний характер, себто широке побутування даного тексту в культурі певної спільноти; 4) його парадигматичний характер у сенсі М.Еліаде, тобто використання суспільно-культурних «рецептів», моделей поведінки, цінностей, пропонованих даною оповіддю, як зразкових для членів даної спільноти.

Що ж стосується функцій міфу, варто визнати, що міфи служать більшою чи меншою мірою, в залежності від конкретних історичних та культурних умов, практично всім функціям, що на них вказують «великі теоретики міфу»: вони пояснюють навколишній світ (якщо вже й не чому заходить сонце, то чому, наприклад, ми живемо бідно, а американці – заможні); вони обґрунтовують, роз'яснюють і підтримують моральні принципи, «добрі звичаї» та суспільні інституції, що на них тримається дане суспільство; вони забезпечують членам цього суспільства (чи принаймні дуже багатьом з них) екзистенційну, онтологічну орієнтацію в житті; нарешті, вони слугують каркасом (чи, якщо це комусь більше подобається, фундаментом) для колективних ідентичностей, особливо релігійних, національних чи політичних. Важливо усвідомлювати, однак, що в сучасних суспільствах міфи вже не мають, як колись, монополії на виконання жодної із названих

функцій – адже існують науки, закони, уряди та, зрештою, культури «як цілості способу життя», за Р.Вільямсом.

Коли ж повернутися до основних теорій міфу, то варто, замість топтання по їхніх, нині переважно мертвих авторах, як, наприклад, Іван Стренські, раціональним видається просто вказати на ті аспекти їхніх теорій, які не надто відповідають об'єктові нашого розгляду, а саме – суспільно-політичним, зокрема – національним міфам та міфологіям у сучасних, а не так званих «традиційних», або ж «диких» (термін не мій і не Жириновського, а К.Леві-Строса), суспільствах.

Наприклад, в концепціях Мірча Еліаде – це їхній відвертий анти-історизм, «позачасовість», адже це не дозволяє пояснити, яким чином еліти спромагаються витворювати й нав'язувати суспільствам нові міфології, які доволі успішно виконують не надто онтологічні, а скоріше політичні функції; і яким чином, з іншого боку, так багато міфів втрачають свій вплив і поволі зникають з даної культури.

Щодо структурної теорії Леві-Строса, важко поділяти його переконаність, буцімто міфічні «глибинні структури» (які він та його численні послідовники розуміють лише як досить примітивні «бінарні опозиції») насправді є основою й «справжнім сенсом» будь-якого міфу. Навіть якщо ми припустимо, що саме ці «глибинні структури» справді «відповідають операційним механізмам людської свідомості», про що твердив сам Леві-Строс і що на разі не знайшло підтвердження в психології, все одно структуралістська концепція міфу фактично стверджує, що, скажімо, цеглини, колоди чи залізобетонні плити є «справжнім, глибинним сенсом» будь-якого будинку, оскільки він з цих найпростіших структурних елементів зроблений.

Ніколи не користувалася особливим впливом Кассієрова «емоціоналістична» концепція міфу. Його нібито фундаментальна монографія *The Myth of the State*, попри багатообіцяючу назву, мало допомагає у з'ясуванні явища національно-державницької чи політичної міфології – зокрема, тому, що пропонує досить вузьке (й відверто неприхильне) розуміння міфу як «об'єктивізації почуттів та суспільного досвіду людини»<sup>19</sup>.

Стренські вважає, що Кассієрове розуміння міфу зазнало явного впливу Сорелевого погляду на «міф як ірраціональну рушійну силу в людських стосунках»<sup>20</sup>, зокрема у відносинах політичних, особливо в кризові періоди.

Справді, Кассірерів аналіз нацистського «міфотворення» в передвоєнній Німеччині, в умовах глибокої суспільної, культурної, ідеологічної кризи – дуже переконливий, однак він нездатний пояснити, чому такими живучими є практично всі національні міфології – байдуже, є кризи чи нема. Не може його концепція пояснити, чому, за словами австралійського культуролога Брюса Кепферера, «культ нації став домінуючою релігією сучасних національних держав»<sup>21</sup>.

Як уже було зауважено, Бартова концепція міфу як «знакової системи другого порядку» фактично кладе міфи до однієї шухлядки з притчами, рекламними кліпами та задачками із шкільних підручників. Справді, нескладно знайти й у рекламних кліпах, шкільних задачках та випусках теленовин явний вплив панівної політичної міфології, як це переконливо показали Дж. Фіск та Дж. Хартлі у розвідці *Reading Television*<sup>22</sup>, однак навіть такий, загалом прихильний до Барта, вчений, як тартуський семіолог Юрій Лотман (котрий визначає міф як «тексто-формуючий механізм, що йому притаманний циклічний час» і що породжує «законодавчі та нормативні тексти – як священні, так і наукові»<sup>23</sup>), вважає за потрібне провести чітке розмежування між цими функціонально дуже різними типами текстів – для нього міфічний текст – «культурний факт», який «завжди має конкретне матеріальне втілення, який є подією, котрій надається особливий сенс, тоді як притча є сенсом, котрому надано форми події»<sup>24</sup>.

Таким чином, коли ми перестаємо розглядати згадані теорії чи концепції міфу як обов'язкові «приписи» й натомість поглянемо на них як на студії окремих аспектів міфу як реального культурного явища чи, скажімо, студії деяких окремих видів міфів, усі вони виявляються доволі корисними – адже дають чимало слухних спостережень та інструментів аналізу.

Візьмімо для прикладу вже згадуване бартівське визначення міфу як «семіологічної (знакової) системи другого порядку» й спробуймо за її допомогою побудувати скільки-небудь строге визначення міфології – зокрема національної. Для Р. Барта, нагадаю, «в міфі містяться дві семіологічні системи, одна з яких є ніби другим ешелonom першої: лінгвістична система, себто мова (чи способи репрезентації, сформовані нею), яку я називатиму мовою-об'єктом; ...та власне міф, який я називатиму мета-мовою, позаяк він є мовою другого порядку, за допомогою якої можна говорити про першу, власне-мову»<sup>25</sup>. Мова-

об'єкт для Барта – це множина або ж система соссюрівських «знаків», що з них кожен є парою означального й означуваного:

$$s = (\text{означальне, означуване});$$

натомість міф є знаком другого порядку, де знак власне-мови 's' стає лише означальним, або ж «міфічною формою» ( $s = f$ ); натомість певна «міфічна концепція» (позначмо її 'c') стає означуваним:

$$m = (f, c) = \{(\text{означальне, означуване}), \text{концепція}\}.$$

Отже, вся множина реальних та потенційних міфів певної культури може бути представлена як декартів добуток двох множин – множини F потенціальних «міфічних форм», іншими словами – текстів даної культури, та множини C «міфічних концепцій», якими можуть слугувати ідеї, вірування, цінності тощо даної культури – зокрема культури національної:

$$M = \{ F, C \}$$

Але чи всі елементи цієї множини, всі ймовірні поєднання культурних форм та «міфічних» (тобто завжди якоюсь мірою сакральних) концепцій справді є міфами? Потенційно – чому б і ні, однак реально – лише порівняно незначна їх частка. Нортроп Фрай зауважував, що практично для будь-якого літературного твору справедливо, що «він завжди каже не зовсім те, що 'має на увазі'...»<sup>26</sup>. Чи ж означає це, що будь-який текст красного письменства є міфом? Можливо, Ролан Барт відповів би, що саме так і є, до того ж Едвард Саїд досить переконливо вказав саме на це у своїх добре відомих книгах «Орієнталізм» та «Культура й імперіалізм». Однак і Барта й Саїда мало цікавив інший аспект міфів, який є надто важливим для нас, а саме – їхнє побутування (а не лише творення) в культурній спільноті – адже національні міфи, скажімо, не існують поза певною нацією, хоч би як добре вони відповідали всім формальним ознакам міфу (хоч за Бартом, хоч за Леві-Стросом, хоч за всіма відомими нам теоріями).

Спостереження за тим, як народжуються, живуть і помирають національні міфи, неминуче приводить до висновку,

що сам по собі механічний набір міфів ще не утворює міфології. Крім того, варто мати на увазі, що форми, яких набирають сучасні міфи, особливо національні чи політичні, далеко не такі однотипні, як у «первісних» міфів традиційних спільнот, що їх деякі антропологи й досі вважають ексклюзивними носіями якогось особливого «міфологічного мислення». Формальні втілення сучасних міфів охоплюють якнайширший спектр – від підручників з історії чи філософії до теологічних трактатів, від політичних маніфестів до запальних патріотичних поем та багатотомних романів-епопей. Тож аби відповісти на запитання, як і які тексти, події, постаті та сакральні концепції певної національної культури утворюють фрагменти національної міфології, слід звернутися до аналізу того терену, що його Дж.Фіск та Дж.Хартлі називають «зоною інтерсуб'єктивності» цієї культури, тобто «сферою суб'єктивних сприйнять, які тим не менше поділяються всіма членами певної спільноти і її культури»<sup>27</sup>. Або, за формулюванням Юрія Лотмана, «кожна така оповідь сприймається як щось дуже особисте будь-яким із членів певної аудиторії. Міф завжди розповідає щось про мене самого»<sup>28</sup>.

А якщо цього не відбувається, якщо певний потенційно-міфічний текст, герой, візуальний образ тощо не викликає серед культурної спільноти, на яку він зорієнтований, більш-менш однотайного, «інтерсуб'єктивного» відгуку, то оповідь не стає міфом, хоч би які «глибинні структури» чи естетичні вартості в ній містилися. Іншими словами, множина міфів певної культури  $M^*$  може бути описана як перетин (логічний добуток) двох множин – множини «потенційних» міфів  $M$  та множини суспільно-культурних відгуків, які мають «інтерсуб'єктивний» характер  $I$ :

$$M^* = M \cup I = \{F, C\} \cup I.$$

Практичні ж прояви та культурні наслідки потрапляння певного міфічного тексту, образу чи постаті (як історичної, так і вигаданої) до «зони інтерсуб'єктивності» можуть бути розмаїтими, тривіальними та глибинними, від нетривалої, хоч голосної популярності – до тривалого, хоч глибинного й зовні малопомітного впливу на самосвідомість, стереотипи, вірування та цінності нації.

Однак і це не все, бо простий набір окремих міфів ще не є міфологією. Як зауважили Фіск та Хартлі, «міфи, що діють як організуючі структури в цій зоні інтерсуб'єктивності, не можуть

самі бути розрізненими й неорганізованими, адже тоді б вони не відповідали своїй основній функції – формуванню значень і понять, – отже, вони самі утворюють складну сполуку, що її можна назвати міфологією, або ж ідеологією. Ця сполука є, по суті, семіологічною системою третього порядку, яка виражає загальні принципи, що за ними певна культура організує себе та інтерпретує дійсність, з якою вона має справу»<sup>29</sup>.

Ця концепція міфології як цілісної системи, що в ній кожен міф посідає належне йому місце, співзвучна Лотмановій концепції «топологічного простору» культури, в якому ідеологія-міфологія є «законодавчим центром, що генетично походить від первісного міфологічного ядра і відтворює світ як щось цілковито впорядковане, з єдиним сюжетом і з вищим сенсом. І хоча цей законодавчий центр представляють текст або група текстів, вони мають цілком особливе місце в загальній системі культури саме як унормовуючий механізм, який стосовно всіх інших текстів даної культури посідає мета-рівень»<sup>30</sup>.

Лотманова концепція «законодавчого центру культури», як нескладно помітити, нагадує визначення функцій міфології за Е.Дюркгаймом та Б.Малиновським. Однак порівняно новим і важливим її елементом є ідея «топологічного простору міфів», себто уявного простору, в якому кожному міфові відведено власне місце, а значить, і власну роль, і певну систему взаємин з іншими, «сусідніми» міфами цього-таки простору. Іншими словами, будь-який міф  $m^*$  не лише має форму  $f$  (яка є текстом даної культури) та сакральну концепцію  $c$ ; він не лише повинен викликати аналогічну «інтерсуб'єктивну» культурну реакцію у всіх членів певної спільноти, а й посідає власну топологічну позицію  $t$  в системі цієї культури:

$$m^* = \{I U (f,c), t\}.$$

На цьому місці читач, знайомий з соціологічною класикою, може зауважити, що таким чином визначений міф є «релігійним феноменом», як його визначав Еміль Дюркгайм. У своїй ранній праці «Щодо визначення релігійного феномена» Дюркгайм стверджував, що «явища, які слід вважати релігійними, полягають в обов'язкових (для членів певної спільноти) віруваннях, тісно пов'язаних із чітко окресленими практиками (тобто обрядами, звичаями, ритуалами), які відносяться до певних об'єктів згаданих вірувань. Що ж до релігії, то вона є більш чи менш організованим і систе-

матизованим цілим, утвореним з феноменів вищеописаного типу»<sup>31</sup>. Для Дюркгайма такі релігійні феномени, як догми, міфи, ритуали, є «колективними репрезентаціями» переважно сакральних об'єктів, зокрема ж «термін міф зарезервовано для більш високоорганізованих форм і більш-менш систематизованих релігійних репрезентацій». На відміну від «екзистенційного» розуміння явища *sacrum*, притаманного Еліаде, у Дюркгайма воно більш соціологічне: «Священними (*sacred*) об'єктами є ті, що їх репрезентації суспільство сформувало колективно: їх множина охоплює всю сукупність колективних психологічних станів, суспільних традицій та почуттів, які стосуються об'єктів загального інтересу; і всі такі елементи об'єднуються в певний лад згідно з відповідними законами суспільної ментальності. Профанні об'єкти натомість є такими, що уявлення про них кожен з нас буде на підставі своїх власних даних і власного досвіду»<sup>32</sup>.

Щодо цієї концепції, в якій відсутній елемент особливого емоційного переживання, виникають принаймні два застереження: по-перше, таке визначення *sacrum* цілком стирає різницю між ним та стереотипом масової свідомості; по-друге, практично кожен з нас може пригадати речі, імена, події, які він (вона) особисто вважає священними для себе і які, за Дюркгаймом, священними не є саме через свій суто індивідуальний характер. Тому більш глибокою видається відома концепція *sacrum* як основи релігії загалом і міфу як релігійного явища зокрема, що належить Мірчі Еліаде. Він вказував на глибинний зв'язок між поняттями *sacrum* та сили й влади (*power*), стверджуючи, що *sacrum* є еквівалентним до *power*, і врешті – до дійсної реальності. «Священне» є насичене буттям. Священна сила, священна влада означають дійсну реальність і водночас – тривкість, сталість. Протилежність між священним та профанним часто виражається як протилежність між дійсним та уявним, псевдо-реальним»<sup>33</sup>. У пізній праці «Елементарні форми релігійного життя» Дюркгайм запропонував більш розвинену концепцію релігії, яка, на наш погляд, є цілком відповідною і для таких явищ, як політична ідеологія чи національна міфологія: «Релігія є цілісною системою вірувань та практик, що стосуються священних речей, понять та об'єктів, іншими словами, речей, поставлених на цілком окреме, охоронюване місце; ці вірування й практики об'єднують тих, хто в них вірить, в одну цілісну моральну спільноту...»<sup>34</sup>.

## 2. Міф та нація

Неможливо уявити, щоб нація існувала без міфології.

*Шеллінг*

Неважко побачити, що дюркгаймівська концепція релігії є цілком застосовною до того явища, що в середині ХХ століття отримало назву «громадянської релігії», хоча сформувалося кількома століттями раніше. Власне, його зауважив і сам Дюркгайм, вважаючи його своєрідним «пограниччям» між «конвенційною» релігією та громадянським суспільством: «Це факт, що існують вірування, які є проміжними між наукою та звичайною релігійною вірою; це всілякого роду вірування, що стосуються світських об'єктів, як-от національний прапор, рідний край, певна політична організація, якийсь герой, якась видатна історична подія тощо. (...) Може здаватися, що їх слід виключити з нашого розгляду. Однак фактично їх дуже важко відрізнити від власне релігійних вірувань. Батьківщина-мати, Французька революція, Жанна д'Арк тощо є священними для всіх нас, і ми не дозволимо нікому на них зазіхати...»<sup>35</sup>

Походження цього явища простежене принаймні до часів появи «світових релігій» – християнства та ісламу. Як зауважив М.Еліаде, в цих релігіях, мабуть, вперше звичайна, світська історія («чітко вказаний історичний час, коли Понтій Пілат був губернатором Іудеї»<sup>36</sup>) трансформується в міфологію (а не навпаки), освячується божистою присутністю: «так історія знову стає священною – такою ж, якою вона колись була зачата, тільки в міфологічній перспективі, у примітивних, архаїчних суспільствах»<sup>37</sup>.

Першу спробу систематично проаналізувати «громадянські релігії» сучасних західних національних держав зробив Карлтон Гейес у книзі «Націоналізм як релігія»<sup>38</sup>. Гейес простежив це явище, що його він, однак, ототожнював з націоналізмом як таким, починаючи з «релігійних заворушень XVI століття в Західній Європі», які стали «клімактичним фактором у розвитку сучасного націоналізму». Найважливішими елементами розвитку західноєвропейських націоналізмів Гейес вважав «націоналізацію церкви» (створення англіканської церкви в Британії, «національних» протестантських церков у багатьох державах Континентальної Європи) та «санктифікацію світської держави, особливо держави національної»<sup>39</sup>, найяскравішим прикладом чого

Гейес вважав революційну Францію. Гейес згадує також відомого нам з фільму «Склянка води» лорда Болінброка, який пропонував, аби «видатних патріотів зробили святими Державної Церкви» та французького революційного поета Марі-Жозефа Шен'є, який «запропонував Конвентові, аби націоналізм було формально зроблено державною релігією, ...єдиною загальною релігією, в якій не буде ані сект, ані містики, а єдиною догмою її стане рівність, що її жерцями стануть наші правники, і велика людська сім'я куритиме фіміам лише перед олтарем la Patrie – спільної матері й божества»<sup>40</sup>.

Подальший розвиток відбувався вже під впливом Гердерових концепцій етнонаціоналізму<sup>41</sup>, і він не обмежувався Європою. Найважливішим культурним наслідком Гердерового впливу видається те, що Гейес назвав «санктифікацією (етно)-національної культури». Як констатує Брюс Кепферер у своїй книзі про сучасні австралійську та шрі-ланкійську національні міфології, «Культуру націоналізм розглядає у специфічний спосіб. Вона стає особливим об'єктом, конкретною річчю, ...а, перетворюючись на релігійний об'єкт, національна культура стає центром поклоніння. Вона набирає характеру релігійного фетиша, ідола, предмета, який посідає магичні якості, здатність відтворювати й трансформувати реальність...»<sup>42</sup>.

Самий термін «громадянська релігія» (civil religion) запровадив до наукового обігу американський соціолог Роберт Белла, хоча й не дав його чіткого визначення. Для Белли, «будь-яке цілісне й життєздатне суспільство спирається на прийнятий загалом набір моральних понять про добро і зло, правду і неправду, якими керуються у сфері індивідуальної та суспільної діяльності. ...Ці спільні моральні поняття повинні, в свою чергу, ґрунтуватися на спільному комплексі релігійних понять, які утворюють картину світу, в рамках якої ці моральні поняття зберігають свій сенс. Такі моральні й релігійні розуміння створюють, по-перше, культурне обґрунтування правомірності існування саме такого суспільства (позаяк воно бачиться як таке, що принаймні в основному слідує згаданим моральним принципам); по-друге, критерії для критичної оцінки суспільства, яке надто відхиляється від своїх ідеалів»<sup>43</sup>.

Леві-Строс зауважував принагідно, що «ніщо так не нагадує – принаймні зовні – міфів тих суспільств, що їх ми звикли називати «екзотичними» чи «дописемними», аніж політична ідеологія наших власних суспільств. Тому будь-яка спроба поширити застосування структурного методу мала б

починатися скоріше з політичної думки, аніж з власне релігійної традиції»<sup>44</sup>. Справді, практично будь-яка політична ідеологія (й національна ідеологія зокрема) має тенденцію до утворення власного сасгит, кола священних понять та об'єктів (що зазвичай охоплює канонізовану й сакралізовану національну історію та культуру), а крім того – до пояснення світу через набір єдино правильних відповідей на низку важливих запитань, як-от: «коли і як ми стали нацією», «в чому наше національне покликання» (чи, за словами Юрія Липи, «призначення України») тощо. Інакше кажучи, будь-яка національна ідеологія має тенденцію до сформування власної космогонії, етіології та есхатології. І подібно до «первісних» міфологій, національні ідеології відповідають на всі важливі запитання, використовуючи значущі (себто парадигматичні) оповіді про певних – знов-таки дуже значущих, себто в певному сенсі священних – осіб та події з національної історії, попередньо відповідно препарованих національною інтелектуальною та мистецькою традицією.

Брюс Кепферер зауважив щодо основних тенденцій сучасності: «Те, що багато дослідників вважають секуляризацією сучасного світу, може мати й інше пояснення – відбувається скоріше трансформація релігійного через сакралізацію політичного»<sup>45</sup>. Степан Мештровіч у своїй книзі про громадянські релігії сучасних Хорватії та Сербії стверджує, що хоча «за гладенькими модерністичними проектами розвитку людства, релігія мала б давно зникнути з нашої культури, замінена світською, позитивістичною картиною світу, що її ми бачимо в працях Сен-Сімона, Конта, Маркса та багатьох сучасних соціальних теоретиків, включно з Ф.Фукуямою, ...однак реальність явно цьому суперечить. Феномен громадянської релігії нині виглядає актуальнішим, ніж будь-коли. Громадянська релігія – це не традиційна релігія і не звичайний патріотизм, а своєрідний сплав релігії з націоналізмом»<sup>46</sup>.

Своєрідним продовженням «емоціоналістичного міфознавства» в стилі Е.Кассірера можна вважати дослідження Душана Кецмановича «Масова психологія етнонаціоналізму»<sup>47</sup>, яке також ґрунтується на постюгославському матеріалі. Чи не найцікавішою частиною книги Кецмановича є аналіз «націоналістичних почуттів» шляхом вичленовування основних «тем етнонаціональної ідеології», як їх називає автор, а саме – тем «кривди, завданої

нації», «загрози нації», «всесвітньої змови проти нас», «етнічної переваги над сусідами» (моральної, культурної тощо), «справедливої помсти за кривди», нарешті, «необхідності жертв задля національної справи».

Національні міфології мають тенденцію репрезентувати погляди всієї національної спільноти й тому поділяються всією чи більшістю спільноти. Тому будь-яка національна ідеологія, як вказували К.Гейес та Б.Кепферер, ґрунтується передусім на канонізованій і сакралізованій національній культурі в її часопросторовій цільності (часто уявній), включно з її системою цінностей та вірувань, з її «традиційними» міфами та героями. Це, звичайно, не означає, що національна ідеологія безкритично все приймає. Навпаки – попри весь піетет до успадкованих цінностей, традицій та героїчних постатей, нові міфічні концепції часто цілком суперечать традиційним уявленням та цінностям, хоча практично ніколи відкрито з ними не конфронтують. Втім, за Леві-Стросом, міф, що його експліцитне значення змінено на протилежне, структурно залишається тим самим міфом.

Процес творення нових, «громадянських» міфів також має свою специфіку. Передусім, вони здебільшого мають авторів – наприклад, першим політичним міфотворцем у європейській традиції можна вважати Платона, який пропонував у своїй «Республіці», що слід роз'яснювати простим громадянам останньої, буцімто боги створили людей з різних матеріалів – кращих із золота, трохи гірших – із срібла, а сіру масу – з бронзи, тому суспільна нерівність є природною й освяченою богами. Але часи міняються, й сучасні соціальні міфотворці намагаються виглядати науковцями. Наприклад, марксівська «наукова картина світу» намагалася геть усе представити як наслідок дії «об'єктивних законів розвитку природи й суспільства». На перший погляд такі «закони» важко назвати міфами – навіть те, що вони часто є фікцією, ще не достатня підстава. Втім, Юрій Лотман знаходив глибоку подібність між цими «двома видами законодавчих текстів – сакральними та науковими», що належать до «центрального тексто-породжуючого механізму культури», адже вони «розповідають нам про події, які існують ніби поза часом, які постійно повторюються, і саме регулярність повторень робить їх не простими збігами, а законами, іманентними для цього світу»<sup>48</sup>.

Тим не менше радянські ідеологи, не покладаючись на переконливість сухих ніби наукових аргументів та силу їхнього

впливу на маси, частенько вдавалися до милиць простеньких «парадигматичних» історійок, на кшталт казочки про те, як дідусь Ленін тягав важку колоду на кремлівському суботнику, аби переконати населення, що «ми прийдемо до перемоги комуністичної праці!»).

## ПРИМІТКИ

<sup>1</sup> L.Kolakowski. *The Presence of Myth*. – The Univ. of Chicago Press, 1989, p.4 -5.

<sup>2</sup> Там само, с. 5.

<sup>3</sup> Відома книжка Ф.Фукуями *The End of History And The Last Man* є, мабуть, одним з останніх яскравих зразків цієї «Великої Західної Інтелектуальної Традиції» – останніх, зокрема, тому, що надто багато сучасних мислителів (напр., Юрген Габермас у есе *Modernity – an incomplete project* (1985) визначають головну течію сучасного суспільного й інтелектуального розвитку людства як, словами Габермаса, «вибух анти-Просвітництва, тобто ірраціонального відкидання ще незавершеного «модерного проєкта».

<sup>4</sup> Згодом Юрій Лотман відгукнеться про ці шедеври як про «ті романоподібні псевдо-міфи, що найпершими спадають на думку, коли ми думаємо про «міфологію» (Yu.Lotman, *Universe of the Mind*, London, 1990, p.153).

<sup>5</sup> Тут «найпершими спадають на думку» такі книги, як «Анатомія критики» Норттропа Фрая, «Морфологія народної казки» Володимира Проппа чи «Міфології» Ролана Барта.

<sup>6</sup> Як на добрий зразок узагальнюючого аналізу цієї течії в західному письменстві ХХ ст. можна вказати на монографію Майкла Белла *Modernity, Literature And Myth* (Cambridge Univ. Press, 1997).

<sup>7</sup> Ivan Strenski, *Four Theories of Myth in the 20th Century: Cassirer, Eliade, Levi-Strauss and Malinowski*. – University of Iowa Press, 1987, p.3.

<sup>8</sup> Стренскі вважає, що всі проаналізовані ним теоретики міфу «впадають в те, що я б визначив як «тріх прескриптивізму»: вони вважають, що міф – це єдине, конкретне явище, і що вони його вичерпно визначили. І кожен з них виражає явне незадоволення, коли йому вказують, що замість запропонувати прямий опис поняття, він відокремив, ізолював певну групу оповідей, назвав їх «міфами» й, тим самим, ПРИПИСАВ певне застосування цього терміна».

<sup>9</sup> Там само, р. 196.

<sup>10</sup> Там само, р.1.

<sup>11</sup> Levi - Strauss C. *The Naked Man*, New York, Harper & Row, 1981, p. 627.

<sup>12</sup> Malinowsky B. *Magic, Science And Religion*, New York, Doubleday, 1954, p. 101.

<sup>13</sup> Eliade M. *No Souvenirs*, New York, Harper & Row, 1977, p. 16.

<sup>14</sup> Eliade M., *Images And Symbols*, London, Harvill, 1964, p. 34.

<sup>15</sup> Cassirer E., *The Myth of The State*, Yale Univ. Press, 1946, p.298.

<sup>16</sup> Barthes R., *Myth Today*, in: A Barthes Reader, New York, 1982, p. 93.

<sup>17</sup> Кпер Сейпер у книзі «Штучні міфології» (Craig J.Saper, *Artificial Mythologies*; University of Minnesota Press, 1997), значною мірою базованій на методах та результатах Р.Барта, твердить, що «більшість літературних критиків, кінознавців та культурологів нині

визнають Барта як автора методів «деміфологізації культури», однак застерігає проти «суміші лівого популізму та популярної сатири, яку ми знаходимо в його працях з міфології» (Saper, p. 3-4).

<sup>14</sup> М.Еліаде вживає термін «парадигма» не так, як це роблять культурологи «лінгвістичного походження», а в майже-буквальному значенні прикладу для наслідування або ж для витлумачення сенсу інших аналогічних подій.

<sup>15</sup> Cassirer E., *The Myth of The State*, Yale Univ. Press, 1946, p.45, 47.

<sup>20</sup> Ivan Strenski, *Four Theories of Myth in the 20th Century: Cassirer, Eliade, Levi-Strauss and Malinowski*. – University of Iowa Press, 1987, p.17.

<sup>21</sup> Kapferer B., *Legends of People, Myths of State*. Smithsonian Inst. Press, 1988, p. 136.

<sup>22</sup> Нині вже класичним зразком такого аналізу є праця Дж. Фіск і Дж. Хартлі «Прочитання телебачення» (J.Fiske, J.Hartley, *Reading TeleVision* (London, Methuen, 1978).

<sup>23</sup> Тут і далі Ю.Лотман цитується не з недоступного авторові на момент писання цієї праці рос. оригіналу, а за книгою: Yuri Lotman, *Universe of The Mind*, London, Tauris, 1990, p. 152-153.

<sup>24</sup> Lotman Yu., *Universe of The Mind*, p. 219.

<sup>25</sup> Barthes R., *Myth Today*, in: *A Barthes Reader*, New York, 1982, p. 100.

<sup>26</sup> Frye N., *Anatomy of Criticism*, Princeton University Press, 1957, p. 81.

<sup>27</sup> Ось як визначають цю «міжсуб'єктивність» (intersubjectivity) Фіск та Хартлі: «хоча ці реакції [індивідуумів на новостворений чи новоповідомлений міфічний текст] відбуваються у сфері індивідуального, самі вони парадоксальним чином не є індивідуальними за своєю природою. Оскільки вони викликаються знаками, які набирають свого сенсу лише завдяки певній угоді між усіма членами даної культури, то їй належать до тієї важкоокресленої сфери, що ми її назвемо «міжсуб'єктивністю». Це – та область, де «суб'єктивні» відгуки поділяються, принаймні значною мірою, всіма членами певної культури.» (J.Fiske & J.Hartley, *Reading TeleVision*, p. 45-46).

<sup>28</sup> Yuri Lotman, *Universe of The Mind*, London, Tauris, 1990, p. 153.

<sup>29</sup> J.Fiske, J.Hartley, *Reading TeleVision*; London, Methuen, 1978, p. 46

<sup>30</sup> Yuri Lotman, *Universe of The Mind*, London, Tauris, 1990, p. 162.

<sup>31</sup> E. Durkheim, *On Religion*, London, Routledge, 1975, p. 93.

<sup>32</sup> Там само, p. 99.

<sup>33</sup> Eliade M. *The Sacred And The Profane*, Harper & Row, 1961, p. 12-13.

<sup>34</sup> E. Durkheim, *On Religion*, London, Routledge, 1975, p. 123.

<sup>35</sup> Там само, p. 91.

<sup>36</sup> Eliade M. *The Sacred And The Profane*, Harper & Row, 1961, p. 111.

<sup>37</sup> Там само, p. 112.

<sup>38</sup> Hayes, Carlton, *Nationalism: A Religion*. Macmillan, New York, 1960.

<sup>39</sup> Там само, p. 44-45.

<sup>40</sup> Там само, p. 56.

<sup>41</sup> Непоганою підсумковою працею є відома книга Романа Шпорлюка: R.Szporluk, *Communism And Nationalism. K.Marx vs. F.List*. Oxford Univ. Press, 1988; хоча найвідомішим і, певно, найпереконливішим аналізом націоналізму як культурного явища (а не політичної ідеології *sensu stricto*) є, ясна річ, книга Бенедикта Андерсона «Уявлені спільноти».

<sup>42</sup> Kapferer B. *Legends of People, Myths of State*. Smithsonian Inst. Press, 1988, p. 1-2.

<sup>43</sup> Bellah R. *The Broken Covenant. American Civil Religion in Time of Trial*. New York, The

Seabury Press, 1975, p. ix.

<sup>44</sup> C. Levi-Strauss. «A confrontation over myths», *New Left Review*, 1970, # 62, p. 68.

<sup>45</sup> Kapferer B. *Legends of People, Myths of State*. Smithsonian Inst. Press, 1988, p. 136.

<sup>46</sup> Mestrovic S. *The Road From Paradise. Prospects for democracy in Eastern Europe*. The Univ. Press of Kentucky, 1993, p. 126.

<sup>47</sup> Kecmanovic D. *The Mass Psychology of Ethnonationalism*. Plenum Press, NY, 1996.

<sup>48</sup> Yuri Lotman, *Universe of The Mind*, London, Tauris, 1990, p. 152.

Андре РЕСЛЕР

## ШВЕЙЦАРІЯ ТА ЇЇ МІФИ

«...Історія Швейцарії, ускладнена занадто розпливчастими й занадто розмаїтими традиціями, віддає право завершити розповідь поезії, бо лише вона здатна увічнити величні первісні сцени народження вільних народів».

*Альфонс де Ламартін. Вільгельм Телль*

Криза швейцарської ідентичності, свідками якої ми є сьогодні, постала задовго до справи, порушеної проти Конфедерації урядом Сполучених Штатів та англо-саксонськими засобами масової інформації стосовно її ролі під час другої світової війни<sup>1</sup>. Перші симптоми «гельветського нездужання» виявляються від середини 1950-х років у творах Макса Фріша та Фрідріха Дюрренматта й з того часу постійно зростають, при цьому почуття нечистої совісті – разом невиразне й войовниче – переважає над легендарною (чистою) совістю Швейцарії, яка перетворилася на один з найголовніших її складників.

Один із наслідків кризи, про яку йдеться – те, що великі міфи – фундатори Швейцарії (і які вперше були визнані міфічними конструкціями як такі) були значною мірою піддані сумніву. Передивляючись їх один за одним, критична інтелігенція поступово всюди відмовила їм у актуальності, зробивши висновок про те, що через більш-менш короткий проміжок часу вони зникнуть. Аби заповнити провалля, яке утворилося між реальністю Швейцарії та її міфічними уявленнями, вона накреслила контури Швейцарії альтернативної, «іншої», європейської та більш солідарної з Третім світом.

Куди прямує Швейцарія? І яким є майбутнє її міфології? Чи й надалі вона залишатиметься об'єктом нападок? Бо ж ніщо не виключає можливості їхнього посилення після більш-менш тривалого періоду послаблення. Перед тим як відповісти на ці запитання, розглянемо, якими видавалися швейцарські міфи напередодні потрясінь 1980-го та 1990-го років. Чи належали вони до родини національних міфів? Адже незважаючи на

існування держави та швейцарського народу мешканці Конфедерації ніколи не складали «нації» у справжньому значенні цього слова. Націоналізм як рух ідей та колективна свідомість – невідомі на швейцарській території, так само як відсутнє на швейцарській сцені будь-яке явище, що потрапляло б до категорії національної культури<sup>2</sup>. Вступом слугуватиме стисле визначення національних міфів.

### Національні міфи

Як будь-які міфи, національні міфи оповідають передусім «справжню історію»<sup>3</sup>. Вони пригадують подію, що відбувалася у прадавні часи початків та зберігають упродовж століть завжди застосовне нормативне значення, представляючи її у вигляді оповідання чи символічної байки. Як модель, що дозволяє досягнути досвід та прагнення національних комун, вони є для останніх незамінним джерелом знання, сприйняття та тлумачення<sup>4</sup>.

У сфері політики – національні міфи справді відбивають таку підкатегорію міфу – національні міфи нагадують про те, яким чином були створені інституції та закони нації, котра посідає власну державну форму або, засвоївши роль національності чи національної меншини, готується взяти на себе незалежне державне існування в системі однієї держави чи багатонаціональної імперії<sup>5</sup>. (У першому випадку, вони наближаються до міфів про заснування; у другому – до революційних міфів<sup>6</sup>.)

Визначений як оповідання, що пояснює природу влади, політичних інституцій або політичної культури, міф є одним з найвагоміших елементів, які формують ідентичність сучасних народів. Він відображує у певний момент історії їхній стан – як у плані внутрішньої політики, так і у площині міжнародних стосунків. Отже, національні міфи у вигляді історичного оповідання або байки з історичною тематикою резюмують певний аспект національного існування: єдність народу перед загрозою іноземного завоювання або прагнення незалежності за будь-яку ціну (Жанна д'Арк, Вільгельм Телль і т.ін.). Як сказав Мішле, батьківщину слід «засвоїти як догму та як легенду».

Тепер розглянемо Швейцарію та її міфологію.

## Батьківщина Вільгельма Телля

У короткому тексті, датованому 1990 роком, я стисло окреслив риси батьківщини Вільгельма Телля. Оскільки мої погляди на це питання з того часу не змінилися, я відтворюю його тут з огляду на теперішнє дослідження: Швейцарія – країна одночасно нова і давня: нова тією мірою, що її основні інституції датуються ХІХ століттям (те, що наближує її до нещодавно уніфікованих Італії та Німеччини)<sup>7</sup>, давня – щодо її звичаїв та традицій. Її колективна пам'ять складає значну частину міфу. Але разом із Теллем, котрий втілює прагнення до незалежності за будь-яку ціну, вона також зводить на трон найпримиренську постать святого Ніколя де Флу. До опору, який чинять справжньому або можливому ворогові, вона долучає ідеал зразкової суспільної гармонії. Обрамленням його державного існування слугує народ – суворі горяни, римляни щодо чистоти способу життя та греки через любов до маленької в масштабі людства комуни. Протиіндивідуалістична Швейцарія чинить опір духові Відродження, але без особливих сутичок співіснує з аристократичним духом барокової доби з її демократичними традиціями, єдиним, що було піднесено до принципу. Її історія позначена виграними битвами (Мора) й успішними опорами (Швейцарія у другій світовій війні). Дякуючи підтримці Бога (звідки образ Швейцарії як «обраного народу»), вона тріумфує над лихом, яке їй загрожує, й підноситься, у ХХ столітті, на щаблі найвищої моральної та економічної могутності<sup>8</sup>. Поза тим вона залишається вірною своєму первісному генію та уникає великих спокус сучасного світу: націоналізму, тоталітаризму. Незважаючи на свою надпрагматичність, вона у політичному та соціальному плані є консервативною, проте очолює прогрес в економічній та технологічній галузях. Врешті, вона стоїть осторонь конфліктів, які спустошують європейську територію, але бере участь у світових справах через інтеграцію до культурного життя великих сусідніх країн та через гуманітарну діяльність<sup>9</sup>.

Це потребує кількох коментарів:

1) Історія Швейцарії має поступ певних досягнень: виключна success story, базована на взаємодії божественної ласки і на яку вона, однак, заслуговує. Її міфи, за усталеним висловом, – це міфи «щасливого народу», чиї аннали позбавлені трагічних наголосів.

2) Міфи Швейцарії досить пізно набули внутрішньої артикуляції. Кристалізація їх збігається з появою національних європейських міфів: остання чверть XIX століття (це епоха побудови Федерального палацу в Берні та відкриття пам'ятника Вільгельму Теллю в Альтдорфі).

3) Взагалі швейцарські кантони розподіляються на три категорії з виразно контрастуючими обрисами: кантони індустріальні, кантони аристократичні, або олігархічні, та кантони пастівні (кантони швейцарської ідилії, що їх більшість часу вважали за первісні). Проте, слід зазначити, що якщо багатство країни все більше й більше надходить з промислової інфраструктури, то в галузі міфів саме первісна альпійська Швейцарія постачає всій країні головне зі свого запасника. У плані символічних уявлень активна, сучасна Швейцарія відсутня, якщо можна так висловитися.

4) Між міфами Швейцарії та реальністю, що їх породжує, посередником, механізмом передачі слугує певна кількість інституцій. Таким чином, гармонія, яка характеризує відносини між державою і суспільством з одного боку та суспільством і особистістю з другого, базується на досконало вишуканих механізмах «консультації», суспільного миру, гуманітарна діяльність спирається на різні види дій Міжнародного Червоного Хреста і т.п.

Тепер повернімося до міфів про Швейцарію.

### «Nonderfall Schweiz»

Швейцарія – інша країна: ця неповна та загадкова фраза добре віддзеркалює нашу глибинну реальність.

Олів'є Реверден

Міф, так би мовити, центральний, той, що обумовлює та виправдовує один за одним усі інші, – це міф про гельветську унікальність, про «Швейцарію – виняток». Він обстоює визначальну відмінність країни у відношенні до європейської спільноти націй, відмінність, яка є другорядною та яка ставить її поза усіма країнами, що відрізняються одна від іншої щодо глибинної особистості.

Згідно з цим міфом Швейцарія розвивалася в ході історії всупереч законам еволюції, принципам інтеграції та традиціям, які продовжують існувати в сусідніх країнах. «Не слід

перетворювати на предмет гордості або пихи, а просто констатувати як факт: досить часто історія Конфедерації культивувала парадокс і йшла всупереч тенденціям, які розвивалися в її межах», – так писав Жорж-Анрі Шеваллас (Chevallaz), державний діяч та історик, у «Семи століттях всупереч»<sup>10</sup>. У своїх працях, які впродовж кількох десятиліть перед Другою світовою війною набули майже офіційного характеру, базельський історик Едгар Бонжур кваліфікує історичну гельветську культуру як *sui generis*: у Німеччині закінчилося тим, що переміг та переважає принцип національної єдності, у Швейцарії ж традиція місцевої моралі триває й безупинно поглиблюється. Зберігаючи головне зі своїх середньовічних структур, Швейцарія не знала ні «держави територіально, адміністративно уніфікованої та централізованої, ні розробки доктрини про єдиний і неподільний суверенітет, який у монархічних державах підготував терен для унітарної та егалітарної демократії», – пише в свою чергу Герберт Люті. Через свою прихильність до прадавніх цінностей вона уникла зростаючої ідентифікації держави та нації й пройшла еру націоналізмів, які затоплювали Європейський континент вогнем і кров'ю, не приставши до них. Тією мірою, якою вона зберігає щодо братовбивчої боротьби народів Європи ставлення спостерігача, вже самим своїм існуванням вона кидає постійний виклик духу часів<sup>11</sup>.

### Міф про «обраний народ»; «швейцарський консенсус»

Віра у багатівіковий розвиток всупереч доквілю, що є підґрунтям історії країни, ще міцніша через те, що спирається на два інших визначальних міфи: міф про Швейцарію – особливу дорогу Богові (один з варіантів міфу про «обраний народ») та міф про «швейцарський консенсус».

Саме Провидіння, бездоганний божественний захист дозволили швейцарцям тривалий час утримувати країну поза загальними законами європейської історії та уникнути «злоби часу»: духу націоналізму, спокуси тоталітаризму, а також війн і страждань, які вони несуть. Національний (швейцарський) менталітет глибоко переконаний, що гельветські здобутки – це божественна благодать і що вони залишаються непевними у первісному значенні слова: залежними від молитви. «Якщо дотепер чи не єдина серед малих країн Європи Швейцарія

уникла жахів вторгнення, то передусім завдяки божественному захисту», – декларує генерал Гізан у своєму наказі 3 червня 1940 р. «Для переважної більшості громадян шанування Бога, на чому ґрунтується наша Конституція, лише стилістична фігура», – зауважує Едгар Фазель<sup>12</sup>.

Внутрішня гармонія Швейцарії, суспільний мир, який вона підтримує, єдність у плюралітеті, яку вона інтронізує, є condition sine non активної та дієвої особливості на європейській сцені. «Якщо Швейцарія змогла вистояти перед лицем бурхливих подій економічної кризи 30-х років та війни, то зобов'язана вона цим громадянській згоді, щонайширшому консенсусу в головних питаннях, якості мовних стосунків», – пише Олів'є Реверден<sup>13</sup>.

Швейцарія – країна консенсусу. Тоді як вона мала б пристосовуватися – через свій етнічний, мовний, конфесійний та культурний склад – до конфліктів, які зазвичай роздирають країни із різноскладовим населенням, вона має позаду такий тривалий період злагоди, що остання справді виглядає як друга натура. Їй, між іншим, вона завдячує двома з основних своїх соціальних та політичних звершень: спокою праці та магічній формулі. І перший, і друга залежать від гармонії, яку вона в ідеалі створює та яка знову кличе до життя невимовні мрії про золотий вік, що назавжди зник в інших краях Європейського континенту.

### Швейцарія – «земля притулку»

Швейцарію сприймають двомірно: як негостинний острів і як край усміхнений, привітний, який слугує прихистком для тих, котрі через переслідування з релігійних або політичних причин у своїх країнах прагнуть до тих можливостей, що їх дає свобода. Міф – це «правда», чи йдеться лише про вигадку?

Міф був, принаймні спочатку, цілковитою «правдою». Він спирається на практику шляхетного притулку, що споглядає прибуття багатьох «поколінь» французьких та італійських протестантів та об'єднує, після поразки революцій 1848 – 1849 років, найвидатніші постаті європейського та російського радикалізму, про що свідчать швейцарські роки Вагнера, Бакуніна, Курбе та ін. За Ламатіном, Швейцарія є великим «притулком, відкритим на кожному зламі вигнанцям усіх революцій та всіх контрреволюцій народів Заходу».

«Центральне розташування Швейцарії перетворює її на постійний клуб найнепримиренніших біженців з Франції, Італії та Німеччини», – пише Гобіно Токвілю у 1851 році з Берна<sup>14</sup>. Таким визначним біженцям клімат толерантності та свободи, що панує на землі Конфедерації, давав змогу продовжити творчість або дії, перервані на їхній батьківщині.

### Винятково символічна постать: Вільгельм Телль

Міф про швейцарський притулок приводить нас безпосередньо до останнього великого міфу, що про нього ми повинні говорити, і який зазвичай пов'язують із любов'ю до свободи, тоді як насправді він передусім стосується прагнення швейцарців до незалежності будь-якою ціною: міф про Вільгельма Телля. Попри своє скандинавське коріння, це міф суто швейцарський, і він єдиний набув європейського, якщо не світового значення<sup>15</sup>.

Син народу, суворі звичаї якого він поділяє, Телль втілює прагнення незалежності комуни горян, звідки він родом. (Порівняйте з міфом про гори Альпи, що його ми тут за браком часу й місця не розглядатимемо.) Це істота проста, кременна, людина доброї волі, яка зазвичай не має нічого надлюдського, але стає непохитною, коли під загрозою опиняються її самостійність та людська гідність. Він стає героєм лише під впливом обставин. Своєю величчю він завдячує абсолютній відмові, яку протиставляє іноземним завойовникам: «Покірні маси схилилися перед примхою (тиранії) із ненависті або зі страху до тирана. Єдиний чинив опір...» – пише Ламартін.

### «Увага, падіння міфів!»

*Радше рак, ніж гармонія.*

Фріц Цорн. «Марс»

Та швейцарська міфологія, яку я щойно дуже стисло окреслив, ще в усіх на пам'яті. Але якщо численні швейцарці продовжують бути її прихильниками, то в суспільному місці її вже не підтримують. Те, що залишилося від неї у вигляді закликів, цитованих переважно поза контекстом, є настільки знеціненим, що виникає потреба спитати себе, чи не зазнає

Швейцарія найближчим часом землетрусу, що перетворить її пам'ять на чисту дошку.

Міфи Швейцарії постраждали більше, аніж її інституції. По-перше, вони становили предмет тривалої кампанії «об'єктивації», яка поступово позбавила їх ореолу заради того, аби пізніше зіштовхнути у своєрідне звинувачувальне забуття.

Усе починається – тією мірою, якою можна віднайти документ-фундатор процесу цієї деміфологізації – з роману Макса Фріша *Stiller*, який вийшов друком у 1954 році,<sup>16</sup> де Швейцарію змальовано як «ідилію, що не є єдиною» і де хода гельветських громадян така сама неприємна, як і хода ув'язнених на щоденних прогулянках у дворі карного закладу. Другий вирішальний документ, який слід долучити у досье деміфологізації – того ж самого автора, Макса Фріша, «Вільгельм Телль для школярів»<sup>17</sup>. Тут письменник у пошуках міфу, який слід вичавити, викрити, діє вже методично. Він перед міфами – як гравець у кеглі з невідрахованими кулями. Він готує засоби, які дадуть йому змогу досягти такого стану, коли міфи втрачають значення еталонності<sup>18</sup>.

Спершу деміфологізація була справою письменників. З роками до їхніх рядів вступили соціологи, політологи, журналісти.

Кінець – приблизний – цього процесу відомий. Швейцарські міфи, вже не представлені як «справжні», взірцеві історії, стаючи сучасними для поколінь, що змінюються, перетворюються на брехню, ідеологію, «жахливі» історії, наскрізь вигадані.

### Кілька слів висновків

Атакована з усіх усюд Швейцарія кінця 1997 року видається розгубленою. Її збентеження значною мірою пояснюється станом деміфологізації, в якому вона перебуває.

Історія, читаємо тут і там, мала б її наздогнати (фраза, яка нічого не говорить). Радше можна запитати себе, чи не покинули її міфи, які об'єднували розрізнені риси її особистості різними визначеннями.

## ПРИМІТКИ

<sup>1</sup> Йдеться, в цілому, про своєрідний тактичний альянс між багатьма американськими урядовими органами, англо-саксонськими засобами масової інформації та єврейськими організаціями, які вважають Конфедерацію, швейцарський народ або банківські кола мішенню.

<sup>2</sup> Зрозуміло, що у Швейцарії культура існує, але вона є складовою культурного життя Франції, Німеччини та Італії.

<sup>3</sup> Згідно з відомим терміном Мірча Еліаде.

<sup>4</sup> Як будь-які сучасні міфи, національні міфи мають тенденцію з'являтися у секуляризованому, замаскованому та фрагментованому вигляді.

<sup>5</sup> Ось має визначення національних міфів: національні міфи відрізняються від більш універсальних політичних та соціальних міфів тим, що в них усвідомлюються витоки нації, окремої Держави; і навіть, оскільки вони складають частину міфології усієї цивілізації – як, наприклад, у випадку Жанни д'Арк або Вільгельма Телля – вони грають роль привілейованого суспільного зв'язку у межах однієї національної комуні.

<sup>6</sup> Міфи про заснування нагадують громадянину про закони, яких він має дотримуватися, якщо хоче залишатися вірним непорушній національній традиції. Революційні міфи, навпаки, мобілізують його перед обличчям докорінної зміни й появи нового національного суспільства.

<sup>7</sup> Є всі підстави гадати, що реформи Конституції 1874 року є відповіддю на щойно втісну єдність цих двох країн.

<sup>8</sup> Саме щодо цього пункту справа про відчужені єврейські капітали справляє гідний жалю вплив на самосприйняття швейцарського народу: брутально піддано сумніву сам статус моральної «могутності».

<sup>9</sup> «Un Hongrois du pays de Vaud. Aspects et paradoxes d'une double appartenance.» У Centlivres, Pierre, Devenir Suisse, Adhesion et diversite culturelle des etrangers en Suisse, Geneve, Georg, 1990, с.254-55.

<sup>10</sup> «Suisse Horizon 2084» (спеціальне число Temps strategique, листопад 1984), с.88.

<sup>11</sup> «La Suisse a contre-courant», рукопис, розповсюджуваний автором, с.36.

<sup>12</sup> Fasel, Edgar, Faut-t-il brûler la Suisse?, Paris et Lausanne, Jilliard et L'Age d'Homme, 1983, с.54.

<sup>13</sup> «La Suisse face a un monde turbulent», in Gasteyger, Curt, eds., La sécurité de la Suisse, Geneve, Institut universitaire de hautes études internationales, 1983, с.115.

<sup>14</sup> Correspondance d'Alexis de Tocqueville et d'Arthur de Gobineau, у Tocqueville, Alexis de, Oeuvres complètes, v.IX, Paris, Gallimard, 1959, p. 168. Міфи про заснування нагадують громадянину про закони, яких він має дотримуватися, якщо хоче залишатися вірним непорушній національній традиції. Революційні міфи, навпаки, мобілізують його перед обличчям докорінних змін і творення нового національного суспільства.

<sup>15</sup> Знаний арбалетник є братом з волі Леонідаса, Брута, Шарлотти Корде, Джорджа Вашингтона і т.п.

<sup>16</sup> Український переклад – 1970. (Ред.)

<sup>17</sup> Lausanne, La Cité, 1961.

<sup>18</sup> Серед методів деміфологізації Фріша зазначимо інверсію показових даних, таких як прагнення деполітизації за будь-яку ціну. Романіст навмисне вводить до свого оповідання щойно відкритий «новий факт», який докорінно змінює своє значення, що помилково вважають вірцевим; окрім того, він міняє його сенс, у випадку необхідності, новою інтерпретацією фактів. – Про більш докладне дослідження засобів деміфологізації у Фріша див. мое осс «Vers la fin des mythes suisses» Buts et étapes de la démythification» in ... Fasc., 9, 1989.

Олена ЛЕВЧЕНКО\*

## МІФОЛОГІЯ В ДОКУМЕНТАЛЬНОМУ КІНО

## 1. Вступ

На Україні, як і в усьому СРСР, існувала потужна ідеологічна машина зі своєю концепцією історії, культури, мистецтва, науки, суспільства. У рамках цієї концепції свідомо творилися міфи, які повинні були об'єднувати суспільство на основі заданої ідеологією ієрархії цінностей, визначати принципи поведінки та смисл життя радянської людини. Документальне кіно через умовності своєї наративності (розповідь про реальних людей, справжні події, документ) відіграло важливу роль у ствердженні комуністичного міфу, фіксуючи докази його життєздатності, і тому повністю фінансувалося державою і спрямовувалося «турботою» партії.

Документальне кіно традиційно знімалося на плівці і призначалося для показу в кінозалах перед демонстрацією художнього фільму. Стрічка або збірник сюжетів до 20 хв. називався «кіножурнал» і був обов'язковим атрибутом кожного сеансу. Фільм тривалістю до 40 хв. називався «додатковим» і демонструвався перед сеансом зрідка, але із встановленою в кожному кінотеатрі регулярністю.

Однак документальних стрічок знімалося дуже багато (тільки в Україні 500 на рік) і вони не могли отримати справжнього прокату в країні. Це був самоцінний «документ» епохи, розкіш, яку дозволяла собі радянська влада.

Стосунки художника та влади на той час були не завжди однозначними та безхмарними, однак в найзагальнішому вигляді вони склалися так: у відповідності з постановою ЦК партії приймалася резолюція з тематикою фільмів, яка доводилася до партійного керівництва студій, а режисер мусив «угадати» замовлення. Точне ідейне влучення автоматично забезпечувало успіх, грошову винагороду і подальшу роботу. Поза тим існували заборонені теми, які приваблювали

\* В роботі використано матеріали створення фільмованого банку даних, поданого Л.Оллів'єс — Огієнко міжнародному фонду «Відродження» в листопаді 1995 р.

кінематографістів. Уже сам факт забороненості теми ставав для режисерів критерієм її вартісності.

Поєднання двох протилежних устремлінь – до заборонених тем та до вгадування інтересів вищої сили – великою мірою зумовило той парадоксальний стан, в якому опинилося сучасне документальне кіно України.

Після розпуску комуністичної партії 1991 р. припинив своє існування орган, який відповідав би за ідеологічну роботу на рівні інтересів держави і, відповідно, за творення та підтримку тих чи тих міфів. Починає працювати «демократична» модель, визначена на початку перебудови М. Горбачовим як пріоритет ініціативи на місцях, ініціативи «знизу». Художні ради студій затверджують теми, пропоновані режисерами, згодом їх затверджує Міністерство культури, яке офіційно керується лише одним державним документом – «Законом України про постачання продукції для державних потреб». Це означає дотримання цифр, затверджених Міністерством економіки за кількістю фільмів та вкладених коштів. Наступає повна творча свобода. Проте це свобода для всіх, зокрема і для прокату, який відмовляється від документального кіно та кіножурналів. Свобода наступає і для телеканалів, які перестають замовляти і виробляти документальну кінопродукцію.

Виробництво документальних фільмів продовжує автоматично існувати й отримувати державні субсидії, але різко скорочується. Всі картини, зняті на державні кошти, і надалі вважаються держзамовленням, хоча до глядачів потрапляють лише ті, яким пощастило вийти в ефір. На студії «Укркінохроніка» продовжує зніматися хроніка (обсягом 100 хв. на рік), яка раніше ставала основою для кіножурналів. Тепер хроніка одразу потрапляє до архіву.

Все ще спираючись на безвідплатну державну підтримку і зостаючись без прямого державного ідеологічного замовлення, документальне кіно намагається знайти своє місце у творенні нової державної міфології, «вгадуючи» непряме замовлення, тепер уже серед заборонених раніше тем. Водночас воно як мистецтво є безпосереднім виразом міфологічної свідомості автора, обумовленою всією історією країни. У цих двох аспектах – міфотворчості, як свідомого акту, та деяких особливостей міфологічної свідомості, як первісного невідрефлектованого опису світу, я і розглядатиму тему.

## 2. Сучасна міфологія у висвітленні подій історії України ХХ століття

Справжня історія України ще не написана. У її створенні вирішальне значення має об'єднання всіх сил: наукових, політичних, релігійних, кожна з яких продовжує бути розколотою в осмисленні ключових питань нашої історії на прорадянську та на пронаціоналістичну частини. Українська документалістика не має справжньої традиції самостійної дослідницької роботи і повністю залежить від результатів діяльності вищеназваних сил. Винятком стала значна частина фільмів серіалу «Невідома Україна», створених на студії науково-популярних фільмів. Це сталося через те, що на студії складалася традиція наукового пошуку, продиктована особливостями жанру.

Українські фільми, присвячені подіям історії ХХ ст., становлять безсумнівний інтерес для нашого дослідження, тому що шляхом «вгадування» запиту відображають нову міфологію, яка народжується і займає місце відсутнього нині історичного аналізу.

Передусім цікаво простежити динаміку росту і спаду інтересу кінематографістів до цієї теми.

1991 р. було проголошено незалежність України.

1992 р. на кіностудіях України знімається 24 повнометражних документальних фільми. Серед них лише одна стрічка торкається подій революції, громадянської і Вітчизняної воєн та «війни всіх проти всіх», а також подій на Західній Україні 1939 – 1944 рр. і голодоморів 1933 р. та 1948 р. – тобто основних болючих точок нашої історії. Це фільм «Більшовики теж плачуть» (реж. І. Родаченко, «Укркінороніка»). Заперечуючи офіційну версію самовбивства, автори фільму стверджують, що смерть Миколи Скрипника, голови першого радянського уряду, була політичним убивством.

1993 р. із 17 стрічок чотири присвячені цим темам (три розповідали про УПА, одна – про події голодомору 1933 р.).

Цього ж року починає зніматися кіноцикл «Невідома Україна», що складається із 144 короткометражних фільмів (по 15 хв. на плівці).

1994 р. таких фільмів було 8 із 18. (два було присвячено УПА, один – ленінському Брестському миру, один – з нової точки зору намагався відтворити всю радянську історію, чотири фільми під загальною назвою «Українська ніч 33-го»

були серйозною спробою Л. Мужука та В. Георгієнка (студія «Укртелефільм» розкрити злочини сталінського режиму).

1995 р. – 3 стрічки із 9 звертаються до згаданої теми. Один з них – чотирьох серійний, знятий О. Ковалем на студії «Укрінохроніка», присвячений останньому митрополиту Української греко-католицької церкви Йосипу Сліпому.

1996 р. — жоден із чотирьох. Тільки А. Микульський закінчує монтаж фільму про Олега Ольжича, зйомки якого почалися кілька років тому.

У планах Міністерства культури на 1997 р. з-понад 20 фільмів (повнометражних і короткометражних) – лише один опосередковано торкається названих тем.

Пишу про історію, яка твориться на очах, тому неможливо тепер визначити усі причини, які зумовлюють падіння інтересу до історії ХХ ст. в документальному кіно України. Проте одна з них, безумовно, полягає в тому, що автори і далі керуються логікою радянських пропагандистських фільмів, лише змінюючи знаки на протилежні, а фільми не отримують очікуваного ані суспільного, ані політичного резонансу, ані серйозної грошової винагороди.

Радянський міф, як і будь-який міф ідеологічний, вибудовувався антиномічно, визначаючи, передусім, полюси «свої – чужі», у полі взаємодії яких і структурувалася реальність. Були червоні і білі, «наші» і «німці», дореволюційне минуле і комуністичне майбутнє, які теж співвідносилися як «чуже» і «своє». Міфологічний наратив не вдавався до аналітичних рефлексивних форм. Він оголошував і таврував, намагаючись при цьому досягнути найвищої емоційної напруги. Тому такої великої і самоцінної ролі набирали публіцистичні прийоми і риторичні засоби. З усього цього, природно, виростав пафос, – одна з невід'ємних ознак міфу і, можливо, його головна структуруюча сила, яка могла обходитися без структуруючої сили логічної аргументації.

Аналізуючи міфологію в українському документальному кіно постперебудовного періоду, можна зробити висновок, що у структурі міфів лише змінилися полюси: «своє» стало «чужим», «чуже» – «своїм».

Перш за все «чужим», звичайно, стало все радянське минуле.

Взимку 1997 р. на екранах Українського телебачення пройшли фільми циклу «Земля на крові», де висвітлені події революції, громадянської війни, загибель традиційного

сільського господарства. Однак авторів цікавила не стільки істина в історії, скільки алегорії у міфології.

«Ленінський декрет про землю став диявольським плодом, який спокусив людей», – стверджує авторський голос вихідне положення концепції фільму.

— Чому люди спокусилися декретом про землю? – одразу запитує сучасний глядач.

— Бо так, – відповідає фільм.

Взагалі українське «бо так» носить риси універсального міфологічного аргументу. Воно окреслює кордони міфологічної свідомості, яка й відрізняється тим, що не прагне вийти за ці кордони. Перед ними зупиняються всі «чому».

«Потвора комунізму вимагала все нових і нових жертв», – пояснює голос автора подальший перебіг історичних подій.

— Чому вимагала? — запитує глядач.

— Тому що вона потвора, — відповідає логіка фільму.

— А чому вона потвора?

— Бо так.

За логікою такої аргументації будується весь фільм. Міфологічна основа очевидна: спокусившись диявольським плодом, народ втрачає рай і потрапляє до рук диявольських сил.

Однак події революції не належать до сфери активного зацікавлення українських документалістів. Як видно з вищенаведеної статистики, головний інтерес становлять події, пов'язані з діяльністю УПА та подіями на Західній Україні 1939-1944 рр. Воно й не дивно, адже цей період нашої історії похований під товстим шаром фальсифікацій.

Геополітичне положення України спонукало політичні сили, зацікавлені в утриманні її під контролем, особливо активно діяти в західній частині, яка межує практично з усіма країнами Центральної Європи. Впродовж останніх 50 років на цій території здійснюється могутня історична фальсифікація, яка триває донині й використовується політичними силами, інтереси яких далекі від інтересів української державності. З особливою силою ця фальсифікація виявилася у питаннях міжнародних стосунків у регіоні під час другої світової війни.

Абсолютно очевидно, що документаліст, який знімає фільм про події на Західній Україні 1939 – 1944 рр., повинен проводити величезну дослідницьку роботу і не допускати ніякої багатозначності, яка була б приводом для нових

інтерпретацій або просто ні про що не говорила. Проте українські документальні фільми, присвячені цій темі, мають характер так званої образної публіцистики, яка щасливо перекочувала з радянської естетики, де образність і багатозначність заміняли логіку розповіді й точність документу.

Винятком із загальної тенденції може стати фільм Романа Ширмана «І буде новий день...», присвячений питанням українсько-єврейських стосунків у ХХ столітті. Фільм ставить запитання й шукає відповіді, звертається до історичних фактів, джерел, свідчень. Тут, зокрема, було здійснено спробу реабілітації такої історичної фігури, як митрополит Андрій Шептицький. Ширман не тільки шукає документи, а й власноруч творить документ, знімаючи вперше свідчення двох людей, євреїв, врятованих митрополитом в часи голокосту, – Марію Ляхер (тепер греко-католицьку черницю матір Марію з Перемишлян) і Давида Кагане. Та режисер обмежується Західною Україною і фальсифікаціями, в центрі яких опинилася фігура митрополита Андрія. Метою фільму було спростування інших міфів, пов'язаних з історією українсько-єврейських стосунків.

Слід зазначити, що всі фільми, які торкаються Західної України, намагаються подолати міфи, породжені могутніми потоками фальсифікації, але не досягають вирішальних успіхів, бо творять натомість нові міфи. Глядачеві пропонують обурюватися, захоплюватися, але не переконуватися. Фільми декларують, таврують, закликають. Усе радянське відкидається, все антирадянське приймається.

Протиріччя між Західною та Східною Україною зводяться у свідомості інтелігенції до релігійного протистояння греко-католиків і православних. На території України не було зроблено жодного фільму, де мала б місце спроба проаналізувати цей стан. Єдиний фільм, де є такий аналіз, було зроблено у Франції режисером українського походження Лілією Оллів'є. Фільм має назву «Сховище». Знімаючи в листопаді 1989 р. репортаж про вихід з підпілля греко-католицької церкви у Львові, Оллів'є використовує у стрічці 8 хвилин архівів, що дає змогу проаналізувати ситуацію захоплення фашистами Західної України; називає всі головні історичні моменти та визначає ставлення до них основних національних груп населення. Автор спирається на

різноманітні джерела: радянські, антирадянські, українські, російські, польські та єврейські.

Оператор фільму О. Коваль, захопившись під час зйомок цією темою, невдовзі почав працювати як режисер над фільмом про Йосипа Сліпого, останнього греко—католицького митрополита України за часів СРСР. У 1995 р. він закінчив чотирьохсерійний фільм, в якому охопив величезну кількість людей, подій, свідчень. Хоча за жанром — це образна публіцистика, де апіорі визначені «хороші» й «погані», «правда» і «кривда». Проте незаперечною заслугою фільму є спроба спростувати міф, культивований за радянських часів, про греко-католиків як недолюдків (пригадаймо хоча б стрічку «Іванна»).

Замість артикуляції нікому не відомих речей автор бере досить суперечливу фігуру, розглядає її однозначно і буде фільм як патетичний вірш.

Спільною рисою української історичної документалістики є те, що талант режисерів зосереджується на висловленні особистого ставлення до зображуваних подій, що унеможлиблює об'єктивне висвітлення самих подій. Ліричний контекст замінює контекст історичний.

Фільм А. Микульського «Ольжич» розповідає про Олега Ольжича, не аналізуючи ще й досі нікому не відому історію ОУН й не визначаючи місце героя в історії. Фільм М. Ткачука «Здобути або не бути» показує художника Ніла Хасевича, одного з останніх воїнів УПА, який загинув у боротьбі з радянською владою, не висвітлюючи історію УПА і роль у ній свого героя. Вони — герої лише тому, що чинили опір радянській владі.

Глядачеві пропонується новий пантеон. Фільм О. Косинова «Дитинство Бандери» подібний до фільму про Леніна: ось тут він народився, ріс, тут народилися його великі думки.

Звичайно, діаспора зацікавлена в такому фільмі, адже вона не мала можливості для власного кіновиразу. Але міф вождя чи фюрера нині, байдуже про яку історичну постать ідеться, дуже небезпечний.

В результаті у фільмах виникають ножиці між текстом та зображенням. Відсутня гомогенна наративність. Внутрішня тема фільму не артикульована.

Особливо це стосується численних фільмів про УПА. Донині в українському документальному кіно не було зроблено спроби аналізу розстановки сил у «війні всіх проти всіх». Після

відступу німців, з якими воювала УПА, вона продовжувала боротися з прорадянськими польськими урядовими військами, з пролондонською АК (армією Крайовою), зі створеними гітлерівцями НЗС (Народовими збройними силами), а також із Радянською армією. Беручи до уваги неоднорідність самих загонів УПА, а також те, що іноді під виглядом УПА каральні операції проти місцевого населення здійснювали війська НКВС, можна уявити, наскільки важке завдання ставить перед собою режисер, знімаючи фільм про УПА, і наскільки важливий вибір точки зору на події, що розглядаються.

У фільмах «Проводжала мати сина» та «Спогад про УПА» (реж. Л. Мужук і Л. Джинджиристий, «Укртелефільм») автори знімають пошуки могил молодих людей, які воювали в Українській повстанській армії, з'ясовують обставини їхньої героїчної загибелі, таврують звірства НКВС і разом з матерями плачуть над могилами. Обидва фільми можна назвати єдиним емоційним поривом. Демонстрацію одного з фільмів по телебаченню було перекрито обласними мовленнями у всіх областях східної і центральної України, де населення перебуває у полоні іншого міфу й де не знають про «війну всіх проти всіх», а ніяких історичних пояснень стрічка не давала. Над авторами тяжіло внутрішнє відчуття забороненості теми. Вони намагалися прорватися до глядача з одкровенням, яке привело до протилежних наслідків.

Розкриття цієї теми передусім вимагає історичної аргументованості й реконструкції, яку можна здійснити, поставивши запитання: «А чи правда це?» й шляхом пошуку доказів. Тільки після цього йтиметься про емоційне наповнення.

Фільм А. Микульського «Чия правда, чия кривда?» розповідає про воїнів УПА, які залишилися живими і тепер зовсім не потрібні Україні. На братській могилі радянських солдатів вони розповідають про те, що тут лежать бійці УПА. Цей факт міг би стати відправним моментом аналізу історичних подій, але автор не скористався з нього, а увійшов у смугу нового міфу: правда у тій війні була на боці УПА.

Таким чином відтворюються структури героїчних міфів, де головне описати – подвиги героїв, а подвигами стають фактично усі їхні діяння. Фільми, як вияв режисерських емоцій, не переконливі, коли йдеться про встановлення історичної правди. Тому в найновіших західних виданнях колаборантами продовжують називати Шептицького, Коновальця, Мельника,

Бандеру. Як показує життя, подібні фільми не в змозі зруйнувати міфи, які розділяють ветеранів Радянської армії і УПА. Поетична розповідь знаменитої української документальної школи приходить до історичного виродження художнього явища, коли патетика і метафора замінюють необхідну ясність та аналіз інформації.

### 3. Нові міфи та стара психологія

Міфологія нової дійсності будується на вихідній позиції старої психології: соціалізм бідний, а капіталізм багатий.

Хоча соціалізм – це не тільки форма терору, а й форма здійснення лівої доктрини, ніхто з режисерів не аналізував чеснот і позитивних рис минулого, через те й досі перебувають в його полоні.

На Заході краще розвинута технологія – це загальновідомо – і режисери вбачають у капіталізмі щодо культури комунізм, але з великою кількістю грошей. Це відбувається завдяки пануванню психології лівої доктрини, коли світ сприймають в її міфологічних структурах. Хтось мусить забезпечувати умови для творчості; якась впливова сила повинна давати дозвіл чи точну вказівку (хоча б для того, щоб діяти всупереч); а мистецький шедевр, – навіть якщо він нікого (крім десятка критиків) не зацікавив, – забезпечує славу і певне місце в суспільстві.

На VII Марсельському кінофестивалі особливо популярними серед інтелектуальної публіки були фільми київського режисера, – фронтowego оператора Олександра Довженка, – Ізраїля Гольдштейна «Прощавай, кіно!», де йшлося про сучасний стан українського кінематографа. В основу стрічки було покладено репортаж про траурний похід українських кінематографістів вулицями Києва до будинку Верховної Ради із труною українського кіно. Репортаж час від часу переривався інтерв'ю з режисерами, які тепер змушені заробляти на життя іншою професією або марно намагаються отримати у держави гроші на майбутній фільм. Усі говорили про непристойність такої ситуації, проте ніхто не говорив про особисту відповідальність у збереженні своєї професії. Не сказав про це навіть метр українського кіно Юрій Ілленко, який кілька років тому очолював Державний департамент кіно.

Після демонстрації фільму західні кінематографісти почали висловлювати гаряче співчуття режисеру фільму з приводу такого стану речей в українському кінематографі.

— Ми з вами друзі в нещасті, — сказав один французький кінорежисер. — А розкажіть, будь ласка, що ви робите для того, щоб змінити становище?

— А ми ж показали у фільмі, — здивувався Гольдштейн.

— Ні, фільм ми бачили, а що ви робите?

Обидва режисери дивувалися абсолютно щиро: «справу», тобто боротьбу за збереження професійної честі й гідності, обидва розуміли по-різному. Психологія «коліщатка і гвинтика» у велетенській машині зумовлює те, що пострадянській людині не спадає на думку аналізувати діяльність усієї машини, а західній людині не спадає на думку, що можна свідомо діяти і змінювати становище якимось інакше.

Вислів «не спадає на думку» свідчить про наявність кордону в міфологічній свідомості, яка може розширюватися, лише усвідомлюючи свої межі й ставлячи запитання про те, що лежить поза ними.

Так, нікому з українських кінематографістів не спадає на думку заперечувати твердження: «На Заході легше знімати кіно, ніж у нас». В кращому випадку це поле розширюється одним запитанням: «Чому?» та однією відповіддю: «Тому що західні уряди проводять політику захисту культури».

Спробуємо продовжити запитання до можливого кінця:

— Чому західні уряди проводять політику захисту культури?

— Тому що їх до цього зобов'язують фахівці.

— А як потрібно діяти фахівцям, щоб впливати на уряди?

— Об'єднуватися і діяти свідомо.

— А що означає діяти свідомо для кожного фахівця?

Можливо, відповідь на останнє запитання і змусить поставити під сумнів початкову тезу.

Психологія «коліщатка і гвинтика» приводить у дію вбивчий механізм іншого міфу: у нас є всі закони, необхідні для функціонування культури, але вони не виконуються.

Внаслідок такої позиції художників ідеологічний терор в мистецтві змінився терором економічним. Новий міф про самоокупність культури пов'язаний з міфами споживацького суспільства: справжню цінність має те, що дає гроші. З іншого боку, він пов'язаний з наслідками «холодної війни» і «залізної

завіси», коли митці, які їхали на Захід, незле облаштовували своє життя.

Це досить небезпечний міф, але він може мати і деякі позитивні наслідки, бо зможе, нарешті, викликати деяку відповідальність інтелігенції щодо грошей як засобу виробництва. В разі позитивного розвитку це може стати прикладом того, як зіткнення полярних міфів призводить до непоганих результатів, розширюючи межі кожного з них.

Юрій БАУМАН

МІФИ СУСПІЛЬНОЇ СВІДОМОСТІ  
У ДЗЕРКАЛІ УКРАЇНСЬКОЇ ПРЕСИ

## 1. Джерельна база дослідження

Для отримання цілісної якісної картини міфологізованості суспільної свідомості України було здійснено аналіз всеукраїнської і київської регіональної преси за півроку – від грудня 1996 р. по травень 1997 р.

Усього до аналізу було залучено 26 газет: 11 щоденних, 14 тижневиків і одна, що виходить нерегулярно<sup>1</sup>. Поза рамками аналізу було залишено такі спеціалізовані з економіки видання, як «Бізнес», «Фінансова Україна» тощо<sup>2</sup>.

Про читацьку аудиторію газет, що аналізуються, певне уявлення можна отримати із результатів опитування громадської думки, проведеного 1996 р. Інститутом соціології за участю фонду «Демократичні ініціативи» і «СОЦІС-Геллап». Найчитабельнішою газетою є «Киевские ведомости», які охоплюють 9,6% читацької аудиторії України; «Голос України» – 4,9; «Урядовий кур'єр» – 4,4; «Сільські вісті» – 3,2; «Всеукраїнские ведомости» – 2,1; «Независимость» – 1,7; «Зеркало недели» – 1%; «Літературна Україна», «Демократична Україна», «Наша республіка» – менше одного %<sup>3</sup>. Звичайно, ці дані є неповними, оскільки відсутня інформація щодо таких помітних видань, як «Час-Тайм», «Регион» і, особливо, – «День». Охоплено всі основні складові ідеологічного спектру сучасної України – від фашистів до комуністів. З газет, що вивчались, партійними були 5 і колопартійними – 3. Проте газети, пов'язані з певними публічно-політичними ідеологізованими організаціями, є найменш вагомим і впливовим, можна сказати, майже непомітним фрагментом ринку преси. Інші, абсолютно домінуючі типи газет – офіційні й так звані «незалежні». Поділ цей носить умовний характер – офіційні газети контролюються певними особами і угрупованнями. З іншого боку, більшість «незалежних» газет жорстко контролюються адміністрацією і

отримують за лояльність значні державні дотації. Реально йдеться про єдину конгломератну сукупність газет, граду- йовану, по-перше, за мірою щодо автономності контролюючих фінансово-чиновницьких кланів, по-друге, за ступенем «жовтизни». Коли йдеться про газети, що транслюють політичну інформацію та оцінки, обидва названі виміри в основному збігаються. Наскільки більше автономності, настільки менше офіційної сірості та/або «жовтизни», – аж до цілком аналітичних і добре поінформованих газет «День», «Зеркало недели», «Регион».

Менше значення, ніж міра автономності газети щодо власника, має те, хто власник. Хоча, звичайно, газети, що належать постатям і структурам, яких відсунуто від епіцентру влади, але які зберегли претензії на неї, за рівних умов – гостріші й цікавіші. Найсильніші позиції в газетному світі – у дніпропетровського клану, до якого належить переважна частина провідних посадових осіб виконавчої влади.

Результати проведеного аналізу видаються цілком репрезентативними: по-перше, абсолютна більшість районних і обласних газет нічим не відрізняється від київських регіональних; по-друге, результати аналізу можуть бути екстрапольовані на регіони України з поправками цілком передбачуваних напрямів. Варто зауважити, що, хоча газети України відбивають в основному не настрої населення і реальну ситуацію, а уявлення керівних кіл про те, що слід писати і як усе має виглядати, проте дослідження «продуцентів» і трансляторів міфу є не менш важливим завданням, ніж дослідження носіїв міфу, що належать, переважно, до царини власне соціологічних досліджень.

## 2. Результати аналізу

К.Леві-Строс писав: «Ніщо так не нагадує міфологію, як політична ідеологія. Можливо, у нашому сучасному суспільстві остання просто замінила першу»<sup>4</sup>. Однак, згідно із буквою підходу Леві-Строса, в українській пресі міфів немає зовсім, а згідно з іншим провідним авторитетом вивчення міфології, Р.Бартом, усі газетні матеріали, крім прогнозу погоди, є міфом. Ефективним виявилось розуміння поняття «міфологія» щодо загальної і політичної культури суспільства, запропоноване М.Поповичем (див. статтю М.Поповича у цьому виданні). Це

дозволило систематизовано підійти до вивчення газетного матеріалу, використовуючи формалізовані критерії.

1. Аналіз того, як і наскільки історичний, точніше, історико-ідеологічний міф представлений на сторінках української преси, дозволяє зробити цілком однозначний висновок: ступінь і характер історичної міфологізованості суспільної свідомості сучасної України має досить помірний характер і безпосередньої небезпеки не становить. Не може бути й мови про нагальну загрозу захльостування суспільства хвилею антиєвропейської, антизахідної, ксенофобської істерії. Інтенсивні джерела її локальні, середній градус «розігріву» суспільства щодо цього невисокий. Відповідно, відсутні й ознаки безпосередньої небезпеки домінування у суспільній свідомості тоталітарних тенденцій як комуністичного, так і фашистського штабу, ідеологом як українського, так і російського національного фундаменталізму та екстремізму.

Беручи до уваги результати вивчення української преси, можна твердити, що інфікованість суспільної свідомості історичними міфами не є непереборною перешкодою для інтеграції України в Європу.

Джерелами міфів виступають певні видання – заідеологізовані газети, спрощено кажучи, націоналістичної (умовно зараховуючи сюди і націонал-демократичні) та комуністичної спрямованості. Джерела ці вельми інтенсивні – «Комуніст» або бандерівський «Шлях перемоги», не кажучи вже про фашизовану «Нескорену націю», часто-густо з самих лише міфів і складаються. Однак газети, – джерела інтенсивного випромінювання історико-ідеологічної міфології як прокомуністичного і ностальгійно-імперського, так і націонал-консервативного типу, — за накладом, популярністю та охопленням читачів просто губляться на тлі основної маси газет.

Масив преси досить виразно ділиться за мірою міфологізованості на дві нерівні й помітно відмінні частини: основну та своєрідне «ідеологічне гетто». Більше того, і всередині останнього міфологізованість газет далеко неоднакова: її інтенсивність різко зменшується за мірою віддалення від комуністичного чи націонал-праворадикального епіцентру.

2. Серед газет «основного масиву» міфи зустрічаються нечасто (один на десяток-другий номерів) й мають ослаблений, неагресивний характер: ювілейні статті, статті до річниць і

свят, розповіді про видатних діячів політики, науки, культури, з акцентом на їхній приналежності до української культури та історії. Себто, за прикладом інших країн, витворюється офіційний пантеон та офіційна історія. Це так само значною мірою є міфом, однак не агресивнішим і міфологічнішим, ніж у інших країнах. Варто зазначити, що в автономних аналітичних газетах, кількість об'єктивних історичних матеріалів на порядок перевищує кількість матеріалів міфологізованих, а в більшості офіційних видань і на сторінках жовтуватих «незалежних» газет, ослаблені міфологеми протилежних ідеологічних напрямків уживаються так само мирно, як свята Незалежності, Великодня й Великої Жовтневої соціалістичної революції у нинішньому українському календарі.

Розповсюдженість у пресі міфологем певним чином не збігається із впливом відповідних політико-ідеологічних течій: поширеність у пресі націоналістичної міфології, пом'якшена версія якої прийнята як основний складник офіційної ідеології, помітно вища від впливу відповідних течій, а в комуністичної – навпаки. Згідно із згаданим вже опитуванням Інституту соціології 1996 р., на націоналістичну, націонал-демократичну і релігійно-фундаменталістську політико-ідеологічні течії орієнтується відповідно  $1,3+6,1+0,6=8\%$  населення; на комуністичну і соціалістичну – відповідно  $9,7+7,7=17,4\%$ ; для порівняння: на соціал-демократичну –  $4,7\%$ , на ліберальну –  $2,7\%$ , на християнсько-демократичну –  $2,4\%$ , усього на «західні» течії –  $9,8\%$ )<sup>4</sup>. Преса не відбиває існуючого у суспільстві помітного ареалу консервативно-комуністичної міфологізованості, що частково збігається із проросійськими настроями і характеризується відкритою чи латентною ксенофобською, насамперед – антизахідною спрямованістю. Так, прокомуністичні газети, що дотримуються антинатовських засад, мають невелику частку % за накладом і читацькою аудиторією (разом із проросійськими газетами – відсотки, однак не більше  $1/10 - 1/20$ ). Водночас  $22\%$  населення вважає, що розширення НАТО на схід – погано для України ( $25\%$  вважає, що це добре,  $53\%$  – вагаються з відповіддю). Згідно з цим опитуванням Київського міжнародного інституту соціології й кафедри соціології НаУКМА,  $19,3\%$  населення орієнтуються на шлях розвитку Росії;  $13,5\%$  – Білорусі й Туреччини;  $33\%$  – на шлях Словаччини, Угорщини,

Німеччини, Чехії, Швеції, США; а 15,8% – Польщі. Інші не дають певної відповіді<sup>4</sup>.

Втім, усе сказане анітрохи не заперечує висновків нашого дослідження. Варто спеціально відзначити відсутність будь-якої залежності між мовою видання газети з основного масиву та інтенсивністю й характером її міфологізованості.

3. Огляд та класифікацію історичних міфологем як комуністично-імперської, так і націонал-консервативної спрямованості, виявлених під час аналізу української преси, неможливо повністю викласти у рамках цієї статті, оскільки матеріал вельми об'ємний. Можна лише зазначити, що точка конфліктного перетину історичних міфологем протилежної спрямованості всього одна: історія діяльності ОУН-УПА. Обидва напрямки міфотворчості мають свої улюблені сюжети і теми, зокрема й оцінку Росії та будь-яких форм зв'язку з нею як абсолютного добра чи абсолютного зла.

Варто вказати також на інші, з виявлених особливостей, прояви засадничої міфологічної конструкції – протиставлення «свої — добро»/«чужі — зло».

Зокрема, система міфів, що транслюється газетою «Комуніст», відповідає не офіційному світобаченню «брежнєвської» чи «хрущовської» доби 50 – 80-х, а ідеології сталінізму другої половини 30-х, часу «московських процесів»: зрадники і «вороги народу» за гроші ворожого капіталістичного оточення і ЦРУ зруйнували прекрасний Радянський Союз, реставрували капіталізм тощо.

У націонал-консервативних виданнях привертає увагу те, що ті самі історичні міфологеми є формою для суттєво відмінних світоглядно-ідеологічних орієнтацій. Міфологеми, поширюючись від радикального флангу до помірнього, втрачають повноту й інтенсивність, але їхній «пакет» залишається в основному тим самим. Однак фашистська «Нескорена нація» декларує тотальну агресивну етнічну ксенофобію з основним акцентом на антисемітизмі у класичних нацистських формах («змова сіонських мудреців», підступи світового сіонізму тощо). Націонал-радикальні газети ОУН (Організації українських націоналістів (мельниківців)) і КУН (Конгресу українських націоналістів (бандерівців)) намагаються виглядати респектабельно-консервативними. Проте їхня ворожість до «атеїстично-космополітично-анархічного» західного лібералізму, з його демократією і правами людини, надає їм низку виразних рис фашизму

романського типу. Для теми нашого дослідження важлива латентна (породжена багаторічною залежністю від підтримки Заходу), але цілком виразна антизахідна спрямованість міфологем цих газет. Тим самим часом газета Руху «Час-Тіме» є цілком орієнтованою на інтеграцію в Європу, ксенофобсько-антисемітські чи антизахідно-недемократичні матеріали на її сторінках не з'являються.

4. Загальна, цілком заспокійлива оцінка інфікованості міфологемами української преси і, отже, суспільної свідомості, викликає логічне запитання: якщо із міфологізованістю суспільної свідомості України усе так добре, то чому з самою Україною, з її економікою, політичною сферою, правопорядком, суспільною моральністю справи такі катастрофічно кепські? Чому Україна, не маючи перешкод в інтеграції до Європи у вигляді міфологізованості загальної та політичної культури, не тільки проскочила повз історичний поворот на найкоротшому шляху, яким прямують Чехія, Угорщина, та короткий, але теж надійний і незворотний шлях країн Балтії? Чому вона, як і Росія, обрала довгу, звивисту і непевну траєкторію, яка може колись привести у Європу, а може – невідомо куди, й чи то просувається по ній, чи то кудись сповзає? Невже ці історичні реалії не викликані до життя, у тому числі й станом суспільної свідомості та політико-правової культури? І неville цей стан не знайшов жодного відображення на шпальтах преси?

Питання викликає і прозорість основного масиву преси для міфологічних хвиль, згенерованих на маргінезі. Так, міфологема з приводу акції «Вісла», запущена націонал-радикалами у квітні 1997 року, була практично без змін відтворена усіма газетами, що претендують на аналітичність. Виникає підозра, що основний масив преси просто індіферентний до міфологем, хоча навіть у кращих газетах, не кажучи про офіційні й жовті, немає щодо них імунітету.

Це тим більш небезпечно, оскільки в суспільстві немає інших ідеологізованих і скільки-небудь масивних публічно-політичних суб'єктів, крім тих, яким значною мірою (а на комуністичному фланзі – повністю) відповідають ареали міфологізованості преси. Загрозою є не те, що на флангах політичного спектра концентруються міфологізовані ідеологеми, а, що, окрім них, жодної іншої впливової ідеології у суспільстві немає. Це є причиною, що численні об'єктивні історичні публікації, які з'являються на шпальтах пристойної

частини газет із загального масиву, не будучи включеними у контекст якого-небудь ідеологічного напрямку, не справляють жодного активного впливу на формування політико-правового простору та ідеологічної структури суспільства. І навпаки, протистояння ідеологічних анклавів, що представляють сили, які не мають аналогів серед основних політико-ідеологічних течій Заходу (винятком, звичайно, є Рух, який певним чином можна порівняти з деякими консервативними течіями), повністю формує політико-ідеологічний простір України.

Сторони цього протистояння нав'язують суспільству значущі для них питання як основні. У результаті і громадяни, і політичні сили дезорієнтуються необхідністю визначитися і діяти у системі координат, заданої віссю антитез «комунізм – антикомунізм» і «Україна – Росія», які спрощують і суттєво викривлюють дійсність.

Слід зазначити, що як перераховані вище, так і ціла низка інших симптомів, сигналізують про той безсумнівний факт, що в Україні ми маємо справу із класичним випадком масового суспільства у значенні, введеному в науковий обіг Вільямом Корнгаузером<sup>5</sup>. Термін «маси» застосовується тут до людей, які не можуть об'єднатися у якусь організацію: партію, профспілку, асоціацію, місцевий орган самоврядування тощо. Йдеться про атомізоване суспільство, де ізольовані індивіди зв'язані через стосунки кожного з державою. Люди не взаємодіють безпосередньо, в межах різноманітних незалежних груп. Це означає, що між людиною (родиною) й державою відсутні опосередковуючі структури.

Отже, майже неможливий конструктивний і раціональний вплив громадянина на державу і – в такій системі – на умови свого життя. Останнє, як видається, є суттєвим для нашого аналізу. Масове суспільство є природним продуктом розпаду як традиційного, феодально-станового, так і, як виявилось, – модерного тоталітарного суспільства – свого дітища. Як недиференційований аморфний колектив, такий соціум, – як човен із незакріпленим вантажем, схильний до ухилів в бік правого чи лівого тоталітаризму. Це природно, бо людині в такому суспільстві залишається вірити в чудо і сподіватися, що зміниться все одразу: будь-яка форма публічної активності призводить до зіткнення з державою в цілому.

Аналіз української преси дав можливість виокремити ментальні етично-правові структури, що відображають такий стан суспільства. Однак такі структури виявилися

нетотожними класичному історичному міфу. Проте, оскільки предметом нашого дослідження є не історичний міф як такий, а вивчення політико-правової культури у контексті порівняння культурно-політичного простору України та Європи, то можна констатувати, що неєвропеїзм суспільства і/або про критичну ступінь інфікованості його бацилами тоталітаризму і ксенофобії. Ні того, ні іншого в Україні немає.

Але немає в Україні й мінімального етичного, правового та ідеологічного імунітету проти, приміром, загрози появи сильного лідера, що пообіцяє навести порядок, виплачувати зарплату і повернути почуття захищеності й безвідповідальності пересічній людині, інтегруючи такі обіцянки в ідеологію авторитарного чи тоталітарного типу. Так, опитування, проведене «СОЦІС-Геллап» спільно із Інститутом соціології НАНУ, показало, що 81% респондентів вважають, що Україні зараз потрібний авторитетний політичний лідер, і лише 6% не погоджуються з цим на тій підставі, що такий лідер уже є. Звичайно, може (і навіть напевно), його таки немає, але насторожує зіставлення з даними вже цитованого опитування «Українське суспільство – 1996»: класичний тест на авторитаризм свідомості («Чи згодні ви з тим, що кілька сильних керівників можуть зробити для нашої країни більше, ніж усі закони?») дав 42% позитивних відповідей і тільки 17% – негативних (11,790). Виявити і оцінити загрозу такого типу за допомогою історичного міфу неможливо. З іншого боку, тоталітаризм – не єдина і найбільш розповсюджена форма маразму суспільства. Як мінімум, так само часто зустрічаються розпад і деструкція, або ж низка циклів «диктатура – революція – корумпована олігархія», підтвердженням яких можуть бути півтори сотні років історії Латинської Америки чи, наприклад, сучасні Сомалі, Албанія або Грузія.

Особливості української політико-правової культури більшою мірою визначаються не історичними міфами, а ідеологемами, установками і шаблонами іншої природи, які лише у своїх крайніх проявах можна назвати міфами (наприклад міф про «добраго царя»). Але навіть у цих крайніх точках під визначення історичного міфу вони не підпадають. Загроза для перспектив і паростків громадянського суспільства з їхнього боку має, порівняно із загрозами з боку класичних історичних міфів, менш безпосередній, але глибший, фундаментальніший і більш прихований характер. Режим

«судаваного парламентаризму», «наче б то парламентаризму»<sup>6</sup>, що діє в Україні, веде до латентності такої загрози. Крім того, панівні політико-правові конструкції та архетипи, перешкоджаючи інтеграції України в Європу, в основній своїй масі не тільки не є міфами у класичному значенні, але й неістинними, заснованими на забобонах, неадекватними вони виглядають лише з точки зору сучасного Заходу: сотні років вони підтримували рівновагу традиційного суспільства (у феодальній або абсолютистській державі тощо).

Однак вважати їх формою міфологізованої свідомості можна, й саме застосування поняття міфу і тих підходів, які пропонує теорія міфу, дозволяє виявити їх та осмислити.

Продуктивним тут здається звернення не до букви, а до духу робіт К.Леві-Строса, який розумів міф, насамперед, як певну логіку, логічну конструкцію, мета якої – дати логічну модель для вирішення певної суперечності, невирішеної реально. При цьому «логіка міфологічного мислення так само невблаганна, як і логіка позитивна і, по суті, мало чим від неї відрізняється»<sup>7</sup>. Складові міфу – міфемі – є великими структурними одиницями, які виникають у результаті комбінацій бінарних і тринарних опозицій<sup>8</sup>.

Перед суспільством України лежить ціла низка суперечностей, вкрай важких для розв'язання. Серед них, як уже зазначалося, найважливіша – між життєвою необхідністю модернізації та браком соціального суб'єкта – агента такої модернізації. Оскільки суспільство України – це масове суспільство, то для окремої людини суспільні проблеми виглядають і зовсім невирішуваними.

Міфологічна логіка пошуків форм зняття таких суперечностей визначається також і тим, що пошук ведеться шляхом комбінування форм і архетипів політичної культури і здорового глузду, набутих за радянських, а то й дорадянських часів. Такі форми, природно, виявляються принципово непристосованими і недостатніми для знаходження і формулювання раціонального вирішення проблем навіть у тому випадку, коли таке вирішення існує.

Міфологічна логіка нездатна привести до раціонально-несуперечливого результату. Вона полягає у заміні початкової пари несумісних протиріч дедалі менш суперечливими парними опозиціями. Їй, як дитячому мисленню, дослідженому Ж.Піаже, невідомий принцип логічного включення як основи класифікацій. Тому вона не знає обґрунтування і доказу – адже

вона принципово асоціативна: ланцюжки асоціацій знімають суперечність. Це – нелогічна логіка, яка неодмінно приводить до логічних суперечностей і парадоксів. Її непогано ілюструють газетні заголовки на кшталт «Влада в Україні належить мафії, а президентом має бути Кучма». Саме такій логіці підпорядковуються досліджувані тут культурно-правові форми і конструкції.

До речі, З.Фрейд також розумів міф (індивідуальний) як форму (щоправда, психологічну) подолання неподоланої суперечності. Такий індивідуальний міф і є, згідно з З.Фрейдом, основою неврозу. Тому я визначав би ірраціональні суспільні дії та настрої не як соціальне безумство (Н.Паніна, Є.Головаха)<sup>9</sup>, а як соціальний невроз.

Якщо досліджувані ментальні культурно-правові архетипи, виділені в результаті аналізу української преси, розгортаються за законами міфологічної логіки, то виростають вони із міфологічної етики, яка їх і санкціонує. Існує принципова різниця між позитивною етикою і етикою міфологічною, тобто суто негативною. Про утвердження позитивної етики – етики вчинку і особистої відповідальності – можна говорити, пов'язуючи її з утвердженням християнства. Міфологічна, або негативна, етика дає сукупність правил, вимог і табу, порушення яких повинно мати своїм негайним наслідком репресивні заходи. Вчинок і відповідальність (крім, ясна річ, карної) не мають місця у цій етиці. З іншого боку, якщо в такій етиці немає негайного покарання, то немає і злочину. Виявлені у ході аналізу преси різні латентні міфоїдні форми, вирішальним чином впливають на формування культурно-політичного простору України. Варто зробити щодо них два зауваження.

По-перше, узалежненість української преси веде до того, що більшість газет не тільки відображають певний стан суспільної свідомості, але, тією чи іншою мірою, й прагнення панівних верств саме такий стан законсервувати.

По-друге, коли у випадку з історичними міфами преса дуже чітко розпадалась на дві нерівні частини, то щодо досліджуваних форм політико-правової культури і світогляду преса майже гомогенна (коливання властиві для найбільш автономних «незалежних» газет). Звичайно, їхня концентрація вища у виданнях прототалітарних сил, але принципових відмінностей між ними і основною масою преси немає.

Аналіз української преси доводить, що відкидання комуністичної міфології проходить із збереженням самих міфологічних принципів духовної організації. Більше того, комуністичні міфи, які, за словами В.Гросмана, були «комуністичними за формою, російськими за змістом» – це лише історично нетривалий модус глибших архетипів традиційного суспільства.

Вивчення української преси показує, що політико-правова культура України значною мірою має неправовий, авторитарний, неплюралістичний характер. Йдеться про такі поширені, але, як правило, неусвідомлені підходи і засади:

1. Будь-яке керівництво, управління чи владу сприймають у вигляді адміністративного підпорядкування, виконання наказів й особистої залежності виконавців. Відтак – граничний етатизм, абсолютизація і міфологізація державної влади як універсального і єдиного засобу досягти будь-яких цілей шляхом адміністративного примусу, віра в чудодійні сили керівників адміністративно-чиновницької піраміди, до «віри у доброго царя» включно. З іншого боку, влада сприймається не як обов'язок і відповідальність, а як привілей, який ні до чого не зобов'язує.

Важливо, що ця культурно-правова установка надає потворних форм нормальним устремлінням громадян: зокрема, прагнення зробити владу відповідальною, набуває, згідно з цією логікою, форму вимоги усієї повноти необмеженої влади Президента.

2. Нездатність до покаяння демонструється не тільки крайніми політичними силами, організації яких несуть відповідальність за жахливі злочини. Покаяння невідоме і незрозуміле як величезній більшості політичних, державних діячів України, так і її громадянам.

3. Відсутність поняття особистої відповідальності невіддільна від неспроможності покаяння. Про відповідальність за діяльність структури чи органу, до якого належиш, а тим більше за стан справ у країні чи за її минуле – годі й говорити. Як наслідок – пишний букет наших політичних і, отже, усіх інших негараздів.

Цікаво, що конструкція «хтось в усьому винен і хтось має все зробити», котра сама по собі підриває основи громадянського суспільства як структури асоціацій, парадоксальним чином приводить до відсутності іншої засадничої умови існування розвинутого громадянського

суспільства – поняття політичної відповідальності. Адже влада робить, що може і хоче, підстав запитати у неї, власне, немає, оскільки громадяни не мають до неї відношення і можуть лише лаятися й сподіватися на її милість.

4. Відсутність поняття індивідуальних прав і усвідомлення їхньої наявності у себе є природним зворотним боком відсутності поняття особистої відповідальності і, в свою чергу, підвалиною правового нігілізму.

5. Віра в чудо, тобто в існування дуже простих, але прихованих від простого люду рецептів миттєвого вирішення усіх проблем.

6. Десятиліття месіанського режиму, що занастив мільйони людей заради Великих Цілей, які виявилися фікцією, не прислужилися українському народові надійним щепленням проти принципу «мета виправдовує засоби». Необхідність дотримуватися обов'язкових моральних і правових обмежень у ході досягнення будь-яких, хоч найсвітліших і найважливіших цілей, сучасній українській політичній культурі абсолютно не відома. Для газет усіх напрямків цілком природними є можливість і припустимість переступити через норми законів, гідність, навіть і життя співвітчизників, у разі потреби. Стримуючі чинники – страх перед конфліктами та осудом Заходу. Таким є етично-правове бачення не лише еліти, а й пересічних громадян.

7. Неправовий характер політичної культури виражений настільки яскраво, що ніхто, починаючи з Президента, щиро не розуміє, що поганого у порушенні якогось закону або Конституції, коли це необхідно для справи чи просто зручно.

8. Відповідно, парламент як орган, що схвалює закони, інші представницькі органи, політичні партії тощо, тобто усе «зайве» для функціонування адміністративної системи, – є об'єктом ніби й не ворожого, але поблажливо-презирливого ставлення.

На сторінках преси цькують не ту чи іншу партію, не ту чи іншу парламентську фракцію, а інституції як такі.

9. В культурі, що аналізується, сильними є мобілізаційні моменти, себто прагнення насильно згуртувати усіх навколо певної мети. На цій підставі, а також через тяжіння до адміністративного порядку, який розуміють як одноманітність, влада й політико-адміністративний контроль зберігають тенденції тоталітаризму. Позитивним є те, що культивування образу ворога, котрий у всьому винен, в сучасній Україні не

узвичаєне (це властивість лише тоталітарних ділянок політичного спектра). Більшість населення схильна вважати бажаною наявність опозиції. Оскільки носіям влади завжди не вистачає влади і повноважень, то пояснювати невдачі наявністю хоч якихось повноважень в опонента, – поширене явище.

Особливо засмучує прагнення до ідеологічного й духовного контролю, до встановлення «єдномислія», знову-таки – через втручання держави. Національна ідея, єдина церква як духовна основа держави, – явища цього ряду.

10. Проблема етичної, правової і політичної мови у досліджуваній культурі є вкрай серйозною. Узвичаєне понятійне поле надзвичайно утруднює не тільки трансляцію цінностей і норм західної політико-правової культури, але й обговорення складних проблем. Зокрема, національно-мовні проблеми незмінно виявляються у центрі будь-якого обговорення не тому, що їх усвідомлюють як найважливіші (опитування свідчать, що це зовсім не так), а радше тому, що вони прості й досяжні для обговорення мовою панівного політико-правового дискурсу.

Таким чином, можна говорити про стійку і гнучку мережу взаємозв'язаних понять та засад, які, справляючи потужний вплив на політико-правову культуру сучасної України, визначають відмінності її культурно-політичного простору від європейського і, таким чином, виступають могутньою перешкодою на шляху формування у нашій країні розвинутого громадянського суспільства й правової держави. Не будучи в основній своїй масі класичними міфологемами, ці конструкції, однак, об'єднані в єдину систему негативною, міфологічною етикою та міфологічною логікою свого розгортання.

## ПРИМІТКИ

<sup>1</sup> До аналізу залучено: 5 щоденних газет українською мовою: «Урядовий кур'єр», «Демократична Україна», «Сільські вісті», «Київська правда», «Вечірній Київ»; 4 щоденних газети російською мовою: «Киевские ведомости», «Всеукраинские ведомости», «Независимость», «Столичная газета»; щоденних, що паралельно виходять обома мовами – 3.

<sup>2</sup> «Голос України» і «День»; тижневих українською мовою – 7: «Літературна Україна», «Час-Тіме», «Наш час», «Україна. Європа. Світ», «Україна молода», «Українське слово», «Шлях перемоги»; тижневих російською мовою – 4: «Зеркало недели», «Регион», «Политика», «Киевские новости»; тижневих двомовних (у тому розумінні, що в газету російською мовою вміщуються окремі, інколи досить об'ємні і численні матеріали

українською) – 3: «Товариш», «Жомуніст» і дайджест «Наша республіка». 26-а газета, включена в аналіз преси, – «Нескорена нація» – виходить приблизно раз на місяць. Українське суспільство -1996: думки, оцінки й умови життя населення України // Політичний портрет України. Бюлетень фонду «Демократичні ініціативи» – К., 1996. – Вип.17. — С. 760.

<sup>3</sup> Леви-Строс. К., Структурная антропология – М., 1983. — С. 186.

<sup>4</sup> Леви-Строс. К., Структура и форма // Семиотика. – М.,1983. — С. 426 — 428.

Надія ГОНЧАРЕНКО

## МІФИ В СУЧАСНИХ ПІДРУЧНИКАХ З ІСТОРІЇ УКРАЇНИ

Історична міфотворчість в різні епохи набирає різних зовнішніх форм: від релігійних трактатів до наукових (історичних, філософських, політологічних) розвідок тощо.

Пошуки ідеологією нового підґрунтя, аргументації, що стверджувала б походження та месіанське призначення тієї чи іншої влади, часто стають однією з вагомих причин «удосконалення», «оновлення» вже добре відомих міфем або ж творення нових. Певною мірою завдяки цьому формується колективна ідентичність спільноти.

Державність потребує переосмислення та нового освячення історичних подій, аби обґрунтувати чергове відродження. Сакралізація національного духу, який впродовж тривалого часу багаторазово відроджується, вимагає пошуку форм національної єдності як основи для оновлення в майбутньому.

Із пошуками суспільної думки пов'язана одна з найхарактерніших рис сучасної української історіографії – заідеологізованість. Це, ясна річ, відбивається у нових програмах викладання історії. Підручники й посібники з історії, які поширюються серед загалу, водночас є відбитком ідеологічних пошуків, дзеркалом нових або відновлюваних вартостей, які ця ідеологія знаходить і пропонує. Вони також є важливими чинниками, що формують масову свідомість майбутніх поколінь.

Нині спостерігаємо поживавлення інтересу до раніше недоступних чи заборонених праць. Це стало однією з причин перевидання великими тиражами книг, що були написані, в основному, наприкінці ХІХ – початку ХХ ст., та досліджень істориків, які працювали за межами України.

Саме ці роботи, оскільки вони творилися всупереч радянській історіографії, великою мірою стали джерелом і підштовхнули сучасних істориків до написання «нової» історії України. Тому інтелектуальні моделі, які, здавалося б, неможливо поєднати, – химерно переплітаються у підручниках та посібниках з історії.

Цілком очевидно, що підбір фактів у підручниках зумовлюється позицією автора і його оцінками певних історичних подій. Це відбувається часто з метою пояснення чи підтвердження тих чи тих чеснот українського народу, що не спонукає дотримуватись наукових критеріїв. Основна увага переходить у площину використання історичних подій для ідеологічного міфотворення; природно, що великого значення надається спроможності історії виконувати патріотично-виховні функції. Це є однією з причин того, що шкільні підручники з історії у сьогоднішній Україні побудовані на надзвичайно строкатій суміші концепцій, часом нових, але переважно добре відомих і просто модернізованих.

Як зазначають автори «Нарисів з історії України: новий погляд (з найдавніших часів до кінця XVIII ст.)» за ред. В.Г.Слюсаренка, виданих у Києві в 1996 р.: «Робота написана на основі як раніше опублікованих, так і «забутих» документів, які становлять надійну джерелознавчу базу для розуміння об'єктивних, історичних і соціально-економічних процесів, що мали місце у далекому і недалекому минулому нашої країни»<sup>1</sup>.

Російські імперські міфи, які згодом перейшли у радянські, були підґрунтям офіційної, міфологізованої ідеології держави й помітно впливали на українську самосвідомість. Так, міф про Російську державу як спадкоємницю Києво-Руської спадщини підхопила і українська радянська історична наука. Отже, «спільними зусиллями» був сконструйований міф про Київську Русь як «спільну колыску трьох братніх народів». Щодо позиції українських істориків, то, на противагу радянським, з кінця XIX ст. простежується безперервне функціонування міфема, що саме українці створили на своїй землі політичне утворення – Київську Русь. Новий підручник пропонує нове – «об'єднуюче» – прочитання: «Безперечно, Давньоруська держава мала величезне історичне значення. Вона прискорила економічний, політичний і культурний розвиток східних слов'ян, стала важливим етапом формування трьох братніх слов'янських народів – українського, російського, білоруського, основою для наступного виникнення їхніх національних держав. Але сьогодні переважна більшість українських істориків на основі численних фактів доводять, що історія Київської Русі – це перш за все історія України»<sup>2</sup>.

Іноді пропонуються «переконливі» докази на кшталт:

«Початком формування українського етносу можна вважати IV ст. н. е., коли племена на Подніпров'ї склалися у державний

союз. Дальший суспільний розвиток державного об'єднання привів до його дроблення на менші союзи племен... У результаті визначилося три групи: південно-західна (українська), західна (білоруська) і східна (російська).

Формування української народності знайшло своє продовження у процесі творення Київської держави союзом східнослов'янських племен південно-західної, української, групи. Це був завершальний етап формування українського етносу. Видатний український історик Михайло Грушевський вважав, що вже за часів Київської Русі український народ був цілком сформованим, а Київська держава за національним змістом була українською.

Що ж до росіян, то про них як про народ у цей період говорити ще рано, оскільки російська народність формується лише з другої половини XII ст.»<sup>3</sup>.

Автори деяких підручників значно сміливіші у твердженнях щодо історичного значення Київської Русі та її спадщини: «Для Київської Русі характерно плідне використання надбань світової цивілізації, духовне і культурне відродження, пов'язане з прийняттям християнства, сприяло утвердженню України-Русі як однієї з провідних країн світу»<sup>4</sup>.

Цікаву долю пережила міфологема про Україну як про простір між Сходом і Заходом. Вперше в українській історіографії цю метафору запровадив Вячеслав Липинський у роботі «Релігія і церква в історії України», зазначивши, що «завданням України є жива синтеза їх обох»<sup>5</sup>. У зарубіжній історіографії ця формула здобула значну популярність, починаючи з Д.Чижевського, продовжуючи І.Лисяком-Рудницьким та І.Шевченко.

У 1960-ті роки, коли ідеологічний тиск послабшав і було «дозволено» вивчати хоча б культуру давньої України, – з'явилася низка досліджень з історії філософії, літератури, музики тощо, в яких Україна як культурний простір між Сходом і Заходом безпосередньо не визначалась, хоча спроби це довести робилися. Йшлося про західний тип української освіти, про впливи Реформації і Контрреформації, прояви Ренесансу і т. ін.

Сьогодні ця теза не лише широко подається, а бачимо і зловживання нею, як у наукових дослідженнях, так і в підручниках.

«Українським містам були властиві ті ж форми, що і в Західній Європі: з вузькими, покрученими вулицями, центральною площею, бідними окраїнами»<sup>6</sup>.

Для авторів переважної більшості підручників не суттєво про який період йдеться, коли потрібні докази причетності України до європейської цивілізації. З цього випливає, що практично завжди «незважаючи на антиукраїнську політику російського царизму і польської шляхти, в умовах втрати Україною державності її культура розвивалася по висхідній і була тим тереном, на якому синтезувалися, акумулювалися основні культурні процеси європейського світу»<sup>7</sup>.

Симптоматично, що у більшості випадків автори сучасних підручників забувають, що для засвоєння тих чи тих проявів «західноєвропейськості» Україна користувалась послугами посередника – Польщі. Із багатьох можливих прикладів характерним є погляд на українське бароко. Переважна більшість підручників з історії культури оголосили бароко витвором українського генія, а поштовхом до його виникнення – щонайменше стилістику бароко Італії.

Українська «західноєвропейськість» використовується сьогодні як засіб у процесі виховання патріотизму, що насправді має вигляд наївної мегаломанії: «широке приєднання до досягнень західноєвропейського гуманізму підняло на новий рівень все духовне життя України. Ідеї гуманізму широко вкорінилися на Україні й охопили усі верстви населення». Ця думка значною мірою вплинула на поширення міркувань про «християнський гуманізм», який здавна властивий українському характерові.

«Територія кожного народу має свої природні особливості і певною мірою впливає на формування національного характеру, психології. ...Національний характер українського народу формувался у нерозривному зв'язку із соціально-економічним розвитком та зовнішньо-політичними умовами. Українці приваблювали охайністю, гостинністю, ввічливістю, щедрістю, потягом до знань, відзначалися скромністю, добросердечністю. Водночас творилася своєрідна духовна культура українців, яка поєднувала в собі староукраїнську, дохристиянську, і християнську культури»<sup>8</sup>.

Причини надзвичайно лагідної та доброї вдачі слід шукати (на думку авторів підручників) у сивій давнині, коли «хрещення 988 р. в Київській державі було проведено в межах України і частково Білорусії, де моральність і побутові звичаї були

близькі до християнських. Поза межами України, як свідчать літописи, хрещення і заснування церкви продовжувалися ще десятки і сотні років. В тих землях поза Україною... мораль стояла низько та була далекою від християнства»<sup>9</sup>.

«Відлига» 1960-х ознаменувалася появою в історіографії ще однієї ідеї, яка досить інтенсивно експлуатується з метою зміцнення патріотичних почувань і нині. Саме у 60-і роки українською специфікою загальнорадянського міфу «про радянський народ як нову історичну спільноту» було те, що вдалося виділити місце для української мови як складової частини українського *sacrum*. Історична цінність та повноцінність мови доводились за допомогою тверджень про її стародавність, про те, що староукраїнська мова була державною у Великому князівстві Литовському, що нею написані основні юридичні пам'ятки цієї держави та здійснено один із перших перекладів Євангелія 1560-х років.

Проблема мови особливо гостро постала в перебудовчий період. Можливо, через те, що це було перше питання, про яке офіційна ідеологія дозволяла дискутувати. Отож мовна проблематика активно обговорюється і в підручниках, відбиваючи при цьому найрізноманітніші вподобання авторів.

«На південно-західних руських землях поруч із старослов'янською мовою розвивалася народна українська мова. Новітні дослідження мовознавців переконливо доводять, що всі найвидатніші пам'ятки давньоруської писемності несуть у собі сліди певного українського мовлення, вже тоді чітко помітні риси української мови»<sup>10</sup>.

В одному з підручників читаємо: «Ще М.Максимович довів: мова селян Київщини ХІХ ст. є мовою київських князів»<sup>11</sup>. Тому, цілком переконливими (у руслі міфологізованого мислення) виглядають твердження на кшталт: «Чи не найпереконливішим доказом існування давніх українців на період утворення Київської держави є мова. Українська мова почала формуватися, як і інші слов'янські мови, у ІV-V ст. Вже в той найдавніший період нашої мові були притаманні ознаки, які відрізняли її від інших слов'янських діалектів. Приміром, буквосполучення -оро-, -око-, -ере-, -еле- (золото, береза); закінчення -ої в родовому відмінку однини з прикметника жіночого роду (великої, доброї) тощо. Візантійський історик Пріск Панійський (448 р.), перебуваючи на території сучасної України, записав два слова «мед» і «страва», що не потребують перекладу і нині»<sup>12</sup>.

Іноді йдеться про, м'яко кажучи, бездоказові речі: «жива українська мова, якою було написано багато пам'яток, які однак, були знищені як язичницькі після впровадження християнства»<sup>13</sup>.

Значно глибша генеалогія у тих міфів сучасної історіографії, які беруть початок від т. зв. народницької парадигми історії.

Першою серед них слід нагадати тезу, згідно з якою головним суб'єктом історії України є народ (за М.Грушевським, т. зв. «маса народня»), де функцію героя, що формує історію, виконує козацтво, а охоронцем національних традицій і духу виступає селянство.

«Маса народня» – спочатку козацтво, а згодом селянство (оскільки відродити козацтво неможливо), – виявилась силою, яка усвідомлює власне покликання й відповідно з ним формує та виконує історичні завдання.

«Отже, хоча Україна й зазнавала всебічного колоніального гноблення, процес формування української нації завершувався, виявляючись у розвитку національної самосвідомості, компонентами якої були уявлення народу про спільність своєї території і господарських зв'язків на ній, розуміння національних інтересів і завдань, прагнення до національного визволення і відродження національної державності. Так були закладені підвалини подальшого розвитку української нації в напрямку «нація – держава»<sup>14</sup>.

Живучість цієї міфеми народницької історіографії можна проілюструвати прикладами із сучасних підручників.

Ось, наприклад, «козацтво на українських землях – це суто народне явище. Воно виникло і сформувалося у другій половині XV – XVI століттях як протест народу України проти все зростаючого соціального, національного і релігійного гніту»<sup>15</sup>.

Яскраві підтвердження знаходимо у підручнику Сергієнко Н., Смолія В.: «Український народ прагнув здобути волю і державну незалежність. Причиною виникнення козацтва була потреба утворення в Україні такої суспільної сили, яка стала б провідною верствою української народності і творцем нової держави»<sup>16</sup>. У тому самому підручнику читаємо: «Славне козацтво стояло стіною проти ворожих навал і вело постійну боротьбу за визволення України і здобуття нею незалежності»<sup>17</sup>.

Посібник «Історія України» В.Короля вирізняється радше патетикою, а не оригінальністю у тлумаченні теми.

Сакралізоване козацтво, беручи участь у священній боротьбі за національну ідею та державу, сили черпає у «беззастережній відданості православній вірі як символі своєї духовної непереможності»<sup>18</sup>. А приводить це, як стверджує автор, до: «українська козацька держава зберегла й українську націю від культурно-національної асиміляції з сусідніми народами. Після того, як занепали огнища культури, козацька Україна зі своїм духовним центром у Києві залишалася форпостом національно-культурного життя для всіх українських земель»<sup>19</sup>. Історія селянства як суспільної групи потребує, безперечно, належного вивчення. Проте сучасні підручники, підхопивши міфами народницької історіографії, змальовують селянство як нащадка й охоронця споконвічних українських традицій.

«Саме його (селянства. – Н.Г.) естетичні смаки, обряди і звичаї, світоглядні уявлення, морально-етичні норми визначили той привабливий зовнішній вигляд українського народу, котрий так захоплював багатьох іноземців, що побували в Україні»<sup>20</sup>. Далі – більше: «Дворяни, чиновники, духовенство також мали свої традиції та норми поведінки у суспільстві. Але в суто духовній сфері носієм і охоронцем традицій продовжували виступати головним чином селяни. Процес національного відродження, основою якого був розвиток національної культури, опирався на міцні традиції народних мас. Це додавало сили, енергії і натхнення діячам українського руху»<sup>21</sup>.

Починаючи з М.Грушевського, в українській історіографії простежується усталена в сьогоденних підручниках думка про те, що поштовхом до змін в історії є зіткнення, конфлікт. Грушевський, зокрема, формулював так: «У конфліктах народу і власті вина завжди лежить по стороні власті, і се є право маси народньої обрахуватися з нею». Однак, звичайно, повного завершення погляд на соціальний конфлікт як на рушійну силу історії набув у марксистській доктрині класової боротьби. Таким чином, вже у радянській історіографії «маса народня» Грушевського перетворилася «на пригноблену масу трудящих», а доволі абстрактне твердження ученого про її права «обрахуватися з властю» підмінилося абсолютизацією класової боротьби, її необхідністю та неминучістю, як запоруки прогресу.

Сторінки підручників рясніють прикладами боротьби: класової, соціальної, національної та пов'язаного з нею безперервного кровопролиття, яке, в свою чергу, розцінюється

як результат процесу оновлення суспільства. Протягом усієї історії «нестерпний колоніальний гніт» спричиняє, ясна річ, «загострення класової боротьби» та «потужні повстання антифеодального та визвольного характеру».

«Війна мала національно-визвольний, антифеодальний характер і була спрямована на розв'язання таких завдань: знищення польського панування, створення в етнічних межах України власної держави, захист національної незалежності, ліквідацію великої феодальної власності на землю, скасування кріпацтва й утвердження козацького типу господарства»<sup>22</sup>.

Відповідно соціальні та культурні процеси теж узалежнюються від різного роду «змагань». «Загалом культура України в цей період досягла досить високого рівня розвитку. Вона розвивалася в умовах запеклої боротьби українського народу проти іноземних гнобителів і відігравала велику роль у цій боротьбі»<sup>23</sup>.

Крім світоглядної залежності сучасних українських істориків та авторів підручників від народницьких і марксистсько-ленінських концепцій, можна вказати і суб'єктивну причину того, чому ідея соціального конфлікту активно пропагується у сьгоднішніх підручниках з історії. Адже авторами цих праць є, переважно, учорашні історики КПРС, які за звичкою користуються понятійним апаратом своєї колишньої професії. Ключовими словами його є різноманітні варіанти словосполучень із словом «боротьба»: антифеодальна, антикріпосницька, за визволення, за незалежність тощо.

Слід також зазначити, що категорія кровопролиття як головного рушія та необхідного оновлювача суспільства, започаткована у ХІХ ст. в соціальній площині, перемістилася в площину національну, а з національної – в державотворчу.

«Визвольна боротьба українського народу другої половини ХVІІІ ст. розхитала устої феодально-кріпосницької системи і сприяла формуванню національної свідомості народу України.

Саме Гетьманщина була для політичних діячів ХХ ст. зразком українського самоврядування. Та хоча зовнішні форми автономії гетьманської України були скасовані, збереглися основи нового національного відродження українського народу – державно-національної традиції, які після упадку княжої Русі-України ожили в Українській гетьманській козацькій державі. Збереглася, витримала випробування часом і дійшла до наших днів ідея незалежної і соборної Української

держави. За цю ідею і в ХІХ, і в ХХ століттях цілі покоління боролися і віддавали своє життя»<sup>24</sup>.

У контексті зазначеного не випадковим видається пропорційне співвідношення текстів з описами сцен кровопролиття порівняно з іншими сюжетами. Наприклад, параграф під назвою «Визвольний рух: всенародна боротьба за волю і державну незалежність» в одному з підручників, містить такі розділи:

- 1) Наростання антикріпосницької боротьби;
- 2) Козацькі повстання. Косинський. Наливайко;
- 3) Визвольна боротьба у першій чверті ХVІІ ст. Сагайдачний;
- 4) Народні повстання 30-х рр. ХVІІ ст.

Про героїчне кровопролиття розповідається на десяти сторінках. До цього ж параграфа входять ще 2 розділи, які займають усього дві сторінки:

- 5) Братства і визвольний рух;
  - 6) Українська православна церква. І.Борецький, П.Могила.
- Згідно з канонами радянської історіографії, «антифеодальна боротьба народних мас» виконувала подвійну функцію, бо водночас з нею розгорталася «національно-визвольна боротьба». Народні «месники» мали бути одночасно борцями проти кріпосницького гніту й послідовниками возз'єднання з Росією. Оскільки потреба в останньому сюжеті відпала, то месник став носієм та головним репрезентантом національно-державотворчих ідей.

Підсумовуючи, підкреслимо, що підручники і посібники з історії, які поширюються серед загалу, є водночас відбитком ідеологічних пошуків та віддзеркаленням нових чи відновлюваних вартостей, які ця ідеологія шукає і в досить суперечливих формах пропонує. У цьому процесі одночасно відображені й усвідомлені пропагандистські цілі й неусвідомлювані рефлексії давніших, у тому числі тоталітарних, ідеологем. Сьогодні ми не знаємо, в який спосіб ця строката суміш впливає на тих, для кого вона призначена, – школярів. На нашу думку, бодай часткову відповідь на це питання може дати поглиблений аналіз усього комплексу сюжетів, частину з яких ми спробували попередньо проаналізувати.

## ПРИМІТКИ

- <sup>1</sup> Нариси з історії України: новий погляд (з найдавніших часів до кінця XVIII ст.) За ред. В.Г.Слюсаренка. – К, «Вірій», 1996. – с. 5.
- <sup>2</sup> Там само, с. 43.
- <sup>3</sup> Ю.Вовк, С.Мадзей, В.Смолей. Історія України 7 клас. Україна в період середньовіччя. – Тернопіль, «Мандрівець», 1997. – с. 66.
- <sup>4</sup> Король В.Ю. Історія України. – К, 1995. – с.21.
- <sup>5</sup> В.Липинський. Релігія і церква в історії України. – Київ, 1993. – с.58.
- <sup>6</sup> Ю.Вовк, С.Мадзей, В.Смолей. Історія України 7 клас. Україна в період середньовіччя. – Тернопіль, «Мандрівець», 1997. – с. 117.
- <sup>7</sup> Історія України від найдавніших часів до початку XX ст. в запитаннях і відповідях. – К, «Магістр-S», 1997. – с. 125.
- <sup>8</sup> Ю.Вовк, С.Мадзей, В.Смолей. Історія України 7 клас. Україна в період середньовіччя. – Тернопіль, «Мандрівець», 1997. – с. 67.
- <sup>9</sup> Там само, с. 39.
- <sup>10</sup> Там само, с. 67.
- <sup>11</sup> Король В.Ю. Історія України. – К, 1995. – с.20.
- <sup>12</sup> В.Власов, І.Коляда. Історія України 8 клас. Зошит-конспект тем як пробний навчальний посібник. – К, «А.С.К.», 1997. - с. 83.
- <sup>13</sup> Там само, с. 85.
- <sup>14</sup> Історія України від найдавніших часів до початку XX ст. в запитаннях і відповідях. – К, «Магістр-S», 1997. – с. 58.
- <sup>15</sup> І.Коляда, В.Власов. Історія України 6-7 клас. Зошит-конспект тем як пробний навчальний посібник. – К, «А.С.К.», 1997. – с. 39.
- <sup>16</sup> Сергієнко Н. Г., Смолій В.А.. Історія України. – К., 1995. – с. 112.
- <sup>17</sup> Там само, с. 121.
- <sup>18</sup> Король В.Ю. Історія України. – К, 1995. – с. 121.
- <sup>19</sup> Там само, с. 71.
- <sup>20</sup> Сарбей В.Г. История Украины XIX – н. XX в. – К., «Генеза», 1995. – с. 89.
- <sup>21</sup> Там само, с. 90.
- <sup>22</sup> Історія України від найдавніших часів до початку XX ст. в запитаннях і відповідях. – К, «Магістр-S», 1997. – с. 82.
- <sup>23</sup> Нариси з історії України: новий погляд (з найдавніших часів до кінця XVIII ст.) За ред. В.Г.Слюсаренка. – К, «Вірій», 1996. – с. 91.
- <sup>24</sup> І.Коляда, В.Власов. Історія України 6-7 клас. Зошит-конспект тем як пробний навчальний посібник. – К, «А.С.К.», 1997. – с. 72.

Георгій ФЛОРОВСЬКИЙ

## ІМПЕРІЯ ТА ПУСТЕЛЯ\*

### I

Християнство увійшло в історію як новий соціальний порядок, чи, вірніше, як новий соціальний параметр. Із самого початку Християнство було перш за все не «доктриною», а «громадою» у повному розумінні цього слова. Існувало не лише «Послання», яке треба було проголосити та донести, не лише «Добра Звістка», яку треба було розповсюдити, існувала саме Нова Громада, окрема й особлива, що перебувала у процесі зростання та формування, до якої залучали нових членів. Справді, «товариство», «корпорація» (κοινωνία) була основною категорією християнського буття. Перші християни відчували себе тісно згуртованими у спілку, що рішуче виходила поза усі людські межі, перетинала усі расові, культурні, соціальні кордони та й взагалі усі параметри «цього світу». Вони були братами один для одного, членами «Єдиного Тіла», членами навіть «Тіла Христового». Цією уславленою фразою ап. Павло захоплено підсумовує загальне відчуття віруючих. Всупереч радикальній новизні християнського досвіду, Новий Заповіт був задуманий як виконання та довершення Старого Заповіту, основні інтерпретаційні категорії якого він запозичив. Християни дійсно були «родом обраним, царським священством, народом святим, людьми окремими» (I Петра 2:9). Вони були Новим Ізраїлем, «маленьким стадом», тобто тим вірним «Залишком», якому Богу вподобалося дати Царство Своє (Лука 12:32). Розкидані вівці мають бути приведені та зібрані «до кошари». Церква й була саме таким «Зібранням», *ekklesia tou Theou*, – постійним зібранням нового Божого «Обраного Народу», зібранням, яке ніколи не повинно бути розпущеним.

\* Стаття Г. Флоровського (1893 – 1979) *Empire and Desert*, переклад якої зроблено за виданням *The Collected Works of Georges Florovsky*, 6 vols., (V.2: *Christianity and Culture*), с яскравим зразком тих праць ученого, які він написав у період свого перебування деканом Богословської школи св. Володимира у Вашингтоні та професором Колумбійського, Гарвардського та Принстонського університетів.

У «цьому світі» християни могли бути лише мандруючими пілігримами. Їхнє справжнє «громадянство», *politeuma*, було «на небі» (Філ. 3:20). Церква сама мандрувала у цьому світі (*paroikousa*). «Християнське товариство було на землі трішечки під екстра-територіальною юрисдикцією небесного світу» (Франк Гавен). Церква була «аванпостом» неба на землі, або «колонією небес». Може й насправді цей настрій рішучого відокремлення мав спочатку «апокаліптичне» значення та отримав натхнення завдяки очікуванню близького пришестя (*parousia*). До того ж, навіть як тривале історичне суспільство, Церква була зобов'язана відділитися від світу. Етос «духовного відокремлення» був укорінений у самому ґрунті християнської віри, так само, як він був укорінений у вірі Давнього Ізраїлю. Церква сама була «містом», *polis*, новою та особливою формою «держави» («*polity*»). Згідно зі своїм сповіданням хрещення християни мали «зректися» цього світу, з усією його марнотою, пихатістю та помпезністю, але також і з усіма його природними прив'язаностями, навіть сімейними, і дати урочисту клятву вірності Христові Цареві, єдиному істинному Цареві на землі й на небі, Кому було надано усю «владу». Ця відданість обрядові хрещення радикально відмежовувала християн від «цього світу». Вони не мали у ньому «постійного міста». Вони були «громадянами» «Міста, що мало прийти», міста, будівничим та утворювачем якого був Сам Бог (Євр. 13:14; пор. 11:10).

Ранніх християн часто підозрювали та звинувачували у громадській індиферентності і навіть у хворобливій «мізантропії», *odium generis humani* (ненависті до роду людського – *лат.*), яка, мабуть, повинна була контрастувати з приписуваною Римській імперії «філантропією». Звинувачення це було не безпідставним. У своїй відомій відповіді Цельсові Оріген був готовий його прийняти. До того ж, що ж ще могли християни робити, питав він. У кожному великому місті, пояснював він, «ми маємо інший вид присяги», *alio systema tes patridos* (*Contra Celsum*, VIII. 75). Разом з міською громадою у кожному місті існувала інша громада, локальна Церква. І це вона, а не власне «рідне місто», була для християн їхньою справжньою домівкою чи «батьківщиною». Анонімний автор блискучого «Листа до Діогнета», написаного, мабуть, у перші роки II ст., розвинув цю думку з елегантною точністю. Християни не живуть в особливих містах, не відрізняються від решти людей своїми мовою та звичаями. «До того ж, доки

вони мешкають у містах греків та варварів, яка вже кому випаде доля, структура їхнього власного державного устрою (polity) є особливою та парадоксальною. ...Кожна чужа земля є для них батьківщиною, і кожна батьківщина є чужою землею. ...Їхня бесіда є земна, але громадянство їхнє – на небі». У такій позиції не було ані пристрасті, ані ворожнечі, ані справжнього відходу від повсякденного життя. Але була сильна нота духовного відокремлення: «і кожна батьківщина є чужою землею». Це було поєднано, однак, із гострим почуттям відповідальності. Християни були відокремлені у цьому світі, «утримувані» у ньому неначе у в'язниці; але вони також «утримували в єдності цей світ», так само як душа тримає в єдності тіло. Більше того, це було саме те завдання, яке Бог поклав на християн, і «яке протиправним було б відхилити» (Ad Diognetum 5, 6). Християни могли б залишатись у своїх рідних містах та вірно виконувати свої повсякденні обов'язки, але вони нездатні були бути абсолютно відданими будь-якій державі у цьому світі, бо їхнє справжнє зобов'язання належало іншому світові. Вони були соціально заручені з Церквою, а не з цим світом. «Для нас нема нічого більш чужого, ніж справи людські», – проголошував Тертуліан: *nes ulla magis res aliena quam publica* (Apologeticum, 38.3). «Я витягнув себе з цього суспільства», – казав він з іншого приводу: *secessi de populo* (De Pallio, 5). Християни були у цьому сенсі «поза суспільством», були добровільними вигнанцями, людьми поза законом – поза соціальним порядком цього світу.

Відкритим введенням до омани було б тлумачити напругу між християнами та Римською імперією як конфлікт чи зіткнення між церквою та державою. Справді, Християнська Церква була більш ніж «церквою», так само як давній Ізраїль був водночас і «церквою», і «народом». Християни також були народом (nation), «особливим народом», Божим Народом, *tertium genus* (третім родом – *лат.*), ані євреями, ані греками. Церква була не просто «зібраною громадою» чи добровільною асоціацією, зібраною заради лише «релігійних» цілей, але вона була, і декларувала себе, особливим і автономним «суспільством», особливою державою (polity). З іншого боку, Римська імперія була, і заявляла себе, чимось набагато більшим, ніж просто «державою» (a state). Після Августової реконструкції Рим постійно проголошував себе просто Містом, постійним, «вічним» Містом, *Urbs aeterna*, а також останнім Містом. Так чи інакше, він вимагав для себе

«есхатологічних параметрів». Він виступав як остаточне вирішення людської проблеми, він був Універсальним Спільноутворенням, «єдиним Космополісом населеної землі», *Oikoumene*. Рим запропонував «Мир», *Pax Romana*, та «Справедливість» усім людям і усім націям, що були під його правлінням та владою. Рим заявляв, що він є остаточним втіленням «Гуманності», усіх людських цінностей та досягнень. «Ця імперія була, врешті, якоюсь політико-еклізіастичною інституцією. Це була «церква» та «держав»; якби вона не була водночас і тим і іншим, вона була б чужою серед ідей Давнього Світу» (сер Ернест Баркер). У давньому суспільстві – у давньому полісі, в елліністичних царствах, у Римській республіці – «релігійні» переконання розцінювались як невід'ємна частина «політичної» структури. Ніякий розподіл компетенції та «влади» не міг бути сприйнятим і, відповідно, ніякий розподіл лояльності чи відданості. Держава була всекомпетентною, і, відповідно, відданість їй мала бути повною та безумовною. Лояльність до держави сама була формою релігійної відданості, в якому б особливому вигляді вона не була предписана чи нав'язана. У Римській імперії це був культ цезарів. Суцільна структура імперії була нероздільно «політично-релігійною». Головна мета імперського правління звичайно визначалася як «Філантропія», а часто навіть як «Спасіння». Відповідним чином, імператори визначались як «Спасителі».

У ретроспективі всі ці заяви можуть здаватися лише утопічними ілюзіями та жаданими мріями, якими вони справді й були. Крім того, ці мрії пестилися кращими людьми того часу: достатньо згадати хоча б Вергілія. І утопічна мрія про «Вічний Рим» пережила розвал реальної імперії і домінувала у політичному мисленні Європи протягом століть. Парадоксально, що цю мрію пестили часто ті, котрі за логікою їхньої віри мали б бути краще захищеними від її оманливого та захоплюючого шарму. Фактично це бачення існуючого, або «Вічного Риму» домінувало у християнській думці ще й у Середні віки – як на Сході, так і на Заході.

Не було нічого анархічного у такому ставленні ранніх християн до Римської імперії. «Божественне» походження держави та її влади було формально визнане вже св. Павлом, і він сам не мав труднощів у зверненні до захисту римських магістратів та римського законодавства. Позитивна цінність та функція держави були загально визнаними у християнських

колах. Навіть бурхливі напади у Книзі Одкровення не становили винятку: що відкидалось, так це несправедливість та нерівноправство у реальному Римі, але ж не принцип політичного порядку. Християни могли, з усією щирістю та благою вірою, заявляти в римських судах про свою політичну невинність та відстоювати свою лояльність щодо імперії. Фактично, ранні християни віддано молились за державу, за мир та порядок і навіть за самих цезарів. Можна знайти високі возхваління Римської імперії навіть у тих християнських авторів того часу, які були відомі своїм опором, як, наприклад, Оріген та Тертуліан. Теологічне «виправдання» імперії виникає вже в період гонінь. До того ж, християнська лояльність мала, за необхідністю, обмежений характер. Звичайно, християнство в ніякому сенсі не було підривною змовою, і християни ніколи не мали наміру перевернути існуючий лад, хоча вони й насправді вірили в те, що кінець кінцем він відіме. Римлянам, однак, християни ніколи не переставали здаватися змовниками, і не тому, що вони були в якомусь сенсі замішані у політиці, а навпаки, тому, що не були. Їхня політична індіферентність дратувала римлян. Християни тримались осторонь від інтересів Спільнотворення (Commonwealth) у критичні часи його боротьби за існування. Вони не лише декларували «релігійну свободу» для себе, вони також проголошували церкву найвищою владою. Хоча й підкреслювалось, що Царство Боже є «не від цього світу», воно здавалось загрозою для все-компетентного Царства Людини. Церква була, в якомусь сенсі, різновидом «руху Опору» в імперії. Християни принципово відмовлялись від військової служби, бо вони були зобов'язані чинити опір будь-якій спробі «інтегрувати» їх до імперської структури. Як слушно зауважив Крістофер Доусон, «Християнство залишалось єдиною владою у світі, яку не міг поглинути велетенський механізм нової рабовласницької держави». Християни не були політичною фракцією. До того ж, їхня релігійна відданість не мала прямого «політичного» значення. Було зауважено, що монотеїзм сам був «політичною проблемою» у давньому світі (Ерік Петерсон). Християни не могли не декларувати «автономію» для себе і для своєї церкви, а це було якраз те, чого імперія не могла ніколи дозволити чи навіть зрозуміти. Таким чином, зіткнення було неминучим, хоча й могло бути дещо відкладеним.

Церква становила собою виклик імперії, а імперія була каменем перешкоди для християн.

## II

За загальною думкою, доба імператора Константина була поворотним пунктом християнської історії. Після довгої боротьби з церквою, Римська імперія врешті-решт капітулювала. Сам цезар був обернутий та смиренно прохав прийняти його до церкви. Релігійну свободу було формально проголошено і демонстративно розповсюджено на християн. Конфісковану власність було повернуто християнським громадам. Тих християн, що потерпіли від насильства та були депортовані у роки переслідувань, було тепер повернуто. Їх прийняли з почеснями. Константин, фактично, пропонував Церкві не лише свободу та мир, але також захист та тісне співробітництво. Він, справді, вмовляв Церкву та її лідерів приєднатись до нього у справі «оновлення» імперії. Цей новий тактичний поворот в імперській політиці був сприйнятий християнами з вдячністю, але не без деякого зняковіння та подиву. Але християнський відгук на нову ситуацію ніякою мірою не був одностайним. Серед християн було багато лідерів, які вже без жодних вагань були ладні привітати обернення імператора та майбутнє обернення імперії. Але було чимало й таких, що розуміли значення цього імператорського ходу. Можна було, звичайно, тільки радіти з приводу припинення ворожнечі та встановлення свободи публічного богослужіння, яке тепер було захищене законом. Але головної проблеми не було вирішено, і це була вкрай заплутана проблема. Це була, справді, дуже парадоксальна проблема.

Уже Тертуліан ставив деякі незручні запитання, і вже за його часів ці запитання були лише риторичними: чи міг би цезар прийняти Христа та повірити в Нього? По-перше, цезарі явно належали до «цього світу». Вони були невід'ємною частиною «секулярної» структури, *necessarii saeculo*. Тоді, чи зміг би християнин бути цезарем, тобто належати водночас до двох конфліктуючих ладів – церковного та світського? (*Apologeticum*, 21.24). За часів імператора Константина ця концепція «Християнського цезаря» мала ще вигляд невирішеної загадки, всупереч красномовній спробі Євсевія Кесарійського розробити ідею «Християнської імперії».

Багатьма християнами ця ситуація сприймалась як внутрішнє протиріччя самої цієї концепції. Цезарі були вимушені віддаватися справі «цього світу», але ж Церква була не від «цього світу». Якщо установа цезарату була внутрішньо «секулярною», тож чи було взагалі яесь місце для імператорів, як імператорів, в структурі Християнської Громади? Нещодавно було запропоновано думку, що, можливо, Константин сам скоріш за все був не дуже впевнений щодо цього питання. Здається, що однією з причин, через які він до останніх часів свого життя відкладав прийняття хрещення, було його невиразне відчуття того, що незручно бути «християнином» та «цезарем» водночас. Константинове особисте обернення не становило проблеми, але він був передусім імператором. Він мав нести тягар свого високого становища в імперії. Він все ще був «Божественним Цезарем». Як імператор він був повністю поглинутий у традиції імперії, і тим більше, чим більше він намагався з них виплутатися. Його гідні зусилля знайшли символічне відображення у переносі імператорської резиденції до *нового* Міста, подалі від згадок про *старий* язичницький Рим. До того ж, імперія й сама все ще була такою ж, як і досі, зі своїм аристократичним етосом та звичаями, з усією язичницькою практикою, включаючи обожнювання, apotheosis імператорів. Ми маємо багато причин довіряти Константиновій особистій щирості. Безумовно, він був глибоко переконаний у тому, що християнство було єдиною силою, яка могла відновити життєздатність у хворому тілі імперії та впровадити новий принцип єдності за часів соціальної дезінтеграції. Але очевидно, що він не міг зректися своєї суверенної влади, тобто не міг зректися цього світу. Константин, насправді, був стійко переконаний, що на нього покладена Божественним Провидінням висока та свята місія, що він був обраний для відновлення імперії на християнських засадах. Це переконання, більш ніж будь-яка особлива політична теорія, було рішучим фактором його політики та його дійсного способу правління.

Ситуація була вельми двозначною. Чи мала Церква прийняти імперську пропозицію та покласти на себе нове завдання? Було це довгоочікуваною можливістю чи, може, небезпечним компромісом? Досвід тісного співробітництва з імперією, фактично, не був цілком удалим та обнадійливим для християн, навіть і за часів правління самого Константина. Імперія не здавалась легким, зручним союзником та партнером

для Церкви. За Константинових наступників усі незручності такого «співробітництва» стали очевидними, навіть якщо ми проігноруємо невдалу спробу Юліана відновити язичництво. Лідери Церкви були вимушені, знов і знов, кидати виклик настійливим спробам цезарів використовувати свою верховну владу також і в релігійних справах. Піднесення чернецького руху у IV столітті не було випадковим. Це була, скоріше, спроба уникнути імперської проблеми та побудувати «автономне» Християнське суспільство поза кордонами імперії, «поза табором». З іншого боку, Церква не могла ухилитися від відповідальності за цей світ або відмовитись від свого місіонерського завдання. Церква, справді, була зацікавлена не лише в особистостях, але і в суспільстві і навіть у людстві в цілому, бо навіть царства цього світу мали бути приведеними врешті-решт до покори Христу. Імперія також не була готова залишити Церкву саму чи обійтись без її допомоги та служіння, бо Церква вже була на той час могутньою інституцією, поширеною навіть у віддалених куточках населеної землі й сильною своєю вірою та дисципліною. Церква врешті-решт, під подвійним тиском свого власного місіонерського поклику та традиційної логіки імперії, була вимушена піти на союз з імперією.

Наприкінці IV ст. християнство було остаточно встановлене як офіційна релігія Римської імперії. За Феодосія Великого Римська імперія формально присвятила себе християнській справі, язичництво було офіційно розвінчане та заборонене. «Єресь» теж було проголошено поза законом. Держава формально зобов'язалася підтримувати православну віру. Основною передумовою нового устрою було «Єднання Християнського Спільнотворення». Існувало тільки *Єдине* всеосяжне *Християнське Суспільство*, яке було і Церквою і державою водночас. У цьому суспільстві порядки (orders) чи «влади» були різними, чітко поділеними на «духовну» та «світську», «церковну» та «політичну», але й водночас тісно поєднаними між собою. Саме ж «суспільство» було внутрішньо Єдиним. Ця ідея ні в якому разі не була новою: Давній Ізраїль був водночас Царством та Церквою. Римська імперія завжди була «політико-церковною інституцією», і вона утримувала цей свій подвійний характер і після того як вже стала «християнізованою». В Християнському Спільнотворенні «Церковництво» та «Громадянство» були не просто «такими, що збігаються у просторі» але справді ідентичними

категоріями. Лише християни могли бути громадянами імперії. І всі громадяни були зобов'язані бути православними у своїй вірі та поведінці.

Християнське Спільнотворення було замислене як *єдина теократична структура*. Більше того, Римська імперія завжди вважала себе «Всесвітнім Царством», єдиним законним царством, єдиною «Імперією». Оскільки існувала лише Одна, Всесвітня, Церква, тому могло бути лише Одне Царство – Екуменічна Імперія. Ця Церква і це Царство утворювали Єдине, неділиме Суспільство, єдиний *Civitas – Respublica Christiana*. «Це Єдине Спільнотворення усього людства, замислене частково як Імперія – живий ще образ Стародавнього Риму, – але ж головним чином і взагалі як Церква, було суттю того суспільства, яке існувало впродовж усього того довгого періоду історії людства, який ми називаємо середньовіччям. Це був факт, а не просто ідея; але ж також це була й ідея, а не лише тільки суцільний факт» (сер Ернест Баркер).

Це було важливе й величне досягнення, славне видовище, амбіційна претензія; але це досягнення було також загрозливим та двозначним. Фактично, ці два стани (*orders*), «духовний» та «світський», ніколи не могли бути дійсно інтегровані в єдину систему. Давня напруга існувала всередині цього «Єдиного Суспільства», і баланс «сил» у Християнському Спільнотворенні завжди був нестійким та нетривалим. Було б анахронізмом описувати внутрішню напругу між цими «силами» середньовічного Спільнотворення як якийсь конфлікт чи змагання між Церквою та Державою, представленими як два окремих суспільства, кожне із своєю сферою компетенції та юрисдикції. У середньовіччі Церкви та Держави як двох окремих суспільств просто не існувало. Існував конфлікт між двома «силами» в одному й тому ж суспільстві, і саме тому цей конфлікт був таким сильним та гострим. У цьому відношенні не існувало фундаментальної різниці між християнським Сходом та християнським Заходом, хоч би яким різним не був перебіг подій у цих двох регіонах Християнського Спільнотворення. Головна проблема була одна й та сама, як на Сході, так і на Заході – проблема «Християнського Суспільства», «Святої Імперії». Було лише природним, що ця проблема могла набути особливої гостроти та розміру саме на Сході, бо на Сході «Свята Імперія» була кремезною реальністю, відчутним фактом існуючого світу», –

за висловом Джеймса Брюса, тоді як на Заході це була скоріше ідея або претензія щодо існування цієї реальності. Від часів Константина серце імперії було в Константинополі, а не в давньому Місті Римі. Історія (story) про Візантію була безпосереднім продовженням Римської історії (history). На Заході Римський порядок розвалився на досить ранньому етапі, тоді як на Сході він існував ще протягом століть. Навіть у східному вбранні Візантія до самого свого кінця продовжувала бути «Царством Римлян». Головною її проблемою була саме проблема «Вічного Риму». Імперія відчувалась там набагато сильніше, ніж на Заході. Дуже важливим є, однак, те, що «візантійські» проблеми знов з'являються на Заході, з тією ж невідкладністю і з тією ж двозначністю, одразу ж, як там було відновлено імперію за Карла Великого та його наступників. І справді, Карл Великий вважав себе законним наступником Константина та Юстиніана. Його вимоги та його політика у справах релігії були майже такими ж, як у візантійських цезарів.

Часто стверджували, що у Візантії церква віддала свою «свободу» до рук цезарів. Виходячи з припущення що імператор був справжнім правителем церкви, навіть якщо він і не був ніколи визнаний формально її головою, візантійську систему було зневажливо визначено як «цезарепапистську». Неодноразово твердили також, що у Візантії церква просто перестала існувати, тобто, перестала існувати як «незалежна інституція», що її було практично зведено до статусу «літургійного департаменту імперії». Свідoctва, що цитуються на підтримку таких звинувачень, на перший погляд можуть здаватися вичерпними та непереборними. Але ж вони не витримують більш прискіпливої перевірки. Звинувачення Візантії в «цезарепапізмі» все ще має певну кількість прихильників, але його рішуче відкинуто багатьма дослідниками Візантії, які вбачають у ньому очевидне непорозуміння та упереджений анахронізм. У християнському суспільстві імператори справді керували також релігійними справами, але вони ніколи не були правителями церкви.

Візантійська історія виявилась авантюрою (adventure) у християнській політиці, це був невдалий і, можливо, нещасливий експеримент, який треба оцінювати згідно з його власними правилами.

## III

Юстиніан відверто заявив у датованій 16 березня 535 року передмові до своєї Шостої новели, що основним принципом візантійської політичної системи

«є два головних дари, які Бог надав людям через своє високе милосердя: священництво та імперська влада: hierosyne та basileya; sacerdotium та imperium. З цих двох перше пов'язане з божественними речами, а друга стоїть над людськими справами та піклується про них. Виходячи з одного джерела, вони обидва є прикрасою людського життя. Ні про що не піклуються імператори більше, ніж про священницьку гідність, тож і священники, у свою чергу, можуть молити Бога за імператорів. Отже, якщо священництво буде в усіх відношеннях бездоганним та наповненим вірністю до Бога, а імператори будуть діяти вірно і відповідним чином будуть утримувати Спільнотворення, яке їм доручене, в порядку, то буде встановлено певної гармонії для людства. Ми таким чином глибоко зацікавлені в доктринах, що йдуть від Божого натхнення, та в священницькій гідності. Ми переконані, що, якщо вони будуть підтримувати свою гідність, то велике благодійництво будемо ми мати від Бога і будемо ми твердо утримувати те, що маємо зараз, та ще й набудемо тих речей, що їх ще не маємо. Щасливе завершення завжди увінчує ті речі, що їх доречним чином виконано і які є прийнятними для Бога. Це так і є, якщо ретельно дотримуватися святих канонів, що їх славетні Апостоли, вельмишановні власноочні свідки та служителі Божественного Світу, передали нам, і яких святі Отці зберегли та розтлумачили».

Це були одразу і підсумок, і програма.

Юстиніан не говорив про державу, чи про церкву, він говорив про два міністерства, чи агенції, що були встановлені у Християнському Спільнотворенні. Їх було поставлено однією й тією ж самою Божественною владою для одних і тих самих цілей. Як «Божий дар», імперська влада, imperium, була «незалежною» від священництва, sacerdotium, хоча вона й залежала від тієї мети, заради якої вона була Божественно встановлена і якій була підпорядкована. Цією метою були підтримка та впровадження християнської істини. Інакше кажучи, імперська влада була «легітимною» лише у межах

церкви. У будь-якому випадку, вона була принципово підпорядкована християнській вірі, обмежена заповідями апостолів та отців церкви і, у цьому відношенні, «лімітована» ними. Легальний статус імператора у Спільнотворенні залежав від його стосунків із Церквою та від її доктринальних та канонічних правил. Імперіум був водночас владою та службою, і умови цієї служби були визначені правилами та розпорядженнями церкви. У своїй коронаційній клятві імператор мав визнати православну віру та прийняти обітницю послухання наказам церковних соборів. Це не було простою формальністю: «Православ'я було *супер-національністю Візантії*, основним елементом життя держави та уряду» (І. Соколов).

Імператор у візантійській системі займав дуже високе місце. Він був оточений ореолом теократичної величності. Палацовий церемоніал був пишним та розробленим до останніх подробиць. Це був за всіма ознаками релігійний церемоніал – майже різновид «імперської літургії». Хоча імператор був лише світською людиною, він займав певну посаду у церкві – дуже визначну та високу, але все ж таки світську посаду. В церкві існувала, таким чином, спеціально визначена офіційна функція, призначена для світської особи. Імператори не належали до штатної церковної ієрархії. Ні в якому сенсі не були вони «служителями Слова та святинь». Їм могло бути надано якихось особливих рис «священства», і так воно часто справді й було, але, у будь-якому випадку, це було дуже специфічне «царське священство», яке можна було чітко відокремити від «службового священства» священників. Звичайно, імператор був високоповажною особою у церкві, але ж у дуже специфічному сенсі, який не так уже й легко точно визначити. Яким би не було первинне значення церемонії імператорської коронації, – а здається, що спочатку це була напевне суто «секулярна» церемонія, в якій навіть патріарх брав участь як цивільний службовець, – вона поступово розвинулась якщо й не у звичайну «святиню», то у священний церемоніал, sacramentale, – особливо ж після того, як її було поєднано з обрядом помазання, який є суто церковним обрядом. Ці обряди імперської коронації є виразом суцільно «посвятницького» (consecrational) характеру концепції «світської влади». Можливо, навіть, що цей «теократичний» наголос був сильніший на Заході, ніж у Візантії. Особливо важливим є те, що до цього обряду входила урочиста клятва

вірно виконувати всі закони церкви і, передусім, утримувати недоторканою православно віру – згідно із Святим Письмом та наказами соборів.

Складність цієї проблеми полягає як у тому, що світські правителі проголошували себе та й намагались «бути християнами», так і в тому, що вони, відповідно власному розумінню, намагались виконувати певні християнські обов'язки так, неначе то були поставлені ними самим собі завдання. За цією амбіцією стояло переконання, що «секулярне» взагалі само по собі було у певному сенсі «святим». У християнському суспільстві ніщо не могло бути просто «секулярним». Можна було б зауважити, що ця заява часто була нещирою, що вона була не більш ніж прикриттям для земних цілей та інтересів, але ж є очевидним, що у багатьох випадках, і, треба це підкреслити, що саме у головних та визначальних випадках, ця заява була відверто щирою. Юстиніан та Карл Великий, якщо наводити лише найвизначніші зразки, були глибоко щирими у своїх спробах бути «християнськими правителями» та сприяти справі Христа, – настільки ж, наскільки їхня реальна політика могла викликати щодо цього сумніви. Усі були згодні, що обов'язком імператора було «захищати» віру та церкву за допомогою усіх можливих засобів, що були в його розпорядженні, включно навіть з «мечем», але передусім малась на увазі належна юридична система.

Напруга могла б виникнути завжди, коли імператори виказували своє зацікавлення у релігійних справах, як то багато візантійських імператорів, і майже усі Юстиніани, й насправді робили за різних обставин. Взагалі, це не було поза межами їхньої юридичної компетенції: ані «чистота віри», ані «строгість канонів» не були суто «церковницькою турботою». Імператори мусили піклуватися про «правильну віру» народу. Не можна також було заборонити їм мати теологічні переконання. Якщо право формального рішення у справах віри та церковної дисципліни належало священництву – а це право ніколи не було опротестовано чи скасовано – то світській людині не можна було відмовити ані у праві бути зацікавленою у доктринальних питаннях, ані у праві говорити вголос про свої релігійні переконання, особливо у періоди доктринальної боротьби та смуту. Зрозуміло, що імператори могли піднести свій голос більш владно, ніж будь-хто ще, і використати свою «владу» (*potestas*) для того, щоб підсилити ті переконання, які

вони могли б, з абсолютною впевненістю, вважати за православні. Але навіть і в цьому випадку імператори мали використовувати належні канали. Вони мусили нав'язати свою волю або думку ієрархам церкви, що вони не раз і намагались зробити, вдаючись іноді до насильства, погроз та інших досить несхвальних методів. Юридичної чи канонічної форми треба було дотримуватись у будь-якому випадку. Діяти у релігійних справах без згоди та схвалення священництва було б очевидним *ultra vires* імператорської влади, було б поза її юридичною компетенцією. Жахливі образи, до яких вдавались візантійські цезарі, не слід ігнорувати, але, з іншого боку, є очевидним, що імператори ніколи не мали успіху, якщо вони йшли проти віри церковної. Церква у Візантії була досить міцною, щоб чинити опір імператорському тиску. Імператори не змогли примусити Церкву піти на компроміс з аріанами чи на передчасне примирення з монофізитами та іконоклатами або, на пізнішому етапі, на двозначне «возз'єднання» з Римом:

«Ніщо не може бути більш фальшивим, ніж звинувачення Цезарепапізму, – яке взагалі повертають проти Візантійської Церкви, – у тому, що ця Церква порабському підкорялась наказам імператора навіть тоді, коли мова йшла про релігійні питання. Це правда, що імператор завжди цікавився церковними справами; він намагався підтримати або нав'язати єдність у догмі, але його претензії ніколи не були покірливо визнані. Візантійці ж, в дійсності, призвичаїлись до тієї ідеї, що організована опозиція імператорській волі у релігійних справах є справою цілком нормальною і законною. ... Релігійну історію Візантії, і тут немає ніякого парадоксу, справді можна було б представити як конфлікт між Церквою та Державою, конфлікт, з якого Церква вийшла безумовним переможцем». (*Анрі Грегуар*)

Можна стверджувати, що, із плином часу, дійсний вплив та престиж церкви у Візантії поступово зростали. У зв'язку з цим особливо важливим і повчальним можна вважати *Epanagoge* – конституційний документ кінця IX ст. Це, вочевидь, був лише проект, який ніколи не був офіційно проголошений. Підготував його, мабуть, відомий патріарх Фотій. Деякі частини цього документу були вставлені у пізніші юридичні компіляції й отримали широке розповсюдження. У будь-якому випадку, цей документ відтворював тогочасну домінуючу

концепцію нормальних відносин між імператором та церковними ієрархами. Головний принцип був той самий, що й в Юстиніана. Але тепер його було розроблено з більшою точністю та виразністю.

Спільнотворення, *politeia*, є зіставленим з декількох частин та членів. Найбільш важливими серед них, та й найбільш необхідними, є імператор і патріарх. Між цими двома владами є очевидний паралелізм: від їхньої злагоди та одностайності залежать мир та процвітання народу. Імператор є верховним правителем. Його метою є благодійництво, *euergetia*. Ця стара ідея була наслідувана від елліністичної політичної філософії. Імператор мусить захищати справедливість, він має бути добре обізнаним у догматах віри та благочестя, він повинен захищати вчення Святого Письма та соборів і сприяти їхньому розвитку. Його головним завданням є збереження миру та щастя для душ та тіл його підданих. Роль патріарха є не менш важливою. «*Патріарх є живим образом Христа*». Усі слова його та дії мають відображати істину. Він мусить бути розп'ятим у цьому світі й жити в Христі. До невірних він повинен промовляти святістю свого життя, а у віруючих він мусить підсилювати благочестя та правдивість. Він мусить намагатися привести еретиків назад до кошари істинної Церкви. Він повинен бути справедливим та неупередженим у відношенні до всіх людей. До імператора він повинен промовляти без соромливості на захист правої віри. Лише йому надано владу тлумачити закони отців церкви та слідкувати за їхнім правильним застосуванням.

Це була, звичайно, ідеалізована картина. Дійсність поставала більш темною та заплутаною. Імператори завжди могли у різний спосіб впливати на вибори патріархів та мали можливість їх усунення. Патріархи, із свого боку, теж мали належні ресурси для опору імператорам. Найважливішим серед них було відлучення від церкви. І все ж таки, ідеальний зразок, змальований в *Epanagoge* та інших творах, не був ніколи забутий. «Теорія *Epanagoge* була справді важливою теорією: патріарх та імператор виступають у ній як союзники, а не суперники, обидва вони суттєво важливі для процвітання східно-римського державного устрою, обидва виступають як частини єдиного організму» (Норман Бейнс).

Теорія «подвійного уряду» в єдиному Спільнотворенні була загальносприйнятою за середніх віків, як на Сході, так і на Заході. Ця теорія мала різні та розгалужені версії. Вона

представляла загальну базу для обох конкуруючих партій на Заході – папської та імперської. Церква стала переможницею в її боротьбі з імперією на Заході, але це була сумнівна перемога. Значення Каносси було подвійним. Теократичні претензії імперії було відбито, але, у більш широкому вимірі, це лише призвело до різкої «секуляризації» світської влади у західному суспільстві. Виникло суто «секулярне» суспільство – вперше у християнській історії. З іншого боку, «духовне» суспільство (церква) було наскрізь «клерикалізованим». Напруга не зменшилася, не стала менш гострою та палкою. До того ж, «теократична» місія церкви виявилась вельми звуженою та скомпрометованою. Єдність Християнського Спільнотворення розпалася.

На Сході ж церква не одержувала помітних перемог над імперією. Вплив імперської влади на церковні справи був пригнічуючим і навіть руйнуючим, але, всупереч усім знущанням та недолікам, візантійське Спільнотворення до самого кінця зберегло свою християнську та «освячену» сутність. Релігія і державний устрій ніколи не були відділеними один від одного. Візантія рухнула як Християнське царство – під тягарем своїх дуже великих амбіцій.

#### IV

Чернецтво було, великою мірою, спробою обійти імперську проблему. Період жорсткої боротьби між церквою та аріанізованими цезарями IV століття був також періодом розповсюдження чернецтва. Чернецтво являло собою щось на зразок нового та вражаючого «Виходу», і імперія завжди, від часів св. Афанасія до періоду жорстокого переслідування ченців імператорами-іконокластами, вважала цей «Вихід», або втечу, до Пустелі загрозою своїм претензіям та й самому своєму існуванню. Часто пояснюють, що люди залишали «цей світ» просто для того, щоб уникнути соціального життя, з усім тим тягарем його обов'язків та виснажливої праці. Важко, однак, побачити, в якому сенсі життя у дикій пустелі могло бути «легшим» чи «більш задовільним». Насправді ж життя це було дуже напруженим, із своїми власними тягарями та загрозами.

Це правда, що на Заході в цей час римський порядок розвалився на шматки та був напівзруйнований нашествиями варварів, що апокаліптичні жахи та передчуття заповзали там до багатьох сердець, що очікували безпосередньо на кінець історії. Але ж в писаннях отців-пустельників ми не знайдемо дуже багато слідів цього апокаліптичного жаху. Мотиви їхнього уходу в пустелю були зовсім іншими. На Сході, де з'явився чернечий рух, Християнська Імперія була у процесі зростання. Незважаючи на всі свої непевності та недоліки вона все ж виглядала вражаюче. Після стількох десятиліть страждань та переслідувань «Цей Світ» здавався відкритим для християнського завоювання. Перспектива успіху була доволі райдужною. Але ті, хто втік до пустелі, не поділяли цих очікувань. У них не було довіри до «християнізованої імперії», вони, скоріше, взагалі не довіряли цій системі. Вони залишали земне Царство тим скоріше, чим скоріше воно ставало справді «християнізованим», – для того, щоб будувати істинне Царство Христа у новій землі обітованій, «поза воротами», у Пустелі. Вони втікали не стільки від катастроф цього світу, скільки від «світських турбот», від участі у житті цього світу, навіть якщо й під прапором Христа; вони втікали від процвітання та хибної безпеки цього світу.

Це не було пошуком «екстраординарних» чи «суперсмирених» (superrogatory) дій чи подвигів. Основний аскетичний наголос, принаймні на ранньому етапі розвитку, було зроблено не на «спеціальних» чи «виняткових» клятвах, але, скоріш, на виконанні тих загальних та суттєво важливих клятв, які кожен християнин має дати під час хрещення. Чернецтво означало передусім «зречення», тотальне зречення «цього світу», з усією його розкішшю та помпезністю. Всі християни мусили зректися «цього світу» і поклястися в абсолютній відданості Єдиному Господу, Ісусу Христу. І кожен християнин насправді давав цю клятву нероздільної відданості під час своєї християнської ініціації. Дуже важливо, що обряд прийняття чернецтва, коли його було остаточно встановлено, був точнісінько таким самим, як і обряд хрещення, і що у прийнятті чернецтва стали вбачати щось на зразок «другого хрещення». Якщо чернецтво і було пов'язане з пошуком «досконалості», «досконалість» сама по собі не вважалась чимось «особливим», що обирається добровільно, але, скоріш,

у ній вбачали нормальний та обов'язковий життєвий шлях. Якщо це був «ригоризм», то цей ригоризм міг спиратись на авторитет Євангелія.

Також є важливим, що від самого початку головний наголос у чернецькій клятві робився саме на «соціальному» зреченні. Послушник (novice) мав зректися цього світу, мав стати мандрівником, пілігримом, мав стати чужинцем у цьому світі, в його земних містах, – так само, як сама Церква була «мандрівницею» в земному Місті, *ragoikousa* на землі. Очевидно, що це було лише підтвердженням звичайних клятв обряду хрещення. Очікувалось, що всі християни зречуться цього світу та оселяться у ньому як мандрівники. Це не обов'язково означало зневажання цього світу: вимогу щодо зречення можна тлумачити як поклик до реформи та спасіння цього світу. Св. Василь Великий, перший законодавець східного чернецтва, був украй занепокоєний проблемою соціальної реконструкції. Він з глибоким проникненням споглядав процес соціальної дезінтеграції, який так розвинувся за його часів. Його поклик до формування монастирських громад був по суті спробою знову запалити дух взаємності у світі, який, здавалося, втратив будь-яку змогу до єднання та будь-яке почуття соціальної відповідальності. Християни мали тепер установити модель нового суспільства, яка б урівноважила руйнівні тенденції тієї доби. Св. Василь був стійким у своєму переконанні, що людина за своєю суттю є не самотньою, але соціальною, чи «політичною», істотою – *zoon koïnonikon*. Він міг узяти це як з Писання, так і з праць Арістотеля. Але існуюче суспільство побудоване на хибному ґрунті. Тому насамперед треба вийти з цього суспільства. За св. Василем, чернець має бути «без-домним» у цьому світі, *oïkos*, єдиною його домівкою є Церква. Він має вийти, або бути виведеним, з усіх існуючих соціальних структур – з сім'ї, міста, імперії; він має зректися усіх законів цього світу, розірвати усі соціальні узи та зобов'язання. Він має почати все спочатку. Пізніший звичай, чи правило, змінювати ім'я було символом цього радикального розриву з попереднім життям. Але ченці залишали суспільство цього світу для того, щоб приєднатися до іншого суспільства, чи, скоріше, щоб виповнитися в іншому суспільстві – в Церкві. Домінуючою формою чернецтва було спільне («соєnobitical») життя. Самотнє життя прославлялося як таке, що личить лише деяким видатним особистостям, і, як правило, до нього не заохочували. Головний наголос робився

на послушанні, на підкоренні своєї волі. «Суспільство» завжди вважалось за нормальний та більш адекватний спосіб аскетичного життя. Монастир був корпорацією, «тілом», малою Церквою. Навіть герметики звичайно мешкали разом, в особливих поселеннях, під керівництвом загального духовного лідера чи наставника. На цій комунній особливості чернецтва знов настійливо зробив наголос св. Теодор Студійський (759 – 826), великий реформатор візантійського чернецтва. Він наполягав на тому, що в Євангелії не існує заповіді самотнього життя. Господь наш Сам жив «спільно» зі своїми учнями. Християни – не незалежні індивідууми, але брати, члени Тіла Христового. Більше того, лише у комуні такі християнські чесноти, як благодійництво та послухання, могли бути належним чином розвинуті та використані.

Таким чином, ченці жили у цьому світі для того, щоб будувати на цілинному ґрунті Пустелі Нове Суспільство, щоб організовувати там за Євангельським зразком справжню Християнську Спільноту. Раннє чернецтво не було церковною інституцією, це був спонтанний рух, ривок (a drive), у точному розумінні цього слова. Крім того, це був виразно *світський* рух. До прийняття святого сану явно не заохочували, за винятком тих випадків, коли це робилось за наказом начальників, і навіть абати часто були світськими людьми. На перших порах, щоб провести службу для громади, запрошували сусідських світських священиків, або ж у неділю ходили до сусідньої церкви. Чернечий стан був чітко відділений від клерикального. «Священництво» було титулом та владою і тому навряд чи могло бути поєднаним із послушницьким життям та покаєнням, що становили серцевину чернецького буття. Певні поступки робились час від часу, але доволі неохоче. Загалом, східне чернецтво зберегло свої світські риси аж до теперішнього часу. Серед афонських громад, цього останнього залишку старого чернецького устрою, лише декілька, і це дуже важливо відмітити, належать до Святих станів. Чернецтво демонструвало чітку відмінність між клерикальним та світським у Церкві, воно утворювало зовсім особливий стан.

Монастирі були водночас молящимися громадами та робочими командами. Чернецтво створило особливе «богослов'я праці», й навіть ручної праці зокрема. Праця ні в якій мірі не була другорядним чи супутнім елементом чернецького життя, вона належала до самої його суті.

«Дозвілля» вважалось за першорядний та жаклиний порок, що руйнує душу. Людина створена для праці. Але праця не повинна прислужувати егоїстичним намірам, працювати треба задля загальної мети та користі і, передусім, щоб мати змогу допомогти тим, хто цього потребує. За висловом св. Василя, «у праці метою кожного є підтримка тих, хто її потребує, а не своя власна необхідність» (*Regulae fusius tractatae*, 42). Праця мала, таким чином, бути відтворенням соціальної солідарності, а також основою соціального служіння та благодійництва. Від св. Василя цей принцип був перейнятий св. Бенедиктом. Та вже св. Пахомій, який першим упровадив общинне (соenobitical) чернецтво в Єгипті, проповідував «Євангеліє постійної роботи» (за влучним пізнішим висловом єпископа Кеннета Кірка). Його соenobium у Тебенісі був водночас і поселенням, і колегіумом, і трудовим табором. З іншого боку, ця робітнича громада була принципово «не-прибутковим суспільством». Однією з головних чернечих клятв була повна відмова від усього майна, а не лише обітниця бідності. У житті общинного ченця не залишалось взагалі ніякого місця для будь-якого роду «приватної власності». І це правило іноді проводилось у життя з жорстокою послідовністю. Ченцям заборонялось мати навіть приватні бажання. Дух «власництва» був рішуче засуджений, як тлінне сім'я, що проростає в людському житті. Св. Йоан Хризостом вважав «приватну власність» вкоріненням усіх соціальних хвороб. Холодне відокремлення «мого» від «твого» було, на його думку, абсолютно несумісним з ідеалом люблячого братерства, який постає в Євангелії. Він міг би послатись ще й на авторитет Цицерона: *nulla autem privata natura*. Св. Йоан вважав «власність» не Божим творінням, але гріховним винаходом людини і був ладен застосувати до всього світу суворої чернечої дисципліни стосовно «неволодіння» та послухання заради полегшення долі цього світу. За його думкою, відокремлені монастирі мусять існувати тепер задля того, щоб одного дня увесь цей світ міг би стати чимось на зразок монастиря.

Як добре сказав нещодавно П'єр Луї Бойєр: «Чернецтво було інстинктивною реакцією християнського духу проти хибного примирення з існуючим віком, виправдовуючим, здавалося, обернення імперії». Чернецтво було могутнім нагадуванням про радикальну «іншосвітність» («*otherworldliness*») християнської Церкви. Це був також

могутній виклик Християнській імперії, що була тоді у процесі розбудови. Цей виклик не міг залишитися без відгуку. Імператори, й особливо Юстиніан, зробили відчайдушну спробу інтегрувати чернечий рух до загальної структури Християнської імперії. Вони пішли на значні поступки: монастирі, як правило, було звільнено від податків, їм було гарантовано різні імунітети. На практиці ж ці привілеї призвели врешті-решт до різкої секуляризації чернецтва. Але на початку вони означали визнання, хоча й вельми неохоче, певної чернечої «екстра-територіальності». З іншого боку, багато монастирів були канонічним законодавством звільнені з-під юрисдикції місцевих єпископів. Під час іконокласичного протистояння незалежність чернецтва було відкрито проголошено у Візантії. До самого кінця Візантії чернецтво існувало як особливий соціальний стан (order), завжди перебуваючи у напружених стосунках з імперією та конкуруючи з нею.

Зрозуміло, що в дійсності чернецтво ніколи не досягало рівня своїх власних принципів та заяв. Але його історичне значення полягає саме в цих принципах: як у варварській імперії сама церква була чимось на зразок «руху Опору», так чернецтво було перманентним «рухом Опору» в Християнському Суспільстві.

## V

У Новому Заповіті слово «Церква», *ekklesia*, вживається у двох різних значеннях. З одного боку, воно означає Єдину Церкву, Католицьку та Вселенську – єдину велику Громаду всіх віруючих, об'єднаних «у Христі». Таким було богословське та догматичне вживання цього терміну. З іншого боку, цей термін, вживаний у множині, стосувався місцевих християнських громад, або християнських конгрегацій окремих місць. Таким було дескриптивне вживання цього слова. Кожна місцева громада, чи Церква, була, в якомусь сенсі, само-достатньою й незалежною. Вона була основною ланкою чи елементом загальної церковної структури. Це була Церква певної місцевості, «пілігримуюча» Церква, *paroikousa* певного міста, що зосереджувала у собі всю повноту святого життя. Вона мала своїх власних службовців. Можна стверджувати з певністю, що на початку II ст. принаймні

кожна місцева громада очолювалась власним єпископом, *episcopus*. Для своєї пастви він був головним і, можливо, єдиним розпорядником над усіма святинями своєї церкви. В його громаді права його були загальновизнаними. Усі місцеві єпископи були рівноправними. Це є й досі головним принципом Католицького канонічного права. Єдність усіх місцевих громад була також загальновизнаним положенням віри. Усі місцеві церкви, розкидані та розпорошені у світі, неначе острови в бурхливому морі, були по суті Єдиною церквою католицькою, *mia ekklesia catholike*, яка виявляла себе, передусім, у «єдності віри» та «єдності святинь», засвідчених взаємним визнанням та любовними узами. Місцеві громади перебували в постійному взаємному спілкуванні. Єдність (*openess*) Церкви була вельми відчутною в цей початковий період й була формально вираженою багатьма засобами: «Один Господь, одна віра, одне хрещення, один Бог та Отець для всіх» (Ефес. 4: 5, 6). А ось зовнішня організація Церкви була менш визначеною. У перші роки існування Церкви контакти підтримувались завдяки апостольським подорожам та нагляду. За після-апостольської доби вони підтримувались завдяки поразовим єпископським візитам, листуванню та іншим подібним засобам. Наприкінці II ст., під тиском загальних турбот, розвинувся звичай проводити «синоди», або зібрання єпископів. Але «синоди», або ради, були ще рідким явищем, за винятком, можливо, Північної Африки, де вони проводились із особливою метою та в обмеженому регіоні. В цей час вони не розвинулись ще у постійну інституцію. Лише у III ст. процес консолідації посунувся і призвів до формування «церковних провінцій», в яких декілька місцевих церков певного регіону координувались єпископом із столиці цієї провінції. Новостворювані організації, здавалось, наслідували, і це було природно, адміністративний устрій імперії. Місцева «автономія» ще стійко зберігалась та відстоювалась. Головний єпископ провінції, митрополит, був не більш ніж президентом цієї єпископальної провінційної установи та головою синодів, маючи також у своєму розпорядженні певну виконавчу владу та право нагляду від імені всіх єпископів цієї провінції. Він не був уповноважений регулярно втручатись у справи окремих місцевих єпископальних районів – «єпископств». Хоча, по суті,

рівноправність усіх єпископів суворо підтримувалась, певні окремі єпархії набули особливої ваги: Рим, Александрія, Антіохія, Ефес були найбільш важливими серед них.

Нова ситуація виникла у IV ст. З одного боку, це був вік синодів, або соборів, більшість з яких становили надзвичайні зібрання, що скликались для обговорювання загальноважливих термінових справ. На більшості соборів розглядалися питання, що стосувалися релігійних догматів. Метою соборів було досягти однакості та злагоди у принципівих питаннях і проводити у життя певні заходи щодо уніфікації церковного устрою та адміністрації. З іншого боку, Церква мала тепер зіткнутися з новою проблемою. Мовчазне припущення щодо фундаментальної тотожності (identity) між церквою та імперією вимагало подальшого розвитку адміністративного стандарту. Існуючу вже провінційну систему було формально ухвалено та закріплено; ішов процес подальшої централізації. Оскільки Спільнотворення було єдиним та неподільним, певне співвідношення мало бути встановлене між імперською організацією та адміністративною структурою церкви. Поступово було розроблено теорію п'яти патріархатів, pentarchy. П'ять найзначніших єпископальних єпархій було запропоновано як центри адміністративної централізації: Рим, Константинополь, Александрія, Антіохія та Єрусалим. Окремого статусу було надано Кіпрській церкві з огляду на її апостольське походження та давню славу. Важливішим було те, що було формально запроваджено синодальну систему. Нікейський собор встановив правило, за яким провінційні синоди слід було проводити двічі на рік (Канон 5). Згідно з усталеним звичаєм, до компетенції цих синодів входили, по-перше, усі справи, що стосувались віри, та всі справи, що набували загального значення, по-друге, ті суперечливі справи, що могли виникнути в провінції, а також ті, що стосувались звернень місцевих конгрегацій. Не виникає, однак, враження, що ця система була добре налагодженою. Халкедонський собор відзначив, що синоди не збираються регулярно, і що це веде до нехтування важливими справами й до безладдя. Собор підтвердив правило, прийняте на Нікейському соборі (Канон 19). І все ж таки система не працювала. Юстиніан мусив погодитись із тим, що синоди могли б збиратися лише раз на рік (Novel 137.4). Собор у Трулло (691 – 692), на якому було кодифіковано все попереднє законодавство, видав ще правило, за яким збори мали

проводитись щорічно, а відсутнім на зборах мали робитись братські попередження (Канон 8). І, нарешті, 2-й Нікейський собор підтвердив, що всім провінційним єпископам слід зустрічатись щорічно для обговорення «канонічних та євангельських справ» та працювати над «питаннями» канонічного характеру. Мета цієї системи була очевидною: то була спроба утворити «вищу» адміністративну інстанцію, що стояла б понад інституцією єпископату, для того, щоб досягти більшої уніфікації та єдності Церкви. Але принцип єпископальної влади у місцевих громадах був, як і раніше, суворо дотриманий, ось тільки єпископ на той час уже не був головою лише однієї місцевої громади, але очолював громаду «епархіальну», тобто був головою певного району, складеного з декількох громад, які безпосередньо очолювались священниками, чи пресвітерами. Лише діючі єпископи, тобто ті, які чинно перебували в установі, мали юридичне право та владу функціонувати як єпископи, хоча єпископи, які залишали свою посаду, продовжували утримувати свій титул з усіма відповідними знаками поваги. Ніхто не міг бути посвяченим в єпископи чи призначеним бути священником, окрім як у випадках, коли цей «титул» призначався певною паствою. Не існувало служіння «взагалі».

Логіка єдиного Християнського Спільнотворення, здавалось, мала привести до подальшого кроку. Імперська влада була зосереджена в особі єдиного імператора. То ж чи не було б логічним, щоб священництво теж мало одного голову? Таку заяву, хоча й підкріплену зовсім іншими аргументами, було й справді зроблено Папою Римським. Чинні «Римські заяви» спирались на концепцію першості ап. Петра серед інших апостолів та на апостольські привілеї його єпархії. Але ж у контексті Спільнотворення як ідеї ці заяви неминуче мали бути сприйняті як претензії на першість в імперії. «Примат честі» був переданий єпископу Римському, з наголосом на той факт, що Рим був давньою столицею імперії, але зараз, з перенесенням столиці до Нового Міста Константина, що стало «Новим Римом», привілеї єпископа Константинопольського також мали бути гарантованими. Відповідно цьому, 2-й Вселенський собор, який відбувся у Константинополі у 381 році, передав єпископу Константинопольському, другому після єпископу Римського, «привілеї честі», та *presbeia tes times*, відкрито посиляючись на той факт, що «Константинополь був Новим Римом» (Канон 3). Це поставило єпископа

Константинопольського понад єпископом Александрійським у списку церковної ієрархії, що викликало, в свою чергу, великий гнів та обурення з боку останнього. В цій ситуації він наполегливо доводив, що підвищення Константинопольської єпархії порушує прерогативи «апостольських єпархій», тобто тих, що були засновані апостолами, і з яких Александрія була однією з найбільш поважних як єпархія св. Марка. Незважаючи на це Халкедонський собор підтвердив рішення 381 р. Привілеї Риму базувались на тому, що він був Столичним Містом, за тих же міркувань здавалося справедливим, що й єпархії Нового Риму – резиденції імператора і Сенату – слід мати такі ж самі привілеї (Канон 28). Це рішення спровокувало бурхливе обурення у Римі, і 28-й Канон Халкедонського собору було скасовано Римською церквою. Зростання престижу та впливу Константинопольського єпископа, однак, було неминучим. Для Християнського Спільнотворення було природним, щоб єпископ Імператорського Міста посідав місце у центрі церковної адміністрації. Вже за часів проведення Халкедонського собору, у Константинополі, разом з Константинопольським єпископом, існувала консультативна єпископська установа, *synodos endemousa*, що діяла як постійний «Собор». Було також логічним, що, з плином часу, єпископ Константинопольський мав прийняти титул «Вселенського Патріарха», яке б значення в цей титул не вкладалось. Першим єпископом, що прийняв цей титул, був Йоан Постник (582 – 593), і ця подія знов не могла не викликати протесту в Римі. Папа Григорій Великий звинуватив патріарха в гордині та пихатості. Але то не була пихатість патріарха – Йоан був суворим та смиренним аскетом, «Постником» – то була логіка Християнської імперії. Політичні катастрофи на Сході, такі, як персидське нашествя та арабське завоювання, разом із відділенням монофізитів та несторіанців у Сирії та в Єгипті, мали наслідком зменшення ролі давніх великих єпархій, що розташовувались у цих регіонах, і, водночас, призвели до підвищення ролі Константинопольської єпархії. Патріарх, принаймні, *de facto*, став головним єпископом Церкви у Східній імперії. Цікаво, що *Epanagoge* говорить явно про конкретного патріарха, маючи на увазі, напевне, Константинопольського патріарха, який був в опозиції до імператора. На той час політична єдність Християнського Спільнотворення була вже зруйнована.

Візантія стала справді саме Східною імперією. Інша, конкуруюча, імперія була заснована на Заході за Карла Великого. Після деякого періоду нерішучості Римська епархія остаточно стала на бік Шарлеманя. З іншого боку, просування місіонерів до слов'ян у IX та X століттях великою мірою розширило сферу юрисдикції Константинополя.

Є загально визнаним, що «Римська Єдність», *Pax Romana*, сприяла місіонерському розповсюдженню Церкви, яка лише у поодиноких випадках переступала кордони імперії, *limes Romanus*. Є також очевидним, що імперська єдність Церкви так швидко набула чинності саме через те, що імперія, хоча б у принципі та в теорії, була єдиною. Ті країни, що містились поза межами імперії, також, хоча й не повністю, відповідали принципу цієї інституціональної церковної єдності. Фактична ідентичність цієї головної церковної організації та імперії створювала значні труднощі для тих християн, що перебували поза межами імперських кордонів. Найбільш яскравим прикладом такого стану може бути Персидська церква, яка вимушена була розірвати союз із Заходом вже у 410 р. і конституювати себе як незалежну одиницю саме через те, що церква на Заході була занадто тісно пов'язана з Римською імперією, яка була ворогом Персії. Цей розрив був спричинений небогословськими факторами і був обмежений на рівні адміністрації. Таким чином, «Римська Єдність» була великою перевагою і водночас перешкодою для місії Церкви.

Як заперечення можна було б зауважити, що до Константина Церква не розробила ніякої організації, яка могла б надати їй змогу діяти авторитетно у справді «вселенському» вимірі. Першою справді «єкуменічною» акцією був Нікейський собор 325 р. – *Перший Вселенський собор*. Собори були вже в традиції Церкви, але Нікея була першим собором *усієї Церкви* і вона стала взірцем для всіх наступних Вселенських соборів. Тут уперше було почуто голос усієї Церкви. Склад цього собору, однак, навряд чи був вселенським, якщо брати до уваги реальне його представництво. Було лише чотири єпископи з Заходу, а Римський єпископ був представлений двома пресвітерами; були присутні декілька єпископів зі Сходу, більшість яких були з Єгипту, Сирії та Малої Азії. Те ж саме стосується й усіх наступних Вселенських соборів, визнаних Східною православною церквою, аж до Другого Нікейського собору 787 р. Досить дивно, що ми не знаходимо у першоджерелах

ніяких правил, які б стосувались організації Вселенських соборів. Малоімовірно, що такі фіксовані правила чи зразки взагалі існували. В канонічних джерелах немає жодної згадки про Вселенський собор як про постійно існуючу інституцію, яку треба періодично скликати за якоюсь усталеною схемою. Вселенські собори не були інтегральною частиною ані конституції Церкви, ані її основної адміністративної структури. В цьому відношенні вони суттєво відрізнялись від тих провінційних та місцевих соборів, які передбачалось збирати щорічно для того, щоб переглядати поточні справи та виконувати функцію об'єднуючого нагляду. Авторитет Вселенських соборів був високим та зобов'язуючим. Але собори були доволі рідкими та екстраординарними зібраннями. Цим пояснюється, чому не було Вселенських соборів після 787 р. На Сході широко розповсюдженим було переконання, що не треба мати соборів більше, аніж сім, бо це число є святим. Ані в східному богослов'ї, ані у канонічному законодавстві на Сході не існувало теорії Вселенських соборів. Сім соборів вважались, таким чином, сімома дарами Бога, на зразок того, як було сім дарів Духа, чи сім Святинь. Вселенський авторитет цих семи соборів був «суперканонічним» за своєю суттю. На Сході не існувало ніякої «примиренницької теорії» щодо центральної церковної адміністрації, на кшталт тієї, що була розроблена на Заході у пізньому середньовіччі, під час так званого «Примиренницького руху» у Західній церкві проти зосередження церковної влади в руках папи.

Добре відомо, що імператори брали активну участь у Вселенських соборах і, подеколи, як, наприклад, Константин у Нікеї, брали участь у розробці примиренницьких проектів. Собори звичайно скликались імперськими едиктами, а їхні рішення підтверджувались імператорським ухваленням, що надавало їм в імперії легальної влади. Імператор у певних випадках брав на себе ініціативу, як то було на 5 Вселенському соборі, що зібрався у Константинополі у 553 р., і на якому тиск та насильство імператора, самого великого Юстиніана, набули дуже відчутного та пригнічуючого характеру. Такими є факти, що їх звичайно наводять на доказ існування Візантійського Цезарепапізму. Але, якого б впливу імператори не мали на собори, і яким би реальним не був їхній тиск, собори напевне були зібраннями єпископів, і лише єпископи мали владу голосувати. Імперський тиск був фактом, але не правом.

Активна роль імператорів у скликанні соборів і їхня величезна зацікавленість у цій справі абсолютно зрозумілі в контексті існування неподільного Християнського Спільнотворення. Вселенські собори справді були у певному сенсі «імперськими соборами», die Reichskonzilien, Соборами Імперії. Але не слід забувати, що імперія сама була Oikoumene. Якщо слово «єкуменічний» означало лише «імперський», то слово «імперський» означало не менш ніж «вселенський». Імперія була переконана, що діє завжди від імені усього людства і настільки безкорисно, наскільки це взагалі може бути. Теперішні дослідники роблять спроби тлумачити Вселенські собори як імперську інституцію і, зокрема, проводять паралель між ними та Сенатом. Таке припущення навряд чи може витримати критику. По-перше, якщо Сенат був установою, то собори були лише рідкими подіями. По-друге, імператорська позиція на соборі була радикально відмінною від його ж позиції у Сенаті. Право голосування на соборах належало тільки єпископам. Рішення «проголошувались» від їхнього імені. Імператор був слухняним сином Церкви і стримувався голосом та волею церковних ієрархів. Кількість присутніх на соборі єпископів, у певному розумінні, не мала значення. Очікувалось, що в них відкриється загальний розум Церкви, яким підтвердиться її «традиція». Більше того, рішення мали бути одностайними: у питаннях, що стосувались вічної істини, не дозволялось ухвалювати рішення за більшістю голосів. У тому разі, коли одностайності не можна було досягти, тобто у разі церковної схизми, собор міг бути зірваним. У будь-якому випадку єпископи на соборі діяли не як імперські чиновники, але саме як «Янголи Церков», уповноважені владою Церкви та по натхненню Святого Духа. Найголовнішим, як влучно сказав Едвард Шварц, найбільший сучасний авторитет з історії соборів, було те, що «імператор був смертним, а Церква – ні».

## VI

Церква є не від цього світу, як і її Господь, Христос, також був не від цього світу. Але Він був у цьому світі, «принизив» Себе до умов цього світу, який Він прийшов спасти. Церква також, щоб виконати свою спасительську місію, мала пройти крізь процес історичного kenosis'у. Її мета полягала не лише в тому, щоб спасати людей від цього світу, але ще й спасати

самий цей світ. Зокрема, оскільки людина була за своєю суттю «соціальною істотою», Церква мала взяти на себе завдання «спасіння суспільства». Вона сама була суспільством, новим зразком соціальних відносин, що полягали у єдності віри та в узах миру. Це завдання виявилось занадто важким та непевним. Було б порожньою заявою твердити, що його колись було виконано.

«Свята імперія» середньовіччя була очевидною невдачею, як в її західній, так і в її східній формі. Це були водночас утопія та компроміс. «Старий світ» ще існував під християнською маскою. Але ж він не був незмінним. Вплив християнської віри був глибоким та помітним в усіх проявах життя. Віра середньовіччя була відважною вірою, а надія була нетерплячою. Люди справді вірили в те, що «цей світ» міг бути «християнізованим» та оберненим, а не лише в те, що він був «прощеним». Жила міцна віра в можливість остаточного оновлення всього історичного існування. Будучи в цьому переконані, люди бралися за історичні завдання. Це завжди було пов'язано з подвійною небезпекою: можна було прийняти часткові досягнення за остаточні або, навпаки, бути задоволеним певними досягненнями, оскільки кінцева мета є недосяжною. Саме тут і вкорінювався дух компромісу. Взагалі, єдиним найвищим загально визнаним авторитетом у той час був авторитет християнської істини, в якому б вигляді ця істина не існувала. Міф про «темне середньовіччя» розвіюється під час неупередженого дослідження минулого. Зроблено навіть зрушення у протилежний бік. Вже романтики почали молитися за «повернення до середніх віків» саме як до «доби віри». Вони були вражені «духовною єдністю» середньовічного світу, яка різко контрастувала з «анархією» та «смутою» Нового часу. Звичайно, середньовічний світ був також «світом напруг», але ці напруги, здавалось, перекривались певними принципово важливими переконаннями або бували урегульовані завдяки загальному послуханню верховній владі Бога. Тяжкі недоліки ситуації середньовіччя не слід ігнорувати чи приховувати. Але гідність справи також не можна прогледіти. Метою середньовічної людини було побудувати істинно Християнське Суспільство. Злободенність цієї мети знову було нещодавно відкрито та визнано. Що б не говорили про невдачі та негаразди періоду середньовіччя, його керівний принцип був відстоюваний. Ідея Християнського Спільнотворення сприймається знову абсолютно серйозно,

якими б фразами її не було висловлено і яким би туманом чи сумнівом не обгортали її у наші дні. У цій перспективі, візантійський політико-еклезіастичний експеримент теж виступає в новому світі. Це була серйозна спроба вирішити реальну проблему. Експеримент цей, можливо, не слід відтворювати чи повторювати зараз, коли ситуація є зовсім іншою, але ж уроки минулого не слід ані забувати, ані ігнорувати. Візантійський експеримент був не просто «провінційним», «Східним» експериментом, він мав «екуменічне» значення. І в західній спадщині є багато суто «візантійського», як гарного, так і поганого.

З очевидних причин чернецтво ніколи не могло перетворитись на загальний спосіб життя. Воно могло бути, за необхідністю, лише шляхом для кількох, для вибраних, для тих, хто міг обрати цей шлях. Рішення мало бути обране вільним шляхом. Можна було народитись у християнському суспільстві, і можна було, за своїм вибором, знову народитись у чернецтві. Вплив чернецтва поширювався не лише серед ченців, він був набагато ширшим, а самі ченці не завжди утримувались від прямої участі в історичних подіях, хоча й використовували часто лише такі засоби, як критика та пересторога. Чернецтво було спробою виконати християнський обов'язок, організувати людське життя виключно на християнському ґрунті, в опозиції до «цього світу». Невдачі історичного чернецтва повинні бути належним чином визнані. Лідери чернецтва самі постійно їх викривали та періодично вдавалися до крутих реформ. Чернеча «дегенерація» є улюбленою темою для багатьох сучасних істориків. А нещодавно «поклик до Пустелі» знову став актуальним та збуджуючим, повертаючи не лише тих, хто втопився від цього світу, та тих, хто мріє про «втечу» або «притулок», але й пробуджуючи тих, хто палає бажанням «оновити» цей світ, як і тих, що розгубились у жахах та відчаї. Чернецтво повертає до себе не лише як школа споглядання, але також як школа послухання, як соціальний експеримент, як експеримент спільного життя. Ось що в наш час є збуджуючим у Монастирі. У контексті цього нового досвіду спадщина східного та візантійського чернецтва сприймається з готовністю та вдячністю в процесі її переоцінки дедалі зростаючою кількістю ревних християн, і не лише на Заході.

Церква, що встановлює себе у світі, завжди піддається спокусі надмірного пристосування до навколишнього середовища, спокусі, що змальовується звичайно як «світськість» церкви. Церква, яка, у відчутті своєї радикальної «іншосвітності», відділяє себе від цього світу, постає перед іншою загрозою – загрозою надмірного відриву від цього світу. Але існує ще й третя загроза, яка була, можливо, головною загрозою в християнській історії. Це загроза подвійного стандарту. Цю загрозу передчували вже за часів підйому чернецтва. Чернецтво не було спочатку лише шляхом для небагатьох, воно зачиналось скоріше як послідовне здійснення загальних та звичайних християнських клятв. Воно було потужним викликом та нагадуванням посеред усіх історичних компромісів. Але ще гіршого компромісу було винайдено тоді, коли чернецтво було перетлумачене як особливий шлях для вибраних. Не лише Християнське Суспільство жакливо луснуло тоді та розкололось на «релігійне» і «секулярне», але й самий християнський ідеал був розколотий навпіл завдяки нечіткості встановлення різниці між «суттєвим» та «другорядним», між «обов'язковим» та «необов'язковим», між «наказом» та «порадою». Фактично, усі християнські «накази» є лише закличками та порадами, призначеними для вільного послухання, а всі «поради» є обов'язковими для виконання. Дух компромісу заповз до християнської дії, коли «друге найкраще» формально дозволяється і є навіть бажаним. Може цього компромісу й неможливо уникнути на практиці, але його слід відверто визнати як компроміс. Множинність типів християнського життя мусить бути, звичайно, визнаною. Чого не слід визнавати, – їхньої градації щодо шкали «досконалості». «Досконалість», насправді, є не порадою, а наказом, без якого ніколи не можна обійтись. Однією з найбільших чеснот Візантії було те, що там по суті було неможливо визнати подвійність стандартів у християнському житті.

Візантія зазнала невдачі, жалюгідної невдачі, у своїй спробі встановити недвозначні та адекватні відносини між Церквою та Спільнотворенням, взятим у більш широкому розумінні. Їй не вдалося відімкнути ворота Втраченого Раю. Нікому іншому це теж не вдалося. Ці ворота все ще замкнуті. Візантійський ключ не підійшов. Інші ключі також. Та, можливо, й не має ніякого земного чи історичного ключа від цього останнього замка, а існує лише есхатологічний ключ, справжній «ключ

Давида». Візантія протягом століть боролась, із палкою віддачею та вірою боролась, із реальною проблемою. І в наші власні часи, коли ми боремося з тією ж самою проблемою, ми могли б пролити на неї світло за допомогою неупередженого вивчення Східного експерименту, як у його сподіваннях, так і в його невдачі.

*З англійської переклав Ростислав Димерець*

Церква, що встановлює себе у світі, завжди піддається спокусі надмірного пристосування до навколишнього середовища, спокусі, що змальовується звичайно як «світськість» церкви. Церква, яка, у відчутті своєї радикальної «іншосвітності», відділяє себе від цього світу, постає перед іншою загрозою – загрозою надмірного відриву від цього світу. Але існує ще й третя загроза, яка була, можливо, головною загрозою в християнській історії. Це загроза подвійного стандарту. Цю загрозу передчували вже за часів підйому чернецтва. Чернецтво не було спочатку лише шляхом для небагатьох, воно зачиналось скоріше як послідовне здійснення загальних та звичайних християнських клятв. Воно було потужним викликом та нагадуванням посеред усіх історичних компромісів. Але ще гіршого компромісу було винайдено тоді, коли чернецтво було перетлумачене як особливий шлях для вибраних. Не лише Християнське Суспільство жажливо луснуло тоді та розкололось на «релігійне» і «секулярне», але й самий християнський ідеал був розколотий навпіл завдяки нечіткості встановлення різниці між «суттєвим» та «другорядним», між «обов'язковим» та «необов'язковим», між «наказом» та «порадою». Фактично, усі християнські «накази» є лише закличками та порадами, призначеними для вільного послухання, а всі «поради» є обов'язковими для виконання. Дух компромісу заповз до християнської дії, коли «друге найкраще» формально дозволяється і є навіть бажаним. Може цього компромісу й неможливо уникнути на практиці, але його слід відверто визнати як компроміс. Множинність типів християнського життя мусить бути, звичайно, визнаною. Чого не слід визнавати, – їхньої градації щодо шкали «досконалості». «Досконалість», насправді, є не порадою, а наказом, без якого ніколи не можна обійтись. Однією з найбільших чеснот Візантії було те, що там по суті було неможливо визнати подвійність стандартів у християнському житті.

Візантія зазнала невдачі, жалюгідної невдачі, у своїй спробі встановити недвозначні та адекватні відносини між Церквою та Спільнотворенням, взятим у більш широкому розумінні. Їй не вдалося відімкнути ворота Втраченого Раю. Нікому іншому це теж не вдалося. Ці ворота все ще замкнуті. Візантійський ключ не підійшов. Інші ключі також. Та, можливо, й не має ніякого земного чи історичного ключа від цього останнього замка, а існує лише есхатологічний ключ, справжній «ключ

Давида». Візантія протягом століть боролась, із палкою віддачею та вірою боролась, із реальною проблемою. І в наші власні часи, коли ми боремося з тією ж самою проблемою, ми могли б пролити на неї світло за допомогою неупередженого вивчення Східного експерименту, як у його сподіваннях, так і в його невдачі.

*З англійської переклав Ростислав Димерець*

## Христос ЯННАРАС

## ВАРІАЦІЇ НА «ПІСНЮ ПІСЕНЬ»\*

## Ouverture

... А коханий мій зник, відійшов!...  
душі на ставало в мені, як він говорив...

Пісня пісень

МИ ПІЗНАЄМО кохання лише на відстані невдачі. До невдачі пізнання не існує: пізнання завжди приходиться лише після куштування плоду. В кожному коханні знову оживає смак раю та втрати раю. Ми пізнаємо кохання лише тоді, коли вигнані з повноти життя, яку воно дарує.

У досвіді кохання усі ми є Адамом і Євою. Щодо кохання досвід інших нічому не вчить нас. Для кожного з нас він є найпершим і найбільшим уроком життя, найпершим і найбільшим розчаруванням. Уроком, бо у коханні ми вивчаємо *шлях* життя. Розчаруванням, – бо нерідко цей *шлях* виявляється недосяжним для нашої людської природи.

Наша людська природа (ця невиразна суміш душі й тіла) з глибокою проникливістю, понад усяким розумінням, «знає», що повнота життя досягається лише у *співвідношеннях*. У взаємній цілковитій самовіддачі. Ось чому наша природа одягає у кохання всю свою невичерпну жагу життя. Жагу, що її мають тіло й душа.

Нас мучить жага життя, і можливість життя полягає лише у нашому зв'язку з Іншим. У особі Іншого ми шукаємо для себе можливість життя – взаємність у ставленні. Інший стає «знаком» життя, видимою відповіддю на найбільш глибоке і владне бажання нашої природи. Можливо, те, у що ми закохані, не є особою Іншого, але наша жага втілена у його особі. Нехай Інший буде умовністю, а наша самовідданість – самообманом. Але й це стане зрозумілим лише на відстані невдачі.

Через невдачу ми пізнаємо, що любов є *шлях* життя, проте цей *шлях* недосяжний для нашої людської природи. Наша

\* Ця стаття є журнальним варіантом перших трьох розділів з книги «Варіації на Пісню Пісень». Про Х. Яннараса див. «Дух і Літера», № 1-2, с. 389-392.

природа відчайдушно бажає зв'язку, не вмiючи існувати *шляхом* зв'язку. Вміє лише захоплювати життя, оволодівати ним і використовувати його. Якщо смак повноти є *спілкування* з Іншим, де *спільним* є життя, то прагнення природи відволікає нас від спілкування до претензії на власність і володіння Іншим. Вигнання з раю ніколи не було покаранням, а лише самовигнанням.

*Шлях* життя ми завжди вивчаємо як втрачений рай. Ми відчуваємо його втративши, у відбитку його відсутності. Гіркота самотності у наших душах, самотність, позбавлена любові, є викарбуваним слідом, що його залишив *шлях* життя. Смак смерті. З цим смаком проживаєш усе життя. Смерть повинна завербувати тебе, щоб ти пройшов з нею шлях життя і зрозумів, що таке повнота зв'язку. Тоді починаєш розрізняти відмінні сторони поняття: життя означає зречення від претензій власного Твого життя заради життя Іншого. Ти живеш настільки, наскільки віддаєш себе, щоб прийняти самовідданість Іншого. Жити – не значить існувати, а потім, на додачу, любити. Але існувати тільки через те, що любиш, й мірою того, як любиш.

Ми прагнемо життя і прагнемо не своєю думкою або своїм розумінням. Також і не своєю волею. Ми прагнемо його своїми тілом і душею. Прагнення до життя, що посіяне в нашій природі, зрощує кожний найменший виток нашого буття. І це прагнення до зв'язку, до спів-існування невблаганне: воно вимагає, щоб ми стали одним цілим з перед-нами-розташованою<sup>1</sup> сутністю світу, одним цілим з красою землі, безкрайністю моря, смаком плодів, пахоцями квітів. Одним тілом з Іншим. Інший – єдина можливість взаємності нашого зв'язку із світом. Він є обличчям світу, логосом кожної перед-нами-розташованої сутності. Логос, який звертається до мене і закликає мене до кафоличного співіснування<sup>2</sup>. Він обіцяє мені світ життя, дивну прикрасу всецілості. В одному лише зв'язку.

### Modulatio

Я належу своєму коханому,  
а мені – мій коханий, що пасе між лілеями!

ЗА НАЙМЕНШОГО знаку взаємності виникає безмірність радості. Виникає смак повноти життя, який п'янить як ніщо інше. Тоді у погляді, у посмішці Іншого приноситься цілий

світ. Вибух одкровення, в якому розкривається преображення життя, й місцем цього одкровення стає Інший. Усе є дивним, усе є новим. Взаємність кохання була першим почуттям Адама і Єви у перший день творіння.

У погляді коханого я вперше відчуваю, що є людське око. У ніжності читаю незнайому мову дотиків. Кожний найменший жест, найнепомітніший рух тіла, кожна ледь помітна усмішка є словом, з яким знайомишся вперше і яке має велике захоплююче значення. Все, до чого ми разом дотикаємося, кожна краса, на яку ми дивимося разом, усе, що смакуємо, стає у той момент новим і нетлінним. Вже нема об'єктів, бо все стає присутністю, відданістю, що спрямоване до мене, існує лише для мене. Все набуває іпостасі і стає існуючим, оскільки існує Інший. Найнезначніше і банальне стає неочікуваним дарунком.

Коли народжується кохання, народжується життя. Здивовані, ми відчуваємо, як убогість існування перетворюється на несподіване багатство життя. Буденні хвилини рутини змінюються досвідом свята, тому що буденність тепер одягається у взаємність зв'язку. Тепер нема ані часу з його минулим і майбутнім, ані простору – сама лише безпосередня присутність. Місце безмістне – це позамасштабна близькість Іншого, а час безчасний – це переповнена тяглість взаємної відданості.

У перший знак взаємності, який нам дарує Інший, ми одягаємо усе наше природне прагнення життя. Без володіння і міри. Живемо лише для Іншого і завдяки Іншому. Віддаємо усе і все ставимо на кін. Усяку гарантію, усяку надійність. Свої обов'язки, своє добре ім'я, свою силу і репутацію. Свої плани і сподівання. Готові чинити все, і навіть смерть, – заради коханого.

### Appoggiatura

...Набили мене, завдали мені рани...  
здерли з мене покривало... усі вони  
мають мечи, усі вправні в бою...

«НАПАСТЬ» приходиться несподівано. «Напасть» завжди приходиться для того, щоб зруйнувати диво. Вона непомітно прослизає в життя, як змії у листя раю.

Одна яка-небудь необережність Іншого, одне яке-небудь упущення, неточний вчинок, один фальшивий рух, одна

недостатня відповідь на мою спрагу. І раптом у мене відкриваються очі. Інший раптово опиняється на відстані, підпорядкований простору і часу. Він уже зовсім не той, ким був. У порівнянні з моїм прагненням до життя усе інше раптово зменшується, знову стає об'єктом, що його можна вимірювати і обраховувати.

Якщо ми справді покохали, якщо нам справді було подароване якесь найменше самозречення, то, можливо, у цьому першому розриві ми розпізнаємо і деякі зі своїх власних недоліків. Ми з новим здивуванням, викликаним віддаленням, з жахом знаходимо багато своїх власних недоліків, помилкових виразів бажання, фальші, недостатніх відповідей на спрагу Іншого. Це здається неймовірним. І таким було моє кохання? Ось стільки самотності залишив я у душі Іншого, якого безмірно кохаю і бажаю? Невже стіна, яку зводить між закоханими шлях ества, бронювання свого «Я», стала нездоланною?

Проте, як правило, ми не бачимо у собі ніяких недоліків. Кохання зраджує лише Інший. Він узяв більше, ніж приніс. І ось я починаю вимірювати, вираховувати. І мої думки завжди мене виправдовують. Отже, я відчуваю за собою право протидіяти, скаржитись на долю, переходити у наступ, змінювати свою ніжність на вимоги.

І коли Інший теж починає протидіяти за допомогою своїх власних вимірювань і підрахунків, тоді розрив неминучий. Починається боротьба, але не за життєві зручності, а за саме життя: все або нічого. І навіть якщо Інший зі скорботою мовчки відійде убік, залишить свої рани незахищеними, я не зможу побачити, не зможу відчутти його душевного болю, продовжуючи бачити лише свій власний. Він не має права бути ображеним – це право належить лише мені.

На самому початку розрив кохання відчувається з агресивністю, що втратила віру. Починається копання у минулому, розтравлюються рани, у пам'ять безжалісно всаджується ніж. Інший є моєю невдачею жити, підтвердженням моєї самотності, моїм пеклом. Можливо, що й сам він теж воює, б'ється, живе своєю крижаною самотністю. Одна-єдина, найменша ніжність з мого боку, одна-єдина ласка або ніжне слово могли б воскресити його. Але в його обличчі я бачу лише свою власну порожнечу, і єдине, що говорить моє серце, – це скорбота: а хто мене любить, хто зможе виміряти мою спрагу і скорботу?

Нема важчої скорботи та гіркоти, аніж та, яку мають люди, котрі вірили, що були навзаєм і всеціло закоханими. Їхнє протистояння завжди поза логікою, але у цьому нестримному вимірюванні зброєю є логіка. Кожен дотримується своєї квадратної логіки – непорушної у власній самовпевненості.

До таких терзань закономірно приходить кожне кохання. Це не є просте розчарування – логічне завершення зачарованості, що створила у нас оманливе почуття повноти зв'язку. Це є неусвідомлена гіркота від недосяжності життя, втрата віри у можливість взаємної і цілісної самовідданості, що складає життя. Ми кохаємо, мов черепахи, несвідомо заброньовані у міцний панцир смертності, тобто свого «Я». Кожен переживає диво кохання сам по собі – Інший є лише привід. І так триває, аж доки наші нетотожні бажання не розіб'ються об цей панцир<sup>3</sup>.

*З новогрецької переклав Сергій Говорун*

## ПРИМІТКИ

<sup>1</sup> Об'єктивною. Грецькою мовою слово *αντιθετικος* – «об'єктивний», за своєю семантикою означає «перед-нами-розташований».

<sup>2</sup> *Συνουσια* значить не тільки співіснування, а й спільність сутності.

<sup>3</sup> «Дух і Літера» продовжить публікацію розділів з книги Х. Яннараса у наступних числах.

Вадим СКУРАТИВСЬКИЙ

МАЙСТЕР ТА ЙОГО МЕТОД  
(До 60-річчя СЕРГІЯ СЕРГІЙОВИЧА АВЕРІНЦЕВА)

На схилку XVIII століття у Москві з надзвичайною інтенсивністю у вигляді особливого, вже безконечно перетвореного відгомону петровських перемін постає-формується, сказати б, московська інтелектуально-естетична «субкультура», яка вслід за тим, у режимі ніби діалектичної (у власному розумінні, отже, суперечливої) спілки з «субкультурою петербурзькою», і витворила вкрай своєрідний духовний пейзаж минулостолітньої Росії.

Гранично спрощуючи і водночас гранично уточнюючи: та московська «субкультура» у тому пейзажі – на різку відміну від Петербурга – зберегла, принаймі у прихованому вигляді, певні інтуїції допетровської доби, що їх подальша російська історія на петербурзьких широтах незрідка проблематизувала, а то й просто усувала. Світова зіниця, аж загіпнотизована дивовижної швидкості рецепцією європейської культури на невських берегах, якось, кажучи словами Олексія Лосєва, «проморгала» ще дивовижніший феномен над нібито скромнішою Московою-рікою: тут, десь від Миколи Новікова і його гуртка аж до осені 1917-го так само неймовірно швидкісне засвоєння всієї суми західної, а потім і всієї світової культури поєднувалося – на противагу «Петербургові», – сказати б, з автохтонною спадщиною.

...Чи не перший із снарядів більшовицького перевороту у Москві влетів у кабінет доцента-природознавця Сергія Аверінцева і, серед іншого, там спопелив шойно закінчену вченим дисертацію, – здається, з іхтіології<sup>1</sup>.

Так у тому кабінеті зловісно-емблематично ніби обірвався чи не двовіковий процес взаємопросування і взаємопроникнення у згаданій субкультурі – нібито «архаїчного» і «новітнього», «традиційного» й «авангардного», конфесійного і секулярного, безоглядно інтуїтивного і підкреслено-інтелектуального.

Отож, посеред приокської низини певний час стільки ж інтенсивно, скільки й органічно розгортався дивовижний культурний шанс-синтез, що у ньому поштиво зустрічалися начала, в інших географіях і світоглядах доволі розведені-відчужені. Від доби, здавалося б, остаточної катастрофи цього шансу збереглося таке самовизначення його гросмейстера, отця Павла Флоренського, зафіксоване у чекістських «пытошных записях»: під час «слідства» він, мимохідь зазначено, називав себе «романтиком XIV – XV століть».

Що ж, на інших ділянках Європи Нового часу, подалі від тієї низини, незрідка теж з'являлися люди, котрі так само поєднували інтелектуальну апаратуру того часу і те, що доміантній свідомості останнього видавалося або загадковою «суворою архаїчністю» (С.Аверінцев про певні «мисленні ходи» основоположного трактату згаданого отця Павла Флоренського), або просто прикрим анахронізмом, якоюсь реліктовою зайвиною.

Ніби навмання, – сказати б, з космічної «стелі» світу – візьмемо явище італійця Анжело Секкі, астронома-єзуїта, що у нього «Рісорджименто» у ліберально-позитивістському запалі відібрало Римську обсерваторію. А на повоєнному Заході у тамтешньому природознавчому середовищі (передовсім у фізиці) з'явилося немало вже не просто шанувальників, а саме послідовників Томи Аквіната.

А проте, напевне, не випадково саме в Москві, в поезії Тарковського-старшого – одного з останніх могіканів поруйнованої «субкультури» – з'явився вкрай зворушливий образ того римського астронома, а Тарковський-молодший у фільмі «Соляріс», ніби вслід за батьком, подекуди віддав космічні візії Секкі<sup>2</sup>. То ніби останній відгомін «традиції», що у ній «романтик XIV – XV століть», серед іншого, поєднував спадщину тих століть з роботою у лабораторіях заводу «Карболіт» і «Головелектро».

Тепер, на схилку цього століття, яке за своїм, так би мовити, особливим «світловим» режимом то гранично «затемнює», то так само сугестивно «прояснює» століття попереднє, нарешті, стає очевидно, що відтак як новіковський «брат», професор І.Шварц ужив у своїх лекціях у Московському університеті слово «інтелігенція» – у значенні вже доволі наближеному до пізнішої його семантики – аж до згаданої тотальної

катастрофи цієї «інтелігенції», на березі Москви-ріки, на відміну від берегів Неви, Сени чи Темзи, безперестанку поєднується те, що там – роз'єднується.

Не будемо перебільшувати наслідки того процесу-синтезу – але і не будемо поменшувати його напругу, принаймні забувати про всю своєрідність його синтаксису, де так зване «архаїчне» зустрічається з «сучасним». Йдеться конкретно не тільки про «слов'янофілів», що взагалі намагалися ту стрічу перетворити на метод (у тогочасних їхніх опонентів таких синтаксичних парадоксів аніскільки не менше: не випадково один сучасний поет нещодавно звернув увагу на «іноземну» «морфему» у слові «славянофил» і на цілковито тубільний характер слова – «западник»). Йдеться про Метод як такий, що у самій своїй когнітивній структурі містить і те, що нагромадила-акумуляувала «сучасність», і те, що «досучасна» людина відала набагато глибше, аніж, умовно кажучи, епоха (по грецькому – «зупинка»), яка спочатку принизила Секкі, а Флоренського затим взагалі вбила.

Отож та епоха і вибухнула – в кабінеті Аверінцева-старшого та у міриадах інших біографій. Світ довкола невблаганно перетворювався на моторошний пейзаж з руїнами, – серед іншого, того згаданого інтелектуально-естетичного власне пейзажу, що колись терпляче-безнастанно вибудовувався на самому Крайньому Сході європейської ойкумени. Видавалося, що надзвичайний стан того світу, оголошений на терористичному порозі цього століття, – то вже чи не назавжди.

Автор цих рядків пригадує, як у середині п'ятдесятих йому, поліському школяреві, сільський учитель, колись «петербуржець», а затим довголітній соловецький в'язень (С.Аверінцев називає той нині зниклий культурно-антропологічний тип «печальними рускими стариками», – хоч узагалі-то Л.Митькевич був українцем), пошепки розповів про своїх союзників – і серед них про священика Флоренського, носія неймовірного інтелекту). Сільський школяр, а потім провінційний студент, у відповідності з часом, перебував при багатьох світоглядних галюцинаціях. Але чи не найбільше мене тоді струшувало наївне «мнемонічне» марновірство: напевне, у світі вже ніхто, окрім мене, не пам'ятає тої геніальної людини; то що ж мені робити тим конспіративним усним переказом?! Кому повім його печалі?<sup>3</sup>

На початку шістдесятих я спробував віднайти бодай якусь згадку про о. Павла Флоренського у підцензурній літературі. І віднайшов – у сервільній квазімемуарній прозі Олексія Толстого і Марієтти Шагінян. А затим – коротка згадка у передньому слові Олексія Лосева до книжки філософсько-біографічних фейлетонів Артура Хюбшера, яке мені вдалося вже чи не навичною червоно-сургучною печаттю на пам'яті загиблого. Епоха «відлиги» і сьогодні, при всіх її очевидних загальногромадянських та інформаційних полегкостях, видається новим, по сталінщині, перевиданням попередніх аберацій і просто руйнацій. Не можна двічі ввійти в ту саму річку, – серед іншого, й у «ріку невігластва», яка, за С.Аверінцевим, безперестанку «мінєє» свої історичні «русла»...<sup>4</sup> Півстолітня амнезія суспільства, відгородженого від світового простору і часу, суспільства, і надалі наглухо замкнутого на залізної міцності «ідеологічні» ланцюги, в умовах тієї непевної «провесни» лише набирала якихось нових, але так само непозбутних форм. Гуманітарна царина знов-таки входила у різні гротески довкола своєї ретроспективи, гротески, що у них минуле якщо й не руйнувалося одверто, то принаймні спотворювалися аж до цілковитої невпізнанності.

Але саме тоді замордований догмою читач, безконечно дивуючись, і відкрив ті сторінки «Філософської енциклопедії», – а також «Короткої літературної енциклопедії» і, ба навіть, нового видання «Великої радянської енциклопедії», – де у просто-таки загрозливому сусідстві з застиглими поліграфічними ніагарами офіційного псевдодовідкового кітчу на повний світоглядний голос заговорили енциклопедичні «гасла» – статті Сергія Сергійовича Аверінцева.

Колись один англійський радянолог назвав «наші» енциклопедії – енциклопедіями брехні в алфавітному порядку. Але відтак, саме у тому ж порядку, на очах подивованого, а затим захопленого читача вимальовується сьогодні вже мегалічна енциклопедична сума, що за своєю запаморочливою глибиною, ба навіть за самою своєю стилістикою відлунювала якоюсь ніби-то й назавжди втраченою, але тут вочевидь присутньою правдою. Правдою не лише самого факту (історико-літературного, історико-філософського, загальноісторичного і т.п.), але й самих мови і композиції тих «гасел».

На порозі 1980-х до них додається видруковане у «Міфах народів світу» – воно теж негайно було «впечатане» у суспільну свідомість (принаймні на тих її ділянках, які, оживаючи, вже

були здатні до такої рецепції, та ще й вдячної). А посередині поміж цим енциклопедичним громадженням – довжелезна низка досліджень, які жанрово прикидалися «статтями», але кожна з них була варта цілої бібліотечної полиці (перепрошуємо за очевидну приблизність і просто нееквівалентність такої оцінки).

А на схилку 1980-х, уже за зовсім нових історичних умов, С.Аверінцев характерно завершив свою, сказати б, «приватну» Велику Енциклопедію, яка за своїм резонансом вочевидь конкурувала з «Великою радянською» – ніби післямовою, у вигляді інтелектуально сліпучого етюдю про «Енциклопедію» Дідро – Д'Аламбера («Два рождення європейського раціоналізму», 1989). Серед іншого, тут сказано: «Стаття в енциклопедії відрізняється від статті у часописі і від будь-якого полемічного тексту тим, що ставить себе поза суперечкою: не переконує читача, а навчає, «просвічує», пропонує йому приймати щось до відома. Енциклопедичний жанр сам по собі перетворює спірне на безсумнівне. Це свого роду антиавторитаристський авторитаризм: суперечка йде про право навчати, як навчає проповідник з катедри»<sup>5</sup>.

Ці слова – ніби мимовільна репліка автора до його інтелектуальної автобіографії і водночас гранично чітке жанрове прояснення того, що ввійшло у «нашу» духовну біографію. У біографію знеможеного догмою суспільства, яке затим, відкриваючи «офіційні» енциклопедії, відкрило там альтернативу тій догмі. Альтернативу, викладену саме в режимі «антиавторитаристського авторитаризму», у якійсь несподіваній «дидакальній» інтонації, яка вже не те що «не сперечається» з догмою, а навіть ніби не бере до уваги «дамоклового» чинника, що тоді безпросвітно-непохитно нависав над нами... Насправді ж кожний рядок аверінцевського мегалічного енциклопедичного «епосу» виконаний у режимі щонайпошлідовнішої полеміки з усією, скажімо так, радянською «остаточною каузальністю».

На схилку 1961-го – на початку 1962-го, отожд на певному зламі цієї «каузальності», виходить перший том «Короткої літературної енциклопедії», що у ньому (емблематично необхідно на літеру «а»!) дебютує Аверінцев – автор енциклопедичних «гасел» – статтею «Августин, Аврелій», стильовою і методологічною мініатюрою всієї подальшої духовної структури згаданого «епосу». Відтак десятиріччями не стільки «ми» читали ті «гасла», скільки вони нас «читали» – і

неухильно-терпляче переписували наше світо-бачення, бо були написані, якщо метафорично згадати технічний вислів старих російських каліграфів, «чернилами, хорошо сходящими с пера».

Чим би – без патетичного перебільшення – був цей світ без тих статей, що змістово, поряд з іншими великими чинниками історії, проростали в субстанцію останньої? Ситуація, разюче схожа на певні читацькі мізансцени довкола енциклопедії, що про неї писав С.Аверінцев у згаданому етюді – «Енциклопедії» Дідро й Д'Аламбера, – але вже в плані абсолютно дзеркальної, отже цілком протилежної симетрії, зовсім іншого читацько-історичного ефекту.

...Вище ми мимохідь вжили образ, пов'язаний з «дамокловим мечем». Безконечно стертий троп, але ж чи не «оречевлила» Французька революція – з її карнавальним перевдяганням в античні костюми – і самий троп довкола «Дамокла», того наївного панегіриста Діонісія Старшого, що був тираном-революціонером, сказати б, сіракузьким пред-Робесп'єром? Доктор Гільйотен ніби реалізував той троп, перевівши риторику терору у його технологію...

Автор цих рядків надовго запам'ятав роздратовану рецензію «групи французьких товаришів» на п'ятий том «Філософської енциклопедії», що її основною несучою конструкцією передовсім були вже статті саме С.Аверінцева. Після обрядового марксистського компліменту радянським товаришам, нащадки «Французької енциклопедії» і відповідно французького революційного терору у режимі ідеологічного гарчання зауважили «енциклопедії Радянській», що там забагато теологічного матеріалу, нейтрально представленого, і «що у Франції з її багатою антиклерикальною традицією це було б неможливо».

С.Аверінцев, здається, чи не першим почув у «Французькій енциклопедії» далекий відгомін католицько-християнського універсалізму, що впорядковує світ цей у хаосі його – так само несподівано дослідник віднайшов той відгомін узагалі у системі Просвітництва, що його антропологія ще резонує антропологією християнською і, відповідно, ще не знає поділу людства на ізольовані етноси та культури (а тим більше – селективної ієрархії цих етносів і цих культур). Але водночас *summa literaria* великого російського вченого справді дивиться

зовсім в інший бік, аніж «Французька енциклопедія», трагічно повернута у напрямі, де вже вимальовується страшна сильвета Гільйотенової «вдови».

Одразу ж візьмемо атеїстичного бика за роги: все написане у радянський час С.Аверінцевим ситуативно нагадує те величезне «гасло», що його жителі Макондо у романі Гарсія Маркеса, вражені пандемією безпам'ятства, рятуючись од нього, вивісили на головній площі «міста»: Бог – є.

А проте, і не зовсім тому, що автор не тих, а цих рядків – агностик, належить нагадати таку відповідь С.Аверінцева-професора на отриману ним «записку»: «Чи ви вірите в Бога?» – «Я відповів однозначно, але сказав, що тут, на кафедрі, я одержую заробітну платню не за це»<sup>6</sup>. Аверінцев-учений, поза всією міфологією довкола його явища, писав «гасла» лише енциклопедичні, які тільки опосередковано стосуються того, що було вивішено у славетному латиноамериканському романі. Тут можна лише вкрай спрощено віддати основні напрями й засоби аверінцевського Методу.

Уявімо собі, як з двох аж розпечених духом точок світового простору у великому світовому ж часі просуваються назустріч одне одному два грандіозних начала.

У просторі – зовсім недалеко від нас:

Омир:  
Мне снилось в юности:  
Орел-громометатель  
От Мелеса меня, играючи,  
унес  
На край земли, на край  
небес,  
Вещая: ты земли и неба  
обладатель!<sup>7</sup>

У часі ж – уже бездонно глибокому – Аврам, син Фарри (Тераха), залишає Ур, що вже руйнується, залишає, щоб затим отримати додатковий склад до імені, ставши Авраамом.

Ідеться, зрозуміло, не тільки про те, що С.Аверінцев академічно-бездоганно віддав контури «Афін» і «Єрусалима», двох грандіозних міст-наслідків згаданого «пересування». І навіть не про те, що він з дивовижною зіркістю прозирає-простежує ті чи ті «стрічі» у тому просуванні.

Починаючи з роботи про Плутарха, що у ній постала все ще високоінтелектуальна, але вже виведена поза тотожність самій собі Греція, вчений з дивовижною послідовністю зосереджує увагу на тому феноменологічному багатстві культури, що у ньому, кажучи якимось схваленими С.Аверінцевим пастернаковськими рядками – «образ входить в образ» і «предмет сечет предмет». Молодий М.Бахтін говорив, що культура здійснюється на її межах – С.Аверінцев передовсім зосереджується саме на них. Грандіозні культурні масиви він висвітлює саме у їхньому, незрідка кризовому, входженні в стихію, що їх він своєю специфічно-російською називає – «внеположными». Як багато «догматиків», від «просвітників» до «марксистів», залишилося – і залишались у своїх догматично ж окреслених межах. Як багато «декадентів», від доби романтизму до власне декадансу, гралися дво-значністю безнастанних переходів через ті межі.

Сергій Сергійович Аверінцев, долаючи той догматизм, вочевидь надає перевагу над тією дво-значністю – багатозначності культурного синтаксису, котра, можливо, є ніби провістям майбутньої синтези.

Аверінцев-філолог з його неймовірним слухом на слово простежує чи не всі знакові маршрути культури, накреслені ще античністю, чи не з часів, що про них іде мова у «баладі» Батюшкова – Мільвуа. І водночас – Подія, яка починається з тієї безконечно загадкової експатріації жителя Ура Халдейського, загадково ж наближається до того, що ми вельми умовно називаємо «античністю», – і так само остання наближається до тієї Події.

У наш час «дарових» і просто даремних «теологічних екстазів» легко вивісити на наших знавіснілих «агорах» той химерний напис – поряд з рекламними щитами.

Набагато важче і набагато необхідніше, як це зробив С.Аверінцев у всій амплітуді світового слова – від найдавнішого до поетів ХХ століття, що їх загибель ще не охолола у пам'яті цього століття, – віднайти дивовижну рівновагу-нерівновагу того, що розпочалося біля мису Мелеса і того, що розпочалося за брамою Ура.

А що це є у людській присутності-на-землі? «Бог – є».

Давня московська інтуїція якогось невідпорного онтологічного дна будь-якого явища – у поєднанні з конкретною семіотикою останнього, що їй світ навчався і

напевне завжди буде навчатися у Греції – ось коштовні грані ювілярного Методу.

Україна, яка завершує свою попередню, сказати б, донаціональну духовну історію, скажімо так, у біблійному «символічному світі» Сковороди (мислитель помирає 1794 року), а історія нова, «національна», починається з петербурзької публікації перших трьох розділів «Енеїди навиворіт» Івана Котляревського, цієї геніально-наївної, безконечно послідовної у своїй полеміці травестії-пародії власне «Енеїди» як нібито довершеної апології «імперії» (1798) – чи не повинна така Україна спрямовувати свою зницію на той Метод і на його майстра?<sup>8</sup>

З роси та з води Вам, високоповажний Сергію Сергійовичу.\*

## ПРИМІТКИ

<sup>1</sup> Повідомив авторові С.С.Аверінцев у Женеві 14.06.1991 р. У контексті відповідної страшної типології цього століття пор. катастрофу архіву та бібліотеки академіка-візантиніста Ф.І.Успенського, які загинули у перші дні Першої світової (пароплав, що евакуював їх із Константинополя, де Федір Іванович очолював Російський археологічний інститут, був пушений на дно німецькою торпедою), а також загибель з усім начинням – уже на схилку тієї війни – київського музею-котеджу академіка М.С.Грушевського, спаленого прицільним червоним снарядом з Батисвої гори. Відтак тичинівське

Що там горить? архів? музей?  
А підкладіть-но хмизу!

стає правилом тієї знавіснілої «типології». Пор. миттєвий рефлекс молодого Івана Драча на загибель у пожежі Бібліотеки Академії наук України у 1964 році:

Палають бібліотеки,  
У попелі наші теки,  
Ми стали, немов ацтеки

<sup>2</sup> На порозі російської рецепції Секкі московський видавець його перекладів Козьма Солдатенков простодушно викреслював звідти, за власним висловом, «суїтчину». У чеховській же «Чайці» наївно-зворушлива «п'еса» Треплєва резонує образами не тільки «із» Фламмаріона, але й «із» Секкі.

<sup>3</sup> Зрештою, спогади Л.І.Митькевича про П.О.Флоренського затим були видрукувані автором – анонімно в кн.: «Минувшее. Исторический альманах». Paris: Atheneum. 1986, с.292-293.

<sup>4</sup> Див.: М.Л.Гаспаров. Из разговоров С.С.Аверинцева. «Новое литературное обозрение». №27 (1997), с.171.

\* Із задоволенням сповіщаємо, що 1 вересня 1998 р. у Києво-Могилянській академії відбудеться інаугураційна лекція С. Аверінцева з нагоди присвоєння йому звання Профессора Honoris Causa. Тема лекції: *Types of Christian Spirituality in Europe*. (Прим. редакції.).

<sup>3</sup> С.С.Аверинцев. Риторика и истоки европейской литературной традиции. М., Школа «Языки русской культуры». 1996. с.332

<sup>4</sup> «Новое литературное обозрение», №27 (1997), с.171

<sup>5</sup> К. Батюшков. «Гезиод и Омир – соперники». «прекрасно» (Пушкин. Заметки на полях «Опытов в стихах и прозе» К.Н.Батюшкова. В кн. А.С.Пушкин. Собр. соч. в шести томах. т.6, М. ГИХЛ. 1936, с. 495).

<sup>6</sup> Не кажучи вже про загальноісторичну українську ситуацію, що ось уже майже півтисячі років «здійснюється» на межі поміж католицьким і православним.

10.XII.1997, Київ

Сергій АВЕРІНЦЕВ

## МИ ПОКЛИКАНІ У СПІЛКУВАННЯ

*Вірний Бог, Яким ви покликані у спілкування Сина Його Ісуса Христа, Господа нашого.*

І посл. ап. Павла до коринтян, гл. I, ст. 9.

*...про те, що ми бачили та чули, сповіщаємо вам, щоб і ви мали спілкування з нами: а наше спілкування – з Отцем та Сином Його, Ісусом Христом.*

І посл. ап. Йоана Богослова, гл. I, ст. 3.

Не мені, не мені ж бо говорити про те, що це таке – спілкування із Богом. Про це треба питати тих, чиє знання – з досвіду. Це дуже несхожі на мене люди – подвижники, які саме заради спілкування з Богом віддали все й до кінця. Про це знов і знов говориться в євангельських притчах. «Царство Небесне подібне до скарбу, захованого в полі, що його чоловік, знайшовши, ховає і, радіючи з того, йде й продає все, що має, а купує те поле. Подібне ще Царство Небесне до купця, що шукає добрих перлин. Знайшовши одну дорогоцінну перлину, йде, продає все, що має, і купує її» (Євангеліє від Матвія, гл. 13, ст. 44-45). Схований скарб, дорогоцінну перлину стяжає той, хто пожертвує усіма земними пристрастями і власною «самістю» (недарма чернець при постригу віддає своє ім'я, яким його кликали з дитинства). Як говорить великий аскетичний учитель VII ст. преп. Йоан Лествичник, це – «безповоротне залишення» та «глибина мовчання». Подвижники, які віддають спілкуванню з Богом усі сили свого нероздільного серця, дивляться ж бо на нас не лише з давніх ікон та фресок, не лише з «приспаної пам'яті століть», як сказано у Володимира Соловйова. І сьогодні реальність подвижництва – жива. Хтось здійснює свій безмовний подвиг тієї самої хвилини, коли я обдумую ці рядки, чи коли ти, читач, їх продивляєшся. За себе й за нас. Хтось відвертає свій погляд від усіх речей та від власної волі, щоб невідривно дивитись в

один бік – у бік Бога. Хтось сходить у «глибину мовчання», за Йоаном Лествичником, щоб чути голос Бога, поклик Бога. Ці люди – знають.

Але не вони пишуть статті для світських книжок.

Як же мені впоратись із своїм завданням? Я не чернець і не подвижник в миру. І лихо мені, якщо я хоч почасти, зовсім тонко, прямо-таки невловимо уявлю себе чимось подібним – чимось таким, чим я не є у житті. Якщо я на сцені незримого театру, наодинці з собою почну примірювати собі вчитані з книг та додумані послужливим розумуванням почуття та думки справжніх подвижників; а потім з найкращими намірами, тими самими, якими вибукуваний шлях до Пекла, буду викладати їх для себе, читати, аж ніяк не заявляючи вульгарної претензії на те, що це мої почуття, мої думки, але усією поведінкою, включаючи «смиренні» відмовляння – те, що вчителі подвижництва засуджували під ім'ям «смиренноглаголення», сиріч смирення на словах, – вселяючи в тебе фатальної невиразності у згаданому питанні! Лихо мені й лихо тобі; це значило б, що ти – в руках облудника, а я – в руках Облудника. Ще у середні віки знали, що улюблене заняття біса – мавпувати Бога (*diabolus simia Dei*). Хто насмілювався без належного почуття дистанції говорити про богоспілкування подвижників інакше, ніж з вистражданого власного досвіду, починає спектакль, на якому суфлером буде біс. Якщо не драматургом та режисером.

І ось найперше правило, що стосується спілкування з Богом, правило, яке повинен знати кожен: у цій справі немає місця уявленню. Як сказала чудова релігійно-філософська письменниця нашого століття Сімона Вейль, уявлення перекриває саме ті канали, якими і може дійти до нас реальна, дійсна благодать. Традиційна мова аскетички йменує духовний самообман «*прелестю*» (той же корінь, що й у слова «*лєсть*»). Якщо гріх, провина, суєта перешкоджають спілкуванню з Богом, то «*прелєсть*» підмінює його собою, виключаючи саму його можливість. З Богом можна зустрітись усюди – навіть у Пеклі, як сказано співцем псалмів: «а чи зійду до пекла – і там Ти» (Пс. 138 (139), ст. 8); християнська традиція говорить про зішестя Христа до Пекла... Є лише один рід місця, де зустріч із Богом вочевидь неможлива за визначенням: це місце уявлене. Там можна зустріти лише підроблену примаду Бога – і хай відгородить Ангел-охоронець кожного з нас від такої зустрічі! Є лише один персонаж, через якого немислимо бути

пророцтву, – і це лжепророк. Дух віє, коли хоче, й навіть Валаамова ослиця пророкувала; але лжепророк вигадав себе як пророка, себе, кого насправді просто немає – як же Богу розмовляти з тим, кого немає. Жодна щонайменша реальна таїна не розкриється до серця, яке втішається таїнами уявними. Чому неприторенним грішникам, за змістом стількох євангельських текстів, легше зустрітися з Богом, ніж фарисею? Тому, і тільки тому, що вони не обманюють себе щодо стану свого «Я»; а фарисей приймає за своє «Я» якусь зовнішню личину. Він, у найбуквальнішому значенні, як сказала б дитина, «уявляє про себе».

Ще не все пропало, доки у стіні, що замкнула нашу «самість», є вікно, через яке можна бачити суще – те, що реальне, бо не підвладне нашому свавіллю. Речі, якими вони є. Близній, який він є. І в усьому, і безконечно відмінний від усього – лик Бога. Його погляд, що проходить крізь вікно. Чим більше ми обмежили наше самолюбство, тим ширше вікно. Але ось коли ми впадаємо у стан «прелести», ми закриваємо вікно – дзеркалом. Перед дзеркалом наше «Я» може приймати пози, щонайблагодієвіші, щонайблаговидніші та благоліпніші. Воно може втуплюватись у гладь дзеркала, доки у ній не замають фантоми власної нашої підсвідомості, міражі нашої внутрішньої пустелі. Це – найбезнадійніша ситуація. Для будь-якого спілкування, і для спілкування з Богом як найбільш глибокого із спілкувань, егоїзм та егоцентризм однаково згубні, а можливо, егоцентризм є навіть більш злякисним, ніж грубий егоїзм. Егоїзм – це явне, очевидне, соромне торжество найнищого в людині; а егоцентризм, переорієнтовуючи на ілюзію весь внутрішній склад людини, здатен звернути на неправду й те, що є піднесеним у ньому. Перебуваючи в «прелести», егоцентрик може весь завмирати від захоплення перед власною готовністю на пожертву заради Бога та ближнього. Але його необхідна умова при цьому – щоб і ближній, і Бог були його фантазіями, проєкціями назовні його власної психіки. Ані реального ближнього, ані реального Бога егоцентрик не сприйме. Від усього дійсного він надійно прихований своїм дзеркалом, що зайняло місце вікна.

Основа спілкування – повага до свободи особистого буття того, з ким ми спілкуємось. Зла воля «самості» прагне поневолити ближнього, поглинути його особистість. Вона посягає й на верховну свободу Бога. Це дивно та страшно,

однак доволі звичайно: людина, яка є, здається, широко віруючою. Поспішає безапеляційно вирішувати за Бога, підказувати йому свої присуди, виражає власну волю як Його волю. Навіть праведнику не завжди легко змиритися з тим, що Бог – вільний. Біблійна Книга пророка Йони повістує про засмучення, про роздратування людини, яка заремствувала на Бога за те, що Бог у суверенному акті помилювання відмінює власний вирок, дає духу Своєї любові восторжествувати над буквою Свого слова. Абстрактна «Вища Істота», люб'язне філософам «Божественне Начало», ні за що так не зробило б. А ось Бог живий – робить. «Мені ж бо не пожаліти Ніневію, місто велике, в якому більш ніж сто двадцять тисяч людей, що не вміють відрізнити правої руки від лівої чи чисельність худоби» – ось його відповідь обуреному пророку. Особливо вражає згадка про домашню худобу: подумати лише, тепле дихання худоби – реальність, заради якої Суддя бере слово назад та перемінює визначену наперед долю приреченого міста. Він вільний – *пожаліти*. Доки ми, з вірою чи скепсисом, розуміємо це більш чи менш сентиментально, може здатися, ніби проблем для віруючого тут немає; чи не було б більш утішним, насправді, мати Бога, Який здатен помилювати, ніж милостивого? Якщо лише тільки для скептика така перспектива особливо недостовірна саме в силу своєї втішливості – людині притаманне, скаже він, приймати бажане за дійсне; навіть його скептицизму навряд чи буде досить для того, щоб засумніватись, чи й справді є бажаним бажане. Але справа не є такою простою. Поки мова йде про те, щоб пожаліли нас, вибачили та помилювали – нам це подобається. (Господи, в наших містах мільйони людей не вміють відрізнити правої руки від лівої – змилуйся над нами!) Проблеми виникають, коли предмет вільної, а тому воістину несповідимої милості Божої – не ми, а хтось інший. Цей інший може бути злим кривдником. Тож, мабуть, ми особливо переконані в нашому праві вимагати від Бога невблаганності у тих випадках, коли образа – не особиста, а національна, всенародна. Під час війни в одного дуже поважного ієрарха вихопилось запевнення, що німців Бог не любить і любити не може. Чи не так пророк Йона намагався заборонити Богові любити ніневітян – найлютіших ворогів його народу? Але йому довелося простогнати: «тому я й побіг до Фарсісу, бо знав, що Ти – Бог благий та милосердий, довготерпеливий та багатомилостивий й жалкуєш на лихо. І нині, Господи, візьми

душу мою від мене, бо краще мені вмерти, ніж жити». Ось, виявляється, як тяжко буває тому, чий Бог – «Бог благий та милосердий, довготерпеливий та багатомилостивий», Бог жалючий, Бог живий.

Свободу Бога не завжди легко прийняти і тоді, коли Він милує тих, хто нам зовсім не ворог. Згадаймо євангельську притчу про блудного сина. Старший брат, мабуть, дуже здивувався б, якщо б ми спитали його, чи вважає він молодшого своїм ворогом. Але він настільки вражений щедрістю прощення, яке батько вилив на молодшого, що йому не хочеться входити в батьківський дім та поділяти загальну радість. Як же, він життя своє поклав на те, щоб заслужити, заробити свої синівські права в домі. І цього заслуженого, заробленого права, яке йому належить, ніхто в нього не відбирає; від батька знов є підтвердження: «Сину мій! Ти завжди зі мною, і все моє – твоє» (Євангеліє від Луки, гл. 15, ст. 31). Але молодший, який нічого не вислужив собі, окрім сорому, – ну, нехай би ще батько його пробачив на якихось умовах; але навіщо, навіщо це прощення – таке святкове, бенкетне, безмежно-щедре? Що б не було, доброзвичайний виконавець батьківських наказів хотів би утримати відчуття зверхності над безпутником, який кається, що відповідає його поняттю про «справедливість». (Те ж поняття – й у інших персонажів євангельських притч, наприклад, у фарисея, який дякує Господу за те, що він, фарисей, не такий, як інші, грішні люди, чи в працівників, які сповна отримали договірну платню, але ображені тим, що їхні товариші, найняті дещо пізніше, і які працюють менше, з простої милості отримали стільки ж). Усім цим «правильним» людям хотілося б, щоб Бог милував не занадто великодушно, а в міру, «не переборщував»; це значить, що в таємниці своєї душі, може так бути, що й не зовсім розуміючи, що робить, кожен з них нав'язує Богові свою власну міру.

*З російської переклав Ростислав Димерець*

Сергій АВЕРІНЦЕВ

## НОТАТКИ ЩОДО ЄВРОПЕЙСЬКОГО КОНТЕКСТУ РОСІЙСЬКИХ СУПЕРЕЧОК

*Слов'янофіли, Володимир Соловйов, «почвеники»*

Релігійна думка в Росії ХХ століття отримала – після мовчання богословської рефлексії перед ХVІ ст. та спізнілого, провінційного варіанту схоластики у ХVІІ – ХVІІІ ст. – найбільш оригінального розвитку під знаком слов'янофільства, і під кінець століття нові ініціативи на цьому терені неухильно мусили були передбачати огляд на приклад слов'янофілів. Володимир Соловйов, який дуже скоро мав обернутись на запеклого критика російського православного націоналізму, починав як слов'янофіл; а втім, найбільш загальних засад слов'янофільства він не зрікався, строго кажучи, ніколи. Навіть такий російський «європеець», як пост-символіст Вячеслав Іванов, який під впливом Соловйова прийшов у 1926 р. до з'єднання з Католицькою церквою, теж сповідав себе слов'янофілом не лише за часів дружби з В.Ерном, коли писалися статті, що увійшли до збірника «Рідне та вселенське», але й ще під кінець життя, більш ніж через двадцять років після згаданого з'єднання (пор. лист до С.Франка від 18.05.1947; поза слов'янофільським контекстом неможливо зрозуміти «Повість про Светомира Царевича», робота над якою почалася у 1928 р. і продовжувалася до кінця життя).

Хоча феномен слов'янофільства неодноразово ставав і в російській культурі, і поза її межами предметом досить серйозної рефлексії, актуальність цього феномена, що представляється прямо-таки неминущою, його реальна та ілюзорна втягненість у суперечки сьогодення, коли навіть історики, не кажучи вже про есеїстів, говорять не так «про» слов'янофільство, як «за» чи «проти», породжує безліч великих та малих непорозумінь, деякі з яких можуть бути доволі тонкими та невловимими. До того ж слов'янофільство майже не розглядалося скільки-небудь систематично у тому контексті всеєвропейської християнської думки середини ХІХ століття, до якого воно належить. (Ми говоримо саме про

систематичний розгляд під типологічним кутом зору, а не про чисто генетичні вказівки, скажімо, на роль Шеллінга чи німецьких католицьких мислителів як менторів слов'янофільства; особливо далекими від того, про що ми говоримо, подібні вказівки виявляються при оцінливо-полемічній інтенції, коли ідентифікація німецьких витоків покликана являти собою *corpus delicti* при виставленні слов'янофілам рахунку за «несамобутність».)

Занадто часто слов'янофільство оцінюється – все одно, *in bonam partem* чи *in malam partem* – як унікально-російське явище, що виводиться з російських «архетипів», як прояв чи то російського абсурду, що знов-таки стоїть особняком. На ділі ж спроби переорієнтації теології у світі (1) романтичного історизму та (2) забарвленого цим історизмом концепту нації спостерігається у цей час по всій Європі. В Англії заявляє про себе Oxford Movement, що прагне повернутись до втрачених середньовічних цінностей; в Італії та Німеччині діють, часом вступаючи в конфлікти з консерватизмом та «ультрамонтанством» тогочасного католицизму, ліберально та національно настроєні католики: граф Антоніо Розміні-Сербаті, який удостоївся в Росії особливої уваги пізнього слов'янофіла В. Ерна), Йоганн Мікаель Зайлер, а також Йоганн Адам Мелер та інші представники католицької Тюбінгенської школи, пізніше Ігнац Делінгер, який згодом приєднався до лави т. зв. старокатоликів. У Франції тональність була дещо іншою, оскільки сама національна ідея набула однозначніше ліберального забарвлення; можна назвати Домініка Лакордера, згодом відлученого Фелісите Робера де Ламенне та інших ліберально-католицьких діячів, що групувались довкола журналу «L'Avenir».

«Національна» культурна перспектива – одне з ключових понять усього ХХ століття. При цьому долі концепту нації виявляються у ряді відношень парадоксальними, а парадокси – латентними. Парадоксальним є вже те, що концепт нації в його ідеологічному осмисленні був суто новим, започаткованим, власне, за часів Французької революції, яка вперше перетворила слово «nation» із невиразного терміну з не дуже ясним значенням (лат. *patio*) – у поширене гасло; незважаючи на це він виявив абсолютно виняткову здатність на кожному кроці проектувати себе у минуле, вбиратись в історичне та псевдоісторичне вбрання та бурхливо стимулювати розквіт історіографії, фольклористики та інших

видів гуманітарного знання, звернених або до минулого, або до «вічного». В результаті потужної ілюзії, породженої цією його якістю, він доволі швидко починає сприйматись як традиціоналістська ідеологія, природний союзник інших видів традиціоналізму. З цим пов'язаний другий парадокс: концепт нації піднявся на гребені революційних та ліберальних настроїв як альтернатива монархічній ідеї, традиційний монархізм був принципово чужим націоналізмові, бо визначав статус підданого та його обов'язки. Виходячи з відносин останнього зі «своїм» монархом, з присяги цьому монархові та благовоління цього монарха, по суті безвідносно до національного походження підданого, – тоді як націоналізм, навіть із монархічним відтінком, вносить ідейну мотивацію, що є протипоказаним традиційному монархізмові. У першій половині ХІХ століття, коли ліберали Європи були захоплені національною боротьбою греків й кляли антинаціоналістичний за своєю суттю Священний союз, коли декабрист Рилєєв складав цикл патріотичних «дум», коли Микола І послідовно займав прихильну позицію щодо Австрійської монархії та проти національного повстання угорців і з великою недовірою ставився до тих же слов'янофілів (що порушили своєю критикою Петра І табу, важливе для попередніх епох) і т. п., це ще доволі жваво відчувається. Ще Надєждін намагався в тяжку для нього годину виправдовувати перед властями публікацію «Філософського листа» Чаадаєва корисністю для монархії боротьби з національною гордістю; щоправда, його резони не були сприйняті, але сама їхня можливість багато про що говорить. Але мірою просування ХІХ століття до свого кінця монархії Європи й, особливо, Російська монархія вступають у союз зі «своїми» націоналізмами, шукаючи для себе націоналістичної мотивації. При тому ж Миколі І був зроблений важливий крок у цьому напрямку через проголошення знаменитої уваровської формули. Але особливо важливою віхою для Росії був 1881 р. – початок царювання Олександра ІІІ, яке з неможливою раніше послідовністю переорієнтувало режим на офіційну ідеологію націоналізму. Подальший парадокс полягає в тому, що націоналізм, який логічно виключає, здавалося б, імперську ідеологію (вже у ХХ ст. Честертон підкреслював, що саме як англійський націоналіст [він] є противником Британської імперії!), стає наприкінці ХІХ ст. ідейним забезпеченням імперій та

спеціально Російської імперії. Політика насильницької «русифікації» польських, балтійських, фінських земель (т. зв. «західних окраїн»), яка була такою характерною для двох останніх царювань і яка викликала гострий протест Володимира Соловйова, суперечила не лише етиці, що визнає права народів, але й традиційній імперській мудрості, що вимагала від російських монархів, наприклад, до 1830 – 1831 рр. правити Польщею не як «російською» територією, але як польським володінням їхньої корони, що має особливі права (навіть якщо ці права були відібрані Миколою I «як покарання» за повстання, цей акт через усю гостроту та трагічність ситуації принципово виглядав дещо інакше, ніж відібрання у кінці століття традиційних прав у Фінляндії, яку було абсолютно ні за що «карати», просто в ім'я російського націоналізму як самодостатнього принципу). Катерина II та Олександр I ясно розуміли, що саме як імператори вони не можуть дозволити собі бути російськими «царями»; Олександр III та Микола II мріяли бути саме «царями». І особливо парадоксальна, нарешті, тенденція до зближення націоналізму з консервативно сприйнятими цінностями християнської традиції.

З цією, наголосимо ще раз, парадоксальною еволюцією ідеї нації у її поєднанні з іншими ідеями пов'язана дуже важлива подія розумового життя наприкінці минулого століття – те, що було назване у заголовку книжки французького мислителя Жюльєна Бенда (1867 – 1956) «зрадою клерків» («La trahison des clercs», 1927). Дозволимо собі нагадати значення, яке вкладав у цю формулу її творець, граючи на тому, що слово «clercs» може означати й вчених «клериків» середньовіччя, й просто «інтелектуалів», хоча б скільки завгодно антиклерикальних: він хотів сказати, що мислителі, які є такими не схожими, як схоласти середньовіччя та полемісти Просвітництва, мали одну важливу загальну рису – вони однаково виходили з того, що думка повинна мати орієнтири універсалістські, загальні для усього людства, надійно захищені від групових та племінних пристрастей, від ірраціоналізму національної, расової та класової стадності, і постільки зберегли вірність первинному зобов'язанню «клерків»; ця вірність грубо порушується лише тоді, коли приходять мислителі, які шукають не істину, а «німецьку», чи «арійську», чи «пролетарську» істину, чи філософію ірраціонального «життєвого пориву» (*élan vital* Бергсона). Я не

збираюсь обговорювати історичну точність усього комплексу гострих, відверто пристрасних та упереджених тез Бенда. Але християнин може видобути з праці один урок: стає помітним, як, підкоряючись логіці боротьби з антихристиянством енциклопедистів, віруючі християни непомітно для себе приймали погляди, що є філософськи більш чужими для християнського віровчення, ніж тези Просвітництва. Ця загроза з'явилася рано, часом уже на початку ХІХ століття. У свій час Жозеф де Местр, автор книги «Про Папу», без сумніву, вважав себе католицьким апологетом; це не заважало йому заради ефектного випадку проти нехристиянського гуманізму Просвітництва висміювати концепт людини як такої, людини взагалі, наполягаючи на тому, що в реальності зустрічаються лише представники окремих націй, культур та рас – не помічаючи, що одним порухом спростовує засади традиційної церковної антропології! Такий крайній «номіналізм» за часів схоластів не був би прийнятний ані для кого... Щоправда, це було відмічено ще до Бенда – а саме, Володимиром Соловйовим (в його статті про де Местра для енциклопедії Брокгауза – Ефрона). Просвітництво дуже агресивно нападає на традицію церкви, між тим як націоналістичний романтизм підкреслював (і продовжує підкреслювати) свою шану до неї як національної традиції (часом повертаючи деякі душі до церковної огорожі); і не завжди легко угледіти, що схоластика та Просвітництво ведуть свою різку суперечку на одній мові, між тим як новий партнер у суперечці, осипаючи схоластику сумнівними компліментами, впроваджує нову мову, яка часто руйнує саму суть суперечки. Для самосвідомості католицизму був важливим той момент (1926 р., напередодні виходу книги Бенда!), коли Пій ХІ засудив ідеологію Action Française, яка захищала, здавалося б, «*bel ordre catholique*», але захищала його як французьку національну цінність.

Коли на арену російських дискусій виступили ранні слов'янофіли, тобто за царювання Миколи І, інтелектуальна та соціальна ситуація характеризувались двома важливими «ще не». У площині інтелектуальній, змальована Бендом «зрада клерків» ще не набула достатньо чітких контурів, так що навіть тематизація романтично-національних цінностей користувалась поки скоріш метафізичною, морально-теологічною і в принципі персоналістською, ніж (квазі-)біологічною мовою. В площині соціальній союз між офіційною

імперською політикою та російським націоналізмом (а також, що важливо, панславізмом!) теж ще не став реальністю, що гарантувало для ранніх слов'янофілів незручної, але морально виграшної ролі мирної опозиції «казенщині» та «чиновництву». Сучасники вміли відрізнити Олексія Хом'якова та братів Киреевських від ідеологів офіційного патріотизму. Безперечне свободолюбство ранніх слов'янофілів доходить навіть до деякого мирного анархізму; це добре відчув споріднений їм у цьому відношенні Бердяєв. Небезпечному синтезу патерналізму та глибокого антидержавного афекту у ранніх слов'янофілів ніяк не слід співчувати; однак анархічна нота у будь-якому випадку відокремлювала їх від усього «казенного» (і адекватно відтворювала деяку константу російської ментальності, яка звичайно прикривається фальшивим «державництвом»). Ранні слов'янофіли були скоріш метаполітиками, ніж політиками, що залишало майбутнім поколінням (включаючи згаданих вище Володимира Соловйова та Вяч. Іванова) можливість сприймати всерйоз лише містичну компоненту їхньої думки, відволікаючись не лише від політичних, але й від конфесіоналістських (тобто антикатолицьких) її аспектів. Слов'янофіли вірили в особливе призначення слов'янства і спеціально Росії, вбачаючи його у боротьбі з католицизмом; Соловйов та Вяч. Іванов бачать його, навпаки, у підготовці примирення конфесій, продовжуючи в нього вірити. Коли Достоевський прийшов до своїх православно-монархічних переконань, часи дуже змінились, що відобразилось хоча б у брутальності його нападок на «жидів» та «ляшків», погано сумісних з минулим *«прекраснодушешл»* 40-х років; однак якщо ми будемо бачити у ньому не публіциста «Щоденника письменника» з його вражаючими актуально-політичними обсесями, але автора геніальних романів, він виявиться близьким саме раннім слов'янофілам як за прикметою універсалізму своєї аксіології, так і за прикметою мирно-анархічної тенденції. Але згодом стають помітними російські опоненти західництва, подеколи звані «почвениками», в яких напевно виявляється стала вже фактом «зрада клерків», тобто апеляція – (в процесі) захисту православної традиції – до понять (квазі-) біологічних, тобто власне ранньо-расистських: Микола Якович Данилевський та почасти Костянтин Миколайович Леонтьєв. У них не залишається вже нічого від ранньо-слов'янофільського універсалізму, персоналізму,

мирного анархізму, від симпатій до слов'янської свободи, що зазнали різкої, та, треба зізнатись, почасти переконливої критики (пізніше критику цю буде продовжено у праці о. Павла Флоренського «Біля Хом'якова»).

Так починається суперечка щодо слов'янофільської спадщини, яку вів і проти «почвеників», і проти націоналістичної політики офіційного Петербурга Володимир Соловйов. Необхідно підкреслити, що хоча ця суперечка часом доходила до критики Соловйовим окремих аспектів також і раннього слов'янофільства, Соловйов мав підстави вважати, що він, а не його опоненти, є відданим певним слов'янофільським константам. Будучи дуже різким критиком російського націоналізму (і офіційного союзу між ним та політикою імперії, Соловйов тривалий час пов'язує універсалістські надії з імперським принципом, очищеним від мерзенності націоналізму та сприйнятим у душі середньовічної утопії Данте («De Monarchia»). Це примушувало його, вступаючи у конфлікт і з російським офіціозом, і з російським лібералізмом, співчувати непопулярній Британській імперії. Незвичайно, але логічно всередині системи мислення Соловйова, імперський принцип не лише не заперечував вселенського магістеріуму папи, але, навпаки, вимагав його та був приречений своєю логікою на союз із ним. (Навіть пізній Соловйов, дуже розчарований подібними утопіями, примушує в «Трьох Розмовах» гнаного Римського первосвященника шукати притулку саме в Росії, хоча там бажане примирення виникає з його зустрічі – перед лицем антихриста – вже не з імператором, але зі старцем Йоаном). Також є логічним, що коли Соловйов став шукати реальних контактів із діячами католицької ієрархії, він направився саме до Йосипа Юрая Штросмайра (1815 – 1905) – не лише поборника єдності християн, але й активного захисника слов'янської («глаголичної») літургії, який спромігся отримати від хорватського народу ім'я Батька Вітчизни, а від офіційного Відня – заборону, якої було накладено на дарування йому кардинальського сану. З точки зору екуменічно переосмисленої ранньо-слов'янської спадщини, Соловйов не міг поводити себе інакше. Звичайно, його «панславізм» – не панславізм офіційного Петербурга, але швидше вже панславізм старого Крижанича.

Москва – Відень  
З російської переклав Ростислав Димерець

## Юлій ШРЕЙДЕР

ІСТИНА ЯК ПЕРЕДУМОВА СВОБОДИ,  
СВОБОДА ЯК ПЕРЕДУМОВА ЗНАННЯ

## 1. Наука та істина

Сьогодні вже відхлинула хвиля загального захоплення наукою, коли навіть епітет «наукова» у використанні до доволі хитких концепцій суттєво піднісв їхній суспільний статус. Наука втратила колишній статус чи не найвищого авторитету з усіх питань. Багато в чому цьому сприяло наукознавство, яке викрило історичну відносність та неповноту не лише наукових пояснень щодо явищ, які трапляються в природі та суспільстві, а й самих наукових підходів до отримання пояснюючих моделей. Можливості наукового дослідження перестали відчуватись як безмежні. В певному розумінні, наука втратила минулу спрямованість на розгадку світових таємниць і почала усвідомлювати себе як спосіб утворення моделей за прийнятими більш чи менш умовними правилами. Самі ж моделі почали розглядатися не стільки як спосіб виразити якусь глибоку істину, скільки як ефективний спосіб отримання тих чи інших практичних результатів. Різноманітність утворюваних моделей почала розглядатись не як слабкість чи недолік, а як можливість пристосувати їх для тієї чи тієї мети, як ефективний спосіб вгадати наслідки тих чи тих впливів на реальний об'єкт. З такої позиції наука розглядається здебільшого у перспективі «технологічного засобу», а не в перспективі її відношення до істини.

Зрозуміло, наука не надає засобів для оволодіння істиною. Та, зрештою, саме використання дієслова «оволодіти» в даному контексті недоцільне. В істині можливо перебувати, а це означає докладати зусиль, щоб істина нами оволоділа.

Спокуса науки є в тому, що вона обіцяла нам можливість оволодіти істиною, тобто претендувала не лише бути джерелом знань, але й єдиним надійним шляхом до істини. Відмовившись сьогодні від таких глобальних претензій, визнавши умовність (відносну значимість) власних моделей, наука втратила минулу

харизму. Більше того – відмовилась від свого духовного значення заради того, щоб вписатися в технологічну діяльність. Між тим наука має пряме відношення до істини, хоча й не володіє засобами, які б дали їй змогу опанувати нею. Хоча, цими засобами не володіє ніяка сфера культури і, тим більше, ніяка група людей. Та все ж наука займається встановленням істинності певних суджень, виражених мовою науки. Більш того, найважливіше досягнення науки у тому, що вона розробляє свою мову, яка дозволяє формулювати судження, про істинність яких можливо помірковано поставити питання. Це й означає, що справжня наука не займається довільною грою із символами за встановленими нею самою правилами, але так чи інакше вимушена рахуватись із реальністю як із чимось непорушним, із таким, що неможливо змінити за примхою, зробити з того, що було, те, чого не було, з сущого несуще.

У науці прийнято обумовлювати запропоновані судження – приводити розумну підставу щодо їх істинності. Судження, в істинності якого вчений є переконаним, не маючи прийнятних засад, він соромливо називає гіпотезою. Ця гіпотеза може бути сприйнята всерйоз науковим товариством, якщо йому представлено якесь підґрунтя на її користь (недостатнє для того, щоб переконатися в її істинності та надати їй статусу наукового факту) і не виникає достатньо переконливих міркувань проти неї. Від гіпотез відрізняються вихідні передумови чи постулати наукових теорій. Вони так само як гіпотези не можуть бути обґрунтовані тими методами, які наука визнає переконливими, але тим не менш приймаються як істинні судження та утворюють фундамент наукової концепції. Ці передумови можуть бути самодостатньо переконливими, щоб апелювати до фундаментальних людських інтуїцій. У цьому випадку зроблений на їхній основі логічно правильний умовивід можна вважати переконливо обґрунтованим. Їхня переконливість опирається на фундаментальний закон логіки: якщо є справедливим судження А і є справедливим, що з А виходить В, то судження В є також справедливим. У цьому випадку істинність судження В має найвищий можливий для науки ступінь особливості. Істинність судження В гарантується логічною бездоганністю розсуду, який дозволяє вивести В з А, та самоочевидністю вихідного постулату А.

Щоправда, вихідна передумова А не є гарантованою від наступної критики. В математичних теоріях допускається навіть вводити нові об'єкти як математичні структури, які задовольняють деякий набір передумов (аксіом). Якщо в цих передумовах не виявляється внутрішнього протиріччя, то такі структури стають законним об'єктом відповідної математичної теорії. Істинність суджень, що доводяться (логічно виводяться) в такій теорії, є безумовною в силу того, що сам об'єкт є умовним: він існує постільки, оскільки він задовольняє вихідну систему передумов. Може статись, звичайно, конфуз, якщо виявиться, що такого об'єкта не існує. Тому гарний математик має право запитати щодо нової теорії: для якого об'єкта її вигадано? Це є почуття реальності в математиці – небажання займатися пустими теоріями, у яких відсутній об'єкт, навіть якщо це всього лише математична конструкція.

Логічно педантичні (так звані «точні») науки, що використовують вихідні передумови А, які не є інтуїтивно самодостовірними, застосовують гіпотетико-дедуктивний метод. У цьому методі вихідна передумова А спочатку приймається як гіпотеза. Потім з неї за допомогою логічного умовиводу виводиться судження В, яке можна зіставити з експериментальними даними або з іншими достатньо переконливими науковими твердженнями. Якщо при цьому не виявляється ніяких суттєвих протиріч, то гіпотеза А набуває більш могутнього статусу наукового закону або принципу якоїсь теорії. Цим гіпотеза А фактично не доводиться, бо з логіки добре відомо, що посилення може привести до істинного висновку, тобто логічно не є виключеним, що, хоча вихідна гіпотеза А була хибною, зроблений з неї висновок В, тим не менш, є повністю коректним. Такі ситуації в науці відомі: гіпотези щодо теплороду чи світового ефіру до певного часу приводили до результатів, повністю відповідних експериментальним. Тим не менш гіпотетико-дедуктивний метод широко застосовується в науці, бо кращої альтернативи частіш за все просто неможливо знайти.

Природно, все, що можна тут зробити, – це не обмежуватись одним перевіреним умовиводом, як це й робиться в солідних областях науки.

Нарешті, можливим є третій випадок, коли вихідна гіпотеза (передумова) формулюється так невизначено або, як зараз прийнято говорити, розмито, що з неї можна робити різні умовиводи за рахунок різноманітності можливих тлумачень. У

цьому випадку розвиток науки та її неминуча самокритика йдуть не лише по шляху нових умовиводів та експериментальних перевірок зроблених висновків, але й по шляху уточнення вихідних передумов. Психологічно це не завжди легко для вченого, перекonanого в тому, що його розмите формулювання володіє безумовною істинністю. Взагалі, вченим властиво вірити у передумови, які вони приймають, і ця віра часто є джерелом забобон – особливо, коли висновки тієї чи іншої наукової концепції розповсюджуються на коло феноменів, які далеко виходять за межі її безпосереднього предмета. Але ці феномени судження в науці, підкріплені компетентністю вчених у своїй конкретній області, розповсюджуються за допомогою аналогій, переконливість яких ґрунтується виключно на вірі в авторитет науки в цілому. І все ж таки, найкращим ученим властиво прагнення вияснити, виразити максимально чітко передумови, на яких фактично базуються наукові теорії.

А. Любіщев у суперечці з дарвіністами витратив багато зусиль на те, щоб чітко сформулювати постулати дарвінівської теорії еволюції. В результаті його аналізу з'ясувалось, що теорія природного відбору за Дарвіном має не одну, а багато логічно мислимих альтернатив<sup>1</sup>. Щоб показати переконливість тієї чи іншої альтернативи, треба проаналізувати висновки, до яких призводить кожна з них. Мені особисто в підході А. Любіщева здається найзначнішим навіть не саме виявлення передумов дарвінізму, але ідея розглядати увесь мислимий набір постулатів певної наукової теорії. Справа в тому, що хоча конкретні постулати створюваної теорії можуть бути й не дуже переконливими, але набір логічно можливих альтернатив завжди матиме більший ступінь достовірності, ніж кожна з них.

З того, що сказано, є очевидним, що жодне твердження науки, крім отриманих у рамках аксіоматичних теорій в математиці, не має логічної примусовості, але може бути прийняте лише з певним ступенем умовності як підтверджене існуючим досвідом розвитку науки. Більше того, в основі прийняття вихідних передумов науки кожного разу лежить акт віри, переконливість якого потребує свідoctв, що виходять поза межі компетентності самої науки. Це стосується як конкретних наукових дисциплін і теорій, так і науки в цілому.

Прийняття тих чи інших передумов наукової теорії як самодостатніх вже є актом віри, природа якого є глибоко спорідненою акту релігійної віри. Як в одному, так і в іншому

випадку свідомості людини відкривається бачення реальності, яке містить в собі самому чіткі признаки достовірності. Різниця полягає в тому, що релігійний акт віри є спрямованим на саму глибоку реальність і не пов'язаний з наміром цю реальність пояснити чи описати. Цей акт – глибоко особистий. Вченому, навпаки, заздалегідь є притаманною установка на розуміння та відтворення цього розуміння для інших. Більше того, він заздалегідь знає, як його розуміння допустимо описати в тій науковій парадигмі, до якої він належить. Навіть виламуючись із парадигми, вчений не втрачає з нею зв'язку, бо мусить з нею сперечатись.

У його «акті віри» заздалегідь є присутніми певні передумови щодо самої науки та її відношення до реальності. Це, з одного боку, позбавляє віру її безпосередності, а, з іншої – створює ілюзію її більшого обґрунтування – вписаності у наукову картину світу, підкріплену всім досвідом науки.

Ілюзія фундаментальної обґрунтованості передумов наукових теорій, що лежать у їхньому підґрунті вихідних гіпотез, посилюється ще й через розповсюджену серед натуралістів характерну помилку – переконаність у тому, що індуктивний умовивід за схемою: «якщо з А слідує В, і В – підтверджується, то А є істинним» є логічно бездоганним. Мені не раз доводилось з великим трудом переконувати досить сумлінних учених, що ця схема приводить лише до правдоподібних, але зовсім не безумовних висновків, хоча наука на неї вимушена спиратися. Зрозуміло, в наукознавстві є добре відомим, що саме умовність індуктивних умовиводів дозволяє корегувати вихідні передумови наукових теорій і, тим самим, відкриває можливість іншого розвитку.

Фундаментальна наука має загальні передумови, які не складають основу конкретних наукових теорій, але мають метанауковий характер. Вони досить рідко формулюються явно, але незримо визначають установку вченого по відношенню до науки в цілому, а, тим самим, і до тієї її області, якою він займається сам. Перша з цих установок складається з переконання, що логіка наукових описів та висновків відображає логіку, якій підкоряється світ, як незалежна від суб'єкта, який пізнає, реальність. Іншими словами, формулювання наукових фактів виражають реальність, з притаманними їй законами та логікою причинних зв'язків. Ця установка передбачає, що реальність підкоряється певним законам, які складають глибинне підґрунтя цієї реальності. Друга установка полягає в тому, що структура та закономірності реального світу не можуть бути

виведені з необхідністю із загальнолюдських міркувань. Описи світу не можна отримати за допомогою одних лише логічних процедур, виходячи з самоочевидних причин. Світ міг би бути таким же логічним, але іншим. Тому наука мусить не обмежуватись теоретичними конструкціями та логічними висновками з них, але бачити світ таким, яким він є. З цього виходить, що наука повинна серйозно відноситись до емпіреї не лише через те, що вона не отримала вичерпної теоретичної картини світу, але через те, що ніяка картина світу не є єдино переконливою. Обидві ці передумови успадковані наукою від монотеїстичної релігійної традиції, згідно з якою світ утворений розумно та вільно.

Розумність творення означає, що в його основі лежить розумний та й, відповідно, такий, що може бути досягнутий розумом (принаймні в доступних для людини межах) план. Свобода творення означає, що цей план складає вільний задум Бога, який не міг бути визначений заздалегідь ніяким законом. Інакше виявилось б, що цей закон є вищим за Бога і обмежує його свободу творення. Ми можемо отримати посилене уявлення про цей задум тільки шляхом пильного вдивляння у відкритий для спостереження результат творіння, часткою якого виявляємось ми самі.

Перша передумова означає, що світ це не хаос, а космос, тобто, владнаний відповідно з певними законами, які можуть бути предметами наукового дослідження. Друга настійливо вимагає вивчати ці закони не лише теоретично, але на основі самого ретельного ставлення до емпіричного матеріалу.

Ці передумови дають підстави гадати, що, встановлюючи правдоподібність своїх суджень щодо світу шляхом зіставлення гіпотез, що висуваються зі спробами на їхній основі пояснити емпіричні факти, наука входить у зіткнення з істиною, втіленою в утвореному світі. У цьому сенсі правомірно казати, що наука має справу з категорією істинності.

Наукові судження про світ не стільки виражають істину, скільки спираються на неї. Такою мірою, в якій наука є вкоріненою в істині. Вона здатна казати правду про явища, які трапляються в світі.

Вкоріненість в істині проявляється передусім у чесності ставлення до пізнання світу. Справжня наука прагне прояснити поняття, які використовуються, не допускаючи свавільної гри зі словами, які виражають ці поняття. У пошуках істини вчений потребує свободи – він упевнений поставити під критичний

сумнів будь-які наукові гіпотези, навіть, здавалося б, остаточно прийняті як передумови загальноприйнятих наукових концепцій. По суті, здатність сумніватись в загальноприйнятому, в надійності найпереконливіших наукових побудов є умовою плідної наукової діяльності. Єдине, чого не може собі дозволити вчений, якщо хоче таким залишитись, це свободи від істини, свободи від жорстких моральних обов'язків перед істиною. Ці обов'язки вимагають ясного вираження положень, що висуваються, явного формулювання вихідних передумов або гіпотез та, по можливості, повного обґрунтування висновків, які він робить з цих передумов.

## 2. Свобода як передумова науки

Історичний досвід науки переконливо демонструє, що спроба звільнитись від зобов'язань перед істиною аж ніяк не веде до свободи наукової творчості, але до поневолення вченого новими забобонами, а часто – поверненням до старих забобон. Найпростіше було б наводити тут приклади типу лисенковщини в біології чи марризму в мовознавстві, коли вчені орієнтуються не на пошук істини, але прагнуть підтвердити заздалегідь проголошену догму. Засилля лисенковщини вимагало від учених постійно інтерпретувати свої спостереження як такі, що доводять взаємне перетворення близьких видів під впливом зовнішніх умов чи як такі, що спростовують закони Менделя в генетиці. Послідовники Марра підтасовували лінгвістичні факти, щоб вивести з них класовий характер мови чи спорідненість абсолютно не пов'язаних одне з одним слів з генетично далеких мов для більшого торжества яфетських теорій походження мов.

Тут мова йде про те, що орієнтація вченого на пошук істини придушувалась нав'язуваною догмою, вигідною лідерам відповідних напрямів та представленою ними як така, що є єдино ідеологічно прийнятною. Істина приносилась у жертву вигоді конкретних осіб. А наукові факти використовувались як штучні аргументи для підтримки ідеології. Цікавим є те, що противники Лисенка були більш послідовними матеріалістами, а вчення Марра потім було засуджене як немарксистське.

Однак були випадки заборони на наукові теорії, які явно загрожували ідеологічній монополії. Так, фактично було проголошено мораторій на інтерпретацію червоного зміщення

в спектрах зірок як свідомства того, що Всесвіт розширюється, бо таке визнання означало б, що Всесвіт спершу був зосереджений у точці, а це свідчило б про те, що Всесвіт має початок у часі. Тут уже істина про творення світу, яка відкривається в астрономічних спостереженнях, відкрито приносилась у жертву ідеології.

Орієнтація на істину, звичайно, сприяє розвитку свободи творчості, допомагаючи перебороти обмеження усталеної наукової традиції.

Досвід науки показує неминучість існування акту віри у визнанні істинності наукових тверджень. Ще важливішим є те, що характер занять фундаментальною наукою та усвідомлення її значення тісно пов'язані з певними передумовами, що їх має вчений стосовно реальності.

Особистий вибір вільного (орієнтованого на істину) вченого врешті-решт є вибором цінностей, для досягнення яких він готовий витрачувати свої зусилля, на які він спирається в своїй діяльності. У випадку, коли ці цінності є часткою його натури, можна говорити про «релігійне» відношення вченого до науки, про його переконаність у тому, що пошук наукової істини має якийсь вище значення по відношенню до життя вченого.

Наука як соціальний інститут і світовідчуття є моделлю релігійного життя.

Монотеїстична релігія апелює до вільної людини. При цьому свобода розуміється в онтологічному значенні як неможливість і недопустимість маніпулювання людиною, бо як тільки людина стає об'єктом маніпулювання, вона повністю втрачає свою людську гідність, забезпечену тим, що вона створена за образом та подібністю Божою. Ідеологія базується на тому, що людиною, як і людством в цілому, можна і треба маніпулювати. Ця теза мотивується тим, що свідомість людини безнадійно споганена суспільним буттям і тому потребує корінної переробки.

Тоталітарна ідеологія повністю відкидає гідність людини, її здатність перебувати у будь-яких серйозних стосунках з істиною.

Сутність тоталітарної ідеології полягає в тому, що вона розглядає людину виключно як матеріал для маніпуляцій, як істоту, що не здатна до самостійної орієнтації у світі.

Якщо монотеїстичні релігії вважають людину за впалу у гріх істоту, але її справжню природу – доброякісною, то тоталітарна ідеологія вважає людську природу невинуватою

поганою. Релігія робить ставку на вихідну доброякісність людської природи, на здатність людини орієнтуватись на істину. У цьому релігія набагато ближча до науки, яка приймає як передумову те, що вчений здатен прагнути отримати знання, яке виражає істину, а не лише пристосовується до сильних світу цього.

Ідеологія воліє казати не про істину, а про правду. Ця різниця слов'янських слів, які погано перекладаються на інші європейські мови, є дуже суттєвою для розуміння самого феномена ідеології. Слово «Істинність» виражає певну завершеність і універсальність. Істина залишається істиною завжди і всюди, незалежно від часу, місця та погоди, і охоплює світ у його цілісності. Таке визнання абсолютизму істини є нестерпним для ідеології, яка надає переваги жонглюванню істиною. Недаремно в Євангелії це слово застосовується навіть не до тексту Святого Письма, але до самого Ісуса Христа, Який свідчив про себе: «Я є Шлях, Істина і Життя». Про Святе Письмо доцільно сказати, що воно виражає істину, але не можна його ототожнювати з Істиною. В логіці, яка цікавиться загальними твердженнями, а не окремими спостереженнями над конкретною життєвою ситуацією, прийнято казати про істинність висловлювань, а не про їхню правдивість. Правдиво можна переказати і почуту та навіяну кимось брехню. Правда дуже часто є лише точною відповідністю прийнятій позиції, яка лише частково і вельми упереджено виражає реальність. Саме цим виправдовується використання в газетних заголовках слова «правда», та ще й з прикметниками, що вказують на місцеве значення цього слова, яке має силу лише для певної території та в певних умовах. Для будь-якого носія російської мови є абсолютно ясною недопустимість заміни в усіх цих заголовках слова «Правда» на «Істина». Остання не може належати приватній особі чи бути пов'язаною з територією окремого міста.

Що стосується «Правди», то її відносність добре відчував О.М. Горький, який письмово запитував Василя Гроссмана: «Навіщо він пише? Яку правду він стверджує? Торжества якої правди хоче?»<sup>2</sup> В цьому листі Горький негативно оцінив перше оповідання письменника-початківця як написане з позиції «не тієї правди», хоча не міг звинуватити його в художній неправдивості і відхиленні від істини.

По суті, «великий пролетарський письменник» відчував: важливою є не правда, що відкривається художником, але її відповідність ідеологічним вимогам, які є важливішими за саму

істину. Реакція Горького чітко демонструє несумісність ідеології із свободою письменника. Втім, він недооцінив стійкість ідеології щодо будь-яких спроб її спростування і побоювався її компрометування. Згодом К. Поппер зауважить, що ідеологічні судження є принципово неспростовними – так вони влаштовані. Як можна спростувати тезу про первинність матерії, коли слово «первинність» не має однозначно визначеного значення?!

Вихідні передумови науки про розумний і вільний устрій світу є неспростовними і недовідними. Навіть успіх у науковій діяльності нічого тут не вирішує: не виключено, що наука досліджує лише те, що в людській свідомості заздалегідь існує у вигляді раціональної структури, і виражає ці структури в своїх раціональних конструкціях. Однак ці передумови й не претендують на роль наукових суджень – вони є, скоріш, метанауковими твердженнями. Аналогічно цьому ті релігійні судження, які з легкої руки К. Поппера наводяться як приклади неспростовності, суть матеріальні – вони виражають необхідні передумови осмисленості релігійних суджень. Твердження «Бог існує» є типовим матеріалістичним судженням. Ані Мойсей, ані Ісус Христос, ані інші пророки та засновники інших релігій не переконували нікого в існуванні Бога. В Біблії такого визначення немає. Але, за визначенням Старого Заповіту є «Той, Хто є». Мойсей проповідував Закон як такий, що має витоки в Богові. Ісус засвідчував про милосердя Бога та вимоги, які Він пред'являє людям. Апостол Павло вказував язичникам на статую «Невідомого Бога», казав їм: «Цього-то я й проповідую».

Один із фундаментальних висновків математичної логіки полягає в тому, що в достатньо багатих та несуперечливих формальних системах існують твердження, які неможливо ані довести, ані спростувати. (Цим уже знімається абсолютизм критерія науковості Поппера). Незалежно від цього результату М. Бердяєв навів цікаві аргументи про те, що буття Бога не може бути доведене чи спростоване з абсолютною переконливістю, бо це позбавило б людину свободи вибору: визнавати чи не визнавати буття Бога.

Нарешті треба зауважити, що релігійне вчення виражається не тільки в судженнях, але й у повеліннях, звернених до людини. Повеління неможливо безпосередньо довести чи

спростувати. Його можна виконати чи не виконати. Однак в кожному повелінні міститься судження стосовно виконання чи відмови від виконання цього повеління.

Усе сказане вище дає деякі підстави вважати науку моделлю релігії. Більш точним було б сказати, що наука є моделлю життя, в якому знаходять свій аналог ціннісно-орієнтована поведінка та релігійна свідомість, яка визнає зовнішнє розташування істини як умову свободи. Тому традиційні спроби протиставити науку релігії позбавлені серйозних засад.

Небезпечність будь-якої моделі – уявити себе справжнім життям та намагатись замінити модельований об'єкт. В цьому випадку наука виявляється джерелом, що породжує забобони. Через людську гординю наука (як і поезія, і мистецтво, і багато іншого) здатна скласти про себе думку як про самодостатню духовну силу і перетворитись на ідеологічну зброю. З точки зору послідовного сциєнтиста, науковість – це найвища цінність. По суті наука є для нього джерелом благодаті, яким усе освячується. Ця «благодать» відрізняється від благодаті у сенсі релігійному лише одним – відсутністю свободи. Наука не може за власним розсудом надати цінності будь-чому, вона може тільки збільшити цінність судження. Надавши йому наукового обґрунтування. Для «антисциєнтиста», наука є не лише позбавленою благодаті, але навіть не може зазнати на собі її дії. Обидві ці точки зору не є переконливими, якщо їх розглядати з позиції релігії.

Наука – це всього лише культурний феномен, а благодать – категорія онтологічна. Наука нездатна дати обґрунтування релігійних положень чи бути еталоном на шляху до релігійної свідомості. Тому я лише намагався показати, що благодатне заняття наукою дає досвід чесного відношення до істини, досвід внутрішньої орієнтації на істину, хоча в рамках наукового пізнання повнота істини не може бути досягнутою.

## ПРИМІТКИ

<sup>1</sup> Любищев А. А. Проблемы формы, систематики и эволюции организмов. – М., Наука, – 1982 г., – 287 с.

<sup>2</sup> С. Липкин. Жизнь и судьба Василия Гроссмана. – М., Книга. – 1990. – с. 6.

*З російської переклав Ростислав Димерець*

Зиновій АНТОНЮК

## ФЕНОМЕН ГЛУЗМАНА ТА ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО УКРАЇНИ

Подаючи цей список видань, до яких причетний Семен Глузман, я хотів би зацікавити інших «феноменом Глузмана». І, можливо, спонукати когось до написання серії рецензій хоча б на головні публікації з дестигматизаційним впливом на українське суспільство з тої його грандіозної програми самореалізації громадянського суспільства в Україні як незалежній державі.

Я обмежуся кількома словами щодо цього громадянського явища, – а сьогодні, як на мене, це вже самоочевидне, – явища на ймення Семен Глузман (хоч я волів би його далі називати просто Слава). А осмислення його дуже потрібне саме сьогодні для подолання суспільного – як групового, так і індивідуального – страху. Страху, що сидить (як би ми не хизувалися своїм героїчним і славним минулим) мало не на генетичному рівні, тотально сковуючи нашу індивідуальну ініціативу та готовність до серйозної, а не дитячої відповідальності.

Вже двадцять п'ять років минуло відтоді, коли почув від Семена Глузмана оту вбивчу Фразу-Діагноз: «Страх перед свободою»<sup>1</sup>. Розмова тоді точилася довкола проблем одного чоловіка, що мав звільнитися, – але не хотів звільнитися, – відбувши 25 років ув'язнення у зоні суворого режиму. Але цей наче б то індивідуальний психіатричний діагноз було проголошено в таку хвилину і в такому контексті, що він як блискавка роздер пітьму й освітив суть усіх наших суспільних – соціальних, політичних, національних, релігійних та моральнісних – проблем. Освітив і нас самих, як на долоні. Струмом промайнуло усвідомлення, що цим Страхом перед Свободою напоєні не лише в'язні «двадцятип'ятилітники»<sup>2</sup>, але й переважна кількість людей на волі: як рядових громадян, так і тих, що начальствують над ними. Для мене особисто це була справжня ЕВРИКА і я став дивитися на світ іншими очима: побачив довкола себе і щось загальне, а не лише своє, хоч і як наболіле. А те, що до цього спричинився практично юнак,

який щойно закінчив інститут, лише підсилювало враження. Бо «ворог мій» виявлявся не десь там, а таки «в мені». Навіть сьогодні пам'ятаю тодішнє тремтіння кожного нерва, коли з хвилюванням і гордістю переписував на ксіву сторінку за сторінкою створювану тоді Глузманом (паралельно з веденням табірної «Хроніки» опору 35 - ї зони – як єдиного можливого тоді «діалогу» з суспільством і начальством зокрема) «Пам'ятку» – як себе треба поводити на примусовій чи напівпримусовій психіатричній експертизі, до якої тоді вдавалося начальство як до надпотужного тиску на прояви інакодумства в суспільстві. Я не міг знати з певністю, який ефект вона матиме на волі, але відчув, що в мені самому, одним фактом її створення в умовах ув'язнення для потреб ще не ув'язнених, зробила цілу внутрішню революцію. Виявилось, що треба дуже небагато: уміння «розвести порізно» внутрішню Свободу і Страх. І тоді вже ніщо не може заважати самореалізації тої Свободи: ти можеш осмислено та відповідально діяти.

Я знав, що Глузман зробив альтернативну до каральної, заочну, дисидентську психіатричну експертизу опальному генералові Петру Григоренкові. Офіційний психіатричний діагноз та примусове лікування усі розуміли як розправу над генералом за його громадянську поведінку. Чесні професори співчували навіть, але і вони боялися начальства. Глузман чомусь не злякався. Він знав про цю загальносуспільну «начальствобоязнь», але наважився взятися за цю дуже складну і відповідальну, окрім того що дуже небезпечну, – справу альтернативної та заочної, на основі самих лише документів та текстів, психіатричної експертизи: адже на карту було поставлено долю і честь конкретної живої людини. Взвся – й отримав жорстокий термін. Ну, нехай мав дуже розвинене почуття громадянської та професійної честі та відповідальності. Ну, нехай робив це на прохання справжньої совісті та громадянина всього світу Андрія Сахарова. Нехай! Але отримавши за це жорстокий (проте справедливий, – як любило цинічно підкреслювати завжди начальство) термін ув'язнення, то й сиди собі спокійно. Ти своє зробив. Усі вже пишаються твоїм вчинком людської громадянської солідарності. Що ще треба? Але Глузману треба було ще багато. Зокрема, конче визволити з психіатричного ув'язнення у Дніпропетровській спецпсихлікарні МВС свого товариша, математика Леоніда Плюща, теж арештованого 1972 року у

Києві. Я це бачив по тих коївах, що проходили через мене: і він його визволив. Коли Плющ із сім'єю виїхав до Франції, у Глузмана наче звалилася з плечей гора. Це було щастя результативності його допомоги товаришеві, а те, що це він робив у надмірно екстремальних умовах, зовсім не брав до уваги. Я це бачив. Його щастя описати неможливо. Щастя збереження внутрішньої свободи діяльності навіть в умовах ув'язнення.

Це не лише далека забута історія. Бо ж і сьогодні все це продовжує залишатися актуальним майже такою ж мірою, як і чверть сторіччя тому: якийсь середньовічний страх перед свободою продовжує нас цупко тримати у своїх обіймах. «Зовнішні окови» впали, але залишаються «кайдани в серці».

Знаю, як після звільнення й повернення до Києва постала актуальною для Глузмана, як і багатьох, проблема виїзду. Не лише не поспішав, – зволікав з усіх сил. Признався якось, що, крім самого факту народження в Києві, його стримує від виїзду його дід, що залишився в Бабиному Яру, і Степан Мамчур, – греко-католик, 25-літник, що помер у 35 - й зоні у нього перед очима. Оці обоє, з різних кінців і кожен по-своєму, його назавжди прив'язали до України... Але без фетишизації, тому що дуже чутливий до долі людини взагалі. Досить прочитати неймовірний за наснагою його «Лист із зони» до пані Герди про латиша, теж двадцятип'ятилітника, Грабанса, з яким познайомився в 35 - й зоні (див.: «Селянин, син селянина»). Бо його внутрішню свободу жоден страх скувати не міг.

Після падіння тоталітаризму Семен Глузман негайно взявся розширювати внутрішню сферу свободи широко назовні. Створює давно омріяну фахову громадську неформальну структуру – Асоціацію психіатрів України. Усі знають, що він там (як і скрізь!) – мотор, знають, що то «Асоціація Глузмана», але він там лише відповідальний секретар. Він – член Американської психіатричної асоціації, член Королівського коледжу психіатрів Великобританії, член Німецького товариства психіатрів та невропатологів. Це теж говорить про багато що. Легко уник помилок лідерів багатьох неформальних чи формальних організацій, які розвалювалися через короткий час після створення. Він уміє працювати з «неідеальними» людьми і себе вважає неідеальним. Тому й каже, що немає сенсу очікувати моральної поведінки людей в аморальній ситуації, це було б героїзмом, подвижництвом унікальних людей. Але це підтверджує його, Глузмана,

унікальність на новому українському овиді. Відколи я з ним познайомився, мене не перестає вражати, як він, послідовно і без винятків, головну характеристику людини бачить таки в способі її ставлення до інших людей, і те, чого людина варта як людина, цілком визначається тим, які взаємини з людьми, з людиною поруч, вона здатна встановити, тобто як творить вона собою людину. Тому така внутрішня відповідальність перед самим собою та іншими, перед усім, за що береться, постійне підтвердження діяльністю своєю якогось наче закодованого в ньому наскрізного сенсу життя. Коли у важкі хвилини звертаю його увагу на різні прикрощі, яких могло б і не бути при менш самовідданій діяльності, він завжди відповідає, подумавши, щось на зразок того: можливо, але таке життя я вибрав сам...

Спираючись на свій дуже високий авторитет у західному психіатричному світі, Глузман дуже швидко досягає неймовірного. В Європі розукомплектовують величезні склади з обладнанням для польових лікарень з усім начинням та бандаж-комплектами на 20 пацієнтів – і все це йде у вигляді гуманітарної допомоги до Києва, Глевахи, Чернігова, Житомира. Загальна вага того всього (лікарняне та інше медичне обладнання, ковдри, білизна, одяг тощо) вимірюється тисячами тонн, і його розподіл Глузман віддає в руки Руху та Міністерства оборони України.

Крім того, його західні друзі зібрали велику кількість медичної та психіатричної літератури з бібліотек Північної Америки та Західної Європи, і з цих книжок він створює бібліотеку АПУ, яка є чи не найбільшою на всьому постсоціалістичному просторі, нараховуючи біля 18 000 одиниць зберігання. Формуючи свою бібліотеку, Глузман зайві книжки з психіатрії щедро передавав іншим психіатричним асоціаціям, аж до Уссурійська включно, а непсихіатричну медичну літературу передав до Київської медичної бібліотеки. У цій його чудовій психіатричній англомовній бібліотеці є дуже цінні для нас книжки, фундаментальні підручники. Серед них такі, як Американський poradnik з психіатрії у шести томах, що містить максимальний обсяг інформації, актуальної для лікаря психіатра. Для читачів «Духу і Літери» зазначу, що вони мають можливість ознайомитися із загальною психопатологією, яку описав Карл Ясперс із позицій феноменології. В бібліотеці в широкому діапазоні представлено, викликаючи неослабне зацікавлення читачів,

методи лікування, що звернені на особистість пацієнта: теорії техніки, особливості терапевтичної взаємодії і можливості біхевіорального, когнітивного, динамічного напрямків психотерапії, а також моделей сімейної та групової психіатрії. Не менше зацікавлення читачів книжками, що розглядають різні аспекти теоретичної та прикладної психології, що висвітлюють сучасні теорії особистості, індивідуальні та статистичні методи психологічних досліджень. Останнім часом фонди бібліотеки активно поповнюються літературою про соціальну роботу. І все це наше суспільство має без найменших інтелектуальних та фінансових зусиль з боку держави. (Щоправда, через якийсь час ця «незалежна від держави бібліотека «стане більмом на оці деяких чиновників від медицини, які поклали собі метою максимально гальмувати зміни у «своїй галузі» відповідальності чи, точніше, інтересів. І про це згадую не випадково, бо самоформування громадянського суспільства ніде не відбувається в «автоматичному режимі»).

Для більшої стислості викладу, щоб довго не переповідати своїми словами Глузманове бачення технології творення громадянського суспільства, дозволю собі процитувати один абзац його виступу на міжнародній конференції: «Створення незалежної асоціації професіоналів є одним із кроків до появи громадянського суспільства в пострадянських країнах, одним з острівців такого суспільства. На відміну від державних інститутів, неформальні об'єднання професіоналів чутливіші до новацій і свіжої інформації. За ідеальних умов (розумний і зорієнтований на реформу міністр охорони здоров'я) сама державна структура повинна бути зацікавлена в існуванні асоціації психіатрів як необхідного партнера, котрий бере на себе важливу функцію інформування своїх членів у різних регіонах країни (підкреслюючи при цьому чітко професіоналізм асоціації й відсутність будь-яких політичних амбіцій) та інформування населення через мас-медіа. Бо в умовах економічної кризи асоціація може і повинна організувати інформаційну підтримку своєї професії. Інакше кажучи, забезпечити своїх членів спеціальною літературою, можливостями брати участь у конференціях, семінарах тощо. Асоціація не повинна претендувати на негайну увагу суспільства і держави до своєї діяльності. Авторитет організації не з'являється одночасно з актом про юридичну

реєстрацію, а здобувається поступово. Лише переконавшись у своїй життєздатності, асоціація психіатрів повинна розвивати діяльність у таких напрямках:

- створення інформаційної системи, що допомагає отримувати знання з фаху,
- встановлення контактів із Всесвітньою психіатричною асоціацією, Відділом психічного здоров'я Всесвітньої Організації Охорони Здоров'я та національними асоціаціями інших країн,
- підготовка і публікація зарубіжних книг та журнальних статей державною мовою<sup>3</sup>,
- проведення конференцій на актуальні теми із залученням і зарубіжних учасників,
- активізація законодавця на створення закону, що регулював би психіатричну діяльність,
- активізація зусиль у створенні неформальних об'єднань родичів із метою як стимулювання психіатричної служби, так і встановлення більшої довіри між психіатрами та родичами пацієнтів,
- серйозне привернення уваги до теми психіатрії з боку психологів, фахівців з біоетики, юристів,
- створення передумов для появи в психіатричній системі професійних соціальних працівників, а також медичних сестер, що пройшли підготовку за західними стандартами,
- моніторинг та експертиза випадків психіатричних зловживань, – крім основного аспекту – морального, важливим є і пряме підвищення довіри до асоціації в суспільстві взагалі,
- прийняття етичного кодексу професійної поведінки,
- участь асоціації в оцінюванні підготовки лікарів та видачі відповідних ліцензій.

У тому виступі Глузман застерігає від руйнівних корекцій поданої ним технології, нехай навіть і з добрими намірами: наприклад, перенесення праці над етичним кодексом на більш ранні етапи матиме неминуче лише руйнівний вплив на імідж самої асоціації з відомої причини – моральним авторитетом не можна себе призначити, ним треба стати!. Застерігає і від можливих спокус:

- не можна пов'язувати свою суто професійну діяльність з будь-якою партією чи партіями, навіть якщо це суперечить цюхвилинним інтересам асоціації;
- не можна «революційно – нетерпляче» очікувати негайних результатів від діяльності асоціації;

– не можна проголошувати себе правозахисною організацією чи громадським «моральним суддею», оскільки, здобуваючи любов найбільш нетерплячих співгромадян з вулиці, втрачаємо довіру колег психіатрів. На цю останню спокусу варто звернути особливу увагу, бо, крім іншого, це певним чином узгоджує його постійне підкреслювання, що він не є правозахисником, із тим, що водночас створює й очолює Українсько-американське бюро захисту прав людини. Але цього аспекту його діяльності я тут докладніше не торкатимуся, як не торкатимуся ні створення ним у Києві єдиного на всьому пострадянському просторі Центру реабілітації та вивчення жертв воєн та тоталітарних режимів із поліклінікою при ньому, ні створення теж єдиного поза Україною громадського Українського інформаційного центру в Голландії. Через брак місця та свою специфіку перелік цих та деяких інших аспектів його діяльності дуже ускладнили б мені виклад теми про Глузмана як феномен творення громадянського суспільства в Україні. Це додало б штрихів до його унікальності, проте саме такої вузької мети я перед собою не ставлю.

Говорячи тут про важливі аспекти творення громадянського суспільства, не можна не згадати діяльності АПУ, спрямованої на досягнення змін у ставленні суспільства до хворих психічними розладами, а також на організацію підготовки соціальних працівників та психіатричних фахівців з догляду. Можна ще згадати про дуже важливу, з погляду громадянського суспільства, програму «Касталія» – ознайомлення українського суспільства з творчістю своїх психічно хворих громадян, чи про видання відомих на Заході книжок, присвячених тому ж аспектові взаємин громадянського суспільства і психіатрії.

Тут саме місце процитувати слова Роберта ван Ворена, Генерального секретаря Міжнародної Женевської ініціативи в психіатрії з телеграми 15 жовтня 1994 р. на адресу «Вісника психіатрії»: «Я приїхав до вас уперше 1990 року. Те, що я побачив, викликало біль і співчуття і палке бажання допомогти. Навіть у найкращій бібліотеці Києва не було ні книг, ні журналів з психіатрії із західних країн. З 1991 р. ми почали активно допомагати вам. Вантажівки та літаки із Амстердама везли до Києва книжки й матраци, журнали і ліжка. Але ми не переоцінюємо себе, ми прекрасно усвідомлюємо, що без щирого, активного бажання самих

українських психіатрів реформувати свою професію нічого б не сталося. Сам Джордж Сорос з усіма його мільярдами був би тут безсилий. Асоціація психіатрів України здійснила неймовірне. І я щасливий, що сприяв цьому, як міг. Ваш «Вісник» уже не символ перемін. Це самі переміни. В умовах жорсткого інформаційного голоду, зруйнованої економіки ви даєте своїм колегам, лікарям та медичним сестрам можливість пізнавати, вчитися, вдосконалюватися. Що ж, ви працюєте краще, аніж ваш уряд».

Самозрозуміло, що оцінка ситуації довкола АПУ, зроблена Робертом ван Вореном, виглядає сьогодні надто безконфліктно. Опір АПУ відчувала в усьому суттєвому у своїх новаціях. Щоправда, спочатку мовчазний та пасивний. Але 1996 року до преси потрапляють факти злочинного зловживання психіатрією, підтверджуючи, що всі колишні зловживання сьогодні можливі так само, як і колись. Так само і в Росії колеги Глузмана піднімають питання у своїй пресі про спроби використання психіатрії для зведення політичних рахунків і для селекції політиків, застерігаючи перед реальною небезпекою таких зловживань психіатрією, перед якими колишні будуть просто дитячими забавками. Є усвідомлення того, що право і закон не стали ще абсолютними засобами боротьби із зловживаннями, – можна мати дуже добрий закон, але за наявності, з одного боку, певних ідеологічних та політичних запитів, а з іншого – певної психіатричної ментальності, цей закон працювати не буде, і зловживання триватимуть у найрізноманітніших формах. Гарантією від зловживань мав би стати – одного боку – захист лікаря від стороннього тиску за допомогою правових норм, а з іншого – захист його ж професійним товариством. Тільки тоді, коли він без страху зможе сказати «НІ» будь-якому сторонньому тискові, ми зможемо стверджувати, що створено фундаментальні гарантії проти зловживань психіатрією.

Не знаю, як у Росії (там такої єдиної реформаторської психіатричної асоціації досі нема), але на Україні почалася відкрита протидія реформаторам: спочатку непомірними «феодальними поборами» з реформаторів, а згодом через залучення і місцевих владних структур, що погрожують узагалі ліквідувати Асоціацію психіатрів України. Атмосфера довкола Асоціації вкрай напружується. Чи бачив це Глузман? Звичайно, бачив. Але це лише заважало, але не припиняло його професійної діяльності. Йому жаль було витратити час на

це «тіпання нервів», прагнулося не втрачати темпів творчої праці, бо для нього, як і для Івана Світличного, «КОЖЕН ДЕНЬ – ВЕЛИКДЕНЬ».

Кульмінація настала 1 серпня 1997 року у річницю підписання Гельсінських угод про співпрацю в Європі (чи випадково?): на приміщення АПУ було вчинено напад за всіма правилами детективного жанру силами Подільської податкової адміністрації та податкової поліції, яка поводитися вкрай брутально, погрожуючи арештами, насильством та особистими обшуками, звинувачуючи Асоціацію в комерційному видавництві книжок і друкуванні фальшивих доларових банкнот. Київські газети в стилі минулих часів зарясніли заголовками типу: «Ассоциация психиатров Украины, вероятно, прекратит существование», «Под крышей «Павловки» печатались фальшивые доллары». Тому, мовляв, «техническая аппаратура будет принудительно вывезена, а помещение АПУ – опечатано». В повітрі реально війнуло чимось дуже звичним – Страхом. Всі чекали чергових етапів розкручування «дела». Думаю, що і приїзд до Києва у ці дні головного вченого секретаря Російського товариства психіатрів, доктора медичних наук, професора, керівника відділу Науково-дослідного інституту Міністерства охорони здоров'я Російської Федерації та «під нього» прес-конференція «на публіку» під девізом «Агресія проти розуму і духовності», на якій він волав, що «під прикриттям гучних слів про свободу слова та права людини західними стратегами висунуто і вирішується завдання духовної трансформації та духовного поневолення слов'янських народів», не були випадковими подіями. Московський професор пресу й усіх нас переконував, що саме через цю загрозу, мовляв, і потрібно «нам викривати і долати підступні задуми західних ідеологів». Хоч ця прес-конференція виявилася в результаті лише сліпим пострілом, але видно, що «заявка» сил нашого варварства була серйозною. І багато хто з нас ще й сьогодні на місці Семена Глузмана подумав би про відступ.

У ці дні Глузман надсилав до високих владних структур рішучого листа, де підкреслює серед іншого, що «впродовж п'яти років доводив світові своєю діяльністю, що в Україні відбувається становлення правової держави. Сьогодні, у ситуації повсюдного розвалу і бідності, АПУ зуміла знайти немалі гроші на програми професійної просвіти та перенавчання, на власну друкарню і власні безкоштовно

розповсюджені книжки та журнали, на поїздки до нас і від нас. Акредитовані в Україні дипломати США і Франції, Голландії та Великобританії підтримують нас і наші проекти морально та матеріально, намагаються допомогти пацієнтам одягом, а лікарям – книжками. Його величність Апарат глухо ненавидить нас, робить спроби ліквідувати Асоціацію психіатрів». Але далі не благає, а: «Досить. Я не буду більше щадити іміджу України. Я буду боротися. Усіма доступними мені способами. Я не можу не боротися, бо повинен пояснити багатьом урядам, багатьом фондам причину зупинки всіх моїх інформаційних, дослідницьких та благодійних програм. Тепер складаю розклад своїх прес-конференцій в Брюсселі, Страсбурзі, Вашингтоні, Лондоні і Парижі». Але до цих прес-конференцій не дійшло: оскільки напад на АПУ перешкодив завершити видання в перекладі з англійської мови найкращого у світі підручника з психіатрії, яке фінансував уряд Великобританії (думаю, що, звичайно ж, і через розуміння важливості моменту вирішального зіткнення сил реформаторських з контрреформаторськими), Надзвичайний і Повноважний Посол Великобританії в Україні Рой Стівен Рів зважився на безпрецедентний крок, приїхавши до зачиненого та запечатаного офісу Асоціації для зустрічі з працівниками АПУ та українською пресою, яка з хвилюванням чекала на новини в цьому протистоянні. Посли ряду європейських країн проводять між собою консультації щодо можливих кроків на підтримку Глузмана у відчайдушному обстоюванні суспільних реформ в Україні. Заступник Генерального секретаря Ради Європи зустрівся з новоприбулим радником Українського представництва Овчаровим і вручив йому відповідну ноту щодо інциденту з Глузманом і просив передати українським владним структурам думку Секретаріату Ради Європи про високу оцінку особи Глузмана та його зусиль в Україні.

І от, надвечір 7 серпня арешт з АПУ було знято, приміщення розпечатано. Природно, що без жодних вибачень, та при глухих погрозах виконавців продовжити все, бо це лише їхня, мовляв, добра воля – зняти опечатання. І все ж за обставин, що склалися, завдяки винесенню «проблеми Глузмана» на рівень Ради Європи противники «громадянських реформ Глузмана» вже не могли виступати єдиним фронтом. На владному олімпі, схоже, таки взяла гору твереза оцінка ситуації, і ненависний Глузман опинився у переможцях. Невдовзі йому надійшла й офіційна відповідь з високої

інстанції на лист річної давності про підтримку його реформаторських зусиль в українській психіатрії. Скажете, що це перемога унікального Глузмана? Так. Але ж це водночас і наша перемога. Перемога ідеї громадянського суспільства в Україні. І маємо всі підстави себе взаємно з цим поздоровити. Тож – не біймося свободи, а радіймо їй, і всі працюймо краще за наш уряд. А приклад – є. Тоді й громадянське суспільство стане довершеним фактом в Україні.

## ПРИМІТКИ

<sup>1</sup> Тоді я ще не знав нічого про книгу Фрома, не знаю, чи знав тоді Фрома і Глузман. – *Прим. автора.*

<sup>2</sup> «Двадцятип'ятилітниками» називали засуджених на 25 років ув'язнення. Тоді (після 1960 року) вже діяв новий Кримінальний кодекс, який передбачав максимальний термін 15 роками, усім ув'язненим на більші терміни ці терміни було змінено на нові, але не учасникам підпільного руху в Україні чи Прибалтиці – тим залишено 25. – *Прим. автора.*

<sup>3</sup> Див. перелік цих публікацій у розділі «Бібліографія».

Марк САНЬОЛЬ

## ПРАВО ТА СПРАВЕДЛИВІСТЬ ЗА БЕНЬЯМІНОМ

У класичній філософській концепції справедливості (justice) могла б бути досяжним ідеалом, а право – інструментом, покликаним її наблизити та знаряддям її здійснення. Правосуддя (justice) могло б бути в царині божественного, право – досягненням людини, яка намагається відчутти, визначити, кодифікувати та майже конкретизувати, що є божественне, й вершити правосуддя, яке загалом може вершити тільки Бог.

Відтак ми розглянемо, як Беньямін спростовує подібне тлумачення й перетворює право на міфічний інститут, який передував появі людини. У світі людей усе з'являється раптово. З погляду права, божественна справедливість з'явилась як рятувальна сила, що поклала край винуватості; тому опанувати це є завданням людини.

Те саме, що Кафка має на увазі, у Беньяміна є точним протиставленням між правом і справедливістю, як між міфом і божественним. Беньямінівське протиставлення між правом та правосуддям (Recht та Gerechtigkeit) не приймає ні латинського поняття такого самого кореня jus та justitia, ні грецьких термінів та радше вказує на протиставлення латинських коренів jus та fas або на міфічне право, перетворене Креоном, та неписані споконвічні закони Антігони. Ще глибше в теорії Беньяміна закладене біблійне протиставлення між двома формами правосуддя, mischpath та tzedek, що означає людське правосуддя, яке чинять у судах, та божественне правосуддя, здатне ліквідувати право та пом'якшити провину. Нарешті, ми можемо констатувати, що протиставлення, яке описав Беньямін, увійде в його теорію драми бароко (Trauerspiel) та фундаментальної трагедії, щоб зрозуміти кожну його думку, яку він розвиватиме у своєму творі «Походження німецької драми бароко».

У концепції справедливості за Платоном, яка викладена в «Державі» (Respublica), справедливість δικαιοσύνη\* – це ідея сама по собі недосяжна, право (δικη) якої і як наслідок закони

\* Усі грецькі цитати у статті надані без наголосу та діакритичних знаків.

(σοφία) і є найбільш можливим відповідним здійсненням. Ідеальна республіка, яку збудував Платон, – це спроба стримати суспільство, справді засноване на ідеї справедливості, де кожний його член займається тим, що йому підходить і виконує відведену йому роль у функціонуванні суспільства. Парадоксально, але неминуче таке суспільство може триматися лише на примусовій системі, в якій особистості стикаються, наближаючи республіку до авторитарної держави. Певним чином, утопія Платона є провісником утопії Маркса, комуністичне суспільство якого прагне до здійснення зрівнювального правосуддя, що інтерпретоване як суспільне правосуддя, де кожний віддавав би за можливостями, а отримував би за потребами. Проте все це привело б до надзвичайно примусової та авторитарної правової системи, спотворюючої по суті ідею справедливості, якій воно було покликане служити.

Концепція справедливості Арістотеля цілковито інша. У праці «Нікомахова етика» він не розглядає питання про «ідею справедливості», як Платон, але, якщо можна так сказати, справедливість ретельно проаналізована та вивчена згідно з її різноманітними «випадковостями» у стосунках із вчинком (справедливим чи несправедливим) або із суспільною практикою. В Арістотеля немає історичного розмірковування про пріоритети законів або справедливості чи про ймовірність законів та справедливого вчинку, який і поважає закон та громадянську рівність<sup>1</sup>. Право є винаходом людства, що покликаний запобігти несправедливості: «Право є там, де стосунки між людьми керуються законом, і закон є там, де між людьми можлива несправедливість»<sup>2</sup>.

Якщо, за Арістотелем, право з'явилося у вигляді закону, створеного людиною, то існує також і «природне право»: право людини щодо її дітей, наприклад, або навіть щодо її рабів; тоді як право чоловіка щодо своєї жінки, яке не є природним, ухвалюється законом. Таким чином, Арістотель є першим, хто визначив розподіл між «природним правом» та «правом позитивним», і він матиме послідовників у філософії права:

«Природне право скрізь однаково законне і є незалежним від його схвалення чи несхвалення (людьми). Для позитивного права спочатку несуттєво знати про обрання визначень того чи іншого виду, але коли вони означені, воно стає примусовим»<sup>3</sup>.

Цей розподіл між природним правом та правом позитивним буде розглянутий та допрацьований Спінозою, передовсім у «Трактаті про божественну та політичну владу» і справить значний вплив на політичну думку XVIII ст. Вищий закон природи, згідно із Спінозою, будучи «будь-якою природною реальністю, прагне опиратися за ступенем зусилля, яке йому притаманне, не зважаючи на інших, якими б вони не були»<sup>4</sup>. З цього випливає, що природне право, невіддільне від концепції «природного стану», що передує законам, серед яких панує закон сильнішого, саме так, як і в природі «найбільші риби пожирають найменших, відповідно з вищим природним правом»<sup>5</sup>.

Згідно з цим «природним правом», люди повинні коритися один одному, створюючи право, яке керується законом, – «позитивне право», щоб захистити себе від взаємної ненажерливості. Воно і є витвором людини, воно – результат «згоди» між людьми, згоди, яка у Руссо матиме форму «громадського договору». У Спінози, як і в Арістотеля, справедливість виходить із позитивного права, а не навпаки: «Справедливість, – з погляду кожного індивідуума, – це незмінний порядок речей, який змушує визначити для кожного його обов'язок, згідно з позитивним правом»<sup>6</sup>.

Гегель, одна з перших опублікованих праць якого піддала критиці природне право, особливо великого значення надає вивченню у «Філософії права» права позитивного, яке є складовою частиною суспільної свідомості:

«Те, що є само по собі правом, закладено в його об'єктивному існуванні, тобто визначено думкою для свідомості. Воно відоме як те, що є і заслуговує на справедливість – це закон. І це право, згідно з цим визначенням, і є позитивним правом»<sup>7</sup>.

Звідси відмінності між природним правом та правом позитивним, що й спричинили міркування Беньяміна в його «Критиці насильства», де він заперечує справжність будь-якої концепції «природного права». Якщо Гегель визнає за позитивним правом заслугу історизації інституту права та історичне чи неісторичне санкціонування насильства, то він усе ж заперечує будь-яку першість права перед справедливістю, будь-яку дедукцію справедливості з часів права.

У Беньяміна натомість помітна переоцінка традиційної концепції стосунків між правом та справедливістю. Вона з'явилась як рятівна сила, надана Богом, яка дозволяє людині

відійти від міфічного світу, створеного правом. У викладі права, як здобутку людини, котра ставить крапку на несправедливості «природного права», Беньямін виступає на протигагу концепції, яка укорінює право у міфі, в доісторичні часи людства, право, зламати яке прийшла справедливість.

Перш ніж викласти її в «Критиці насильства», Беньямін розвинув цю концепцію в есе «Доля та характер». Право там зображене як демонічна галузь, що керується незнанням та винуватістю:

«Є всі підстави шукати іншу галузь, де поціновується виключно лише невдача та провина, рівновага яких – блаженство та невинність – дуже легкі і ширяють у найвищих сферах. Ця рівновага і є рівновагою права»<sup>8</sup>.

Галузь права у Беньяміна виявляється як світ трансформації речей, незбагненний, міфічний світ, подібний до світу, що його описав Кафка у «Процесі», світ свавілля, де будь-яка справедливість, будь-яке виправдання взагалі відсутні, де засудження передуює провині, створюючи винуватість:

«Доля виявляється, коли життя розглядається як безнадійне, по суті, як життя, яке одвічно було приречене й стало винуватим. (...) Право не приречене на покарання, воно приречене на провину. Доля – комплекс стосунків, що роблять людину винною»<sup>9</sup>.

Починаючи з есе «Доля та характер», право – демонічний пережиток – радикальним чином протиставлене справедливості, з якою воно укладає союз концептів, так само протилежних, як доля та характер, міф та трагедія:

«Помилково, оскільки його переплутали зі світом правосуддя, порядок права – простий пережиток демонічної стадії людського існування, порядок, де приписи права визначили не лише стосунки між людьми, але також і їхні стосунки з богами; більше того, цей порядок зберіг час, який покладе початок перемозі над демонами»<sup>10</sup>.

На відміну від того, що стверджує кожний переказ про «філософію права», це не є правом, яке представляє здобутки людини та його дієздатність щодо домінуючих міфічних сил, проте воно є фатальним пережитком, у той самий час, коли трагедія від нього звільнилася:

«Цього немає в царині права, але є в трагедії, що в ній Геній вперше підняв голову над п'ятою провини, тому що саме в трагедії демонічна доля спростована»<sup>11</sup>.

Для Беньяміна, на відміну від більш поширеної класичної теорії, немає трагедії у відновленні «етичного порядку світу», який був би порушений злочиним. Навпаки:

«У трагедії поганин усвідомлює, що він кращий за своїх богів, але це знання зв'язує йому язика, він залишається невизначеним. Він не допускає провини та спокути, зваживши їх на чашах терезів, але він їх плутає та змішує (...). Парадокс народження Генія в моральному мовчанні на дитячому рівні моралі, у цьому й полягає велич трагедії»<sup>12</sup>.

У «Критиці насильства» Беньямін повертається до власних ідей і розвиває їх далі, пояснюючи своє протиставлення між правом та справедливістю, яке вміщує в собі інше протиставлення, де зіштовхуються міфічне насильство – засновник права, пізніше його охоронець – та божественне насильство – руйнівник права, що пророкує насильство революційне.

Одразу ж він указує, що завдання критики насильства може бути визначене як «опис її ставлення до права та справедливості»<sup>13</sup>. Обидві концепції визначають «сферу», що у ній рухається насильство. Амбіційне завдання, яке ставить перед собою Беньямін, – закласти фундамент «філософії історії» права та насильства, що зможе замінити попередні теорії, теорії природного права та права позитивного, саме так, як він присвятив себе пізніше створенню «історіософії трагедії». Тоді, коли природне право розглядає насильство як продукт природи, застосування якого не передбачає жодної проблеми, залежно від ступеня справедливості мети, яку воно встановлює, – позитивне право, тимчасово обґрунтоване Беньяміном, розглядає насильство в його історичному розвитку та вводить різницю між формою насильства історично санкціонованого та формою насильства, що історією не санкціонована. Цілі, які ставить таке насильство, Беньямін називає природними цілями (Naturzwecke), якщо вони не санкціоновані, та цілі правові (Rechtzwecke), якщо вони санкціоновані історією.

Державне насильство може сприяти перетворенню природних цілей на цілі правові, у разі війни, яка застосовує нове правило, тільки-но «мир» укладено. Державне насильство проявляється в цьому випадку як «основоположник права» (*rechtsetzend*), але одночасно, воно може бути й охоронцем права (*rechtserhaltend*) і як таке грізним, що впливає із фатальної сфери долі.

Для позитивного права зацікавленість людства полягає в «забезпеченні та збереженні порядку, який залежить від долі»<sup>14</sup>. Серед найхарактерніших покарань, із загрози, яку створює «консервативне насильство права», смертна кара здається не лише найжахливішою, але і, як не парадоксально, найненадійнішою, бо критика ставить під сумнів єдність її міфічного походження:

Бо якщо це походження і є насильством, – насильством, яке нагороджує долю, спробуємо припустити, що в найвищому насильстві, – насильстві, яке розпоряджається життям та смертю, там, де воно виявляється у порядку права, походження цього порядку відбивається типовими способами в сучасній реальності та демонструє там свою жахливу присутність»<sup>15</sup>.

Звідси критика смертної кари та її скасування призводить до «невизнання самого правового принципу», як його справедливо тлумачить Жак Дерріда<sup>16</sup>.

Страта, – в якій проявляється «доля в своїй власній величії», – точка, де зустрічаються основоположне насильство та правове консервативне насильство. Ці дві форми насильства зустрічаються ще в одному місці, але цього разу, в «майже неймовірному сполученні»<sup>17</sup> – це поліція, яка здійснює насильство з правовою метою, котру вона сама і створює.

Звертаючись до міфу – основоположника права – Беньямін приходять до завершення своєї критики насильства. Міфічне насильство, – говорить він, – лише у своїй первісній формі і є досконалий прояв богів. Прометей, кидаючи виклик богам, провокує певне їхнє насильство, але створює нове право і несе його людям. «Справедливість – основа будь-якого божественного визначення мети. Влада – основа будь-якого міфічного визначення права»<sup>18</sup>.

Цей принцип досягає свого найжахливішого застосування у політичному праві. Так, визначення ліній кордонів мирними договорами, які укладаються після війн міфічних часів, є виявом основної та демонічної двозначності права: там, де

межа розмічена, переможцю, як і переможеному, заборонено її перетинати; право забороняє багатим так само, як і бідним, спати під мостами. Так Сорель стверджує, що перші прояви права стали прерогативою королів та можновладців. Тому що, з погляду насильства, гарантованого правом, не існує рівності, то найбільше, що може бути, – рівне насильство.

Для Беньяміна, міфічний вияв насильства вказує, що воно властиве будь-якому юридичному насильству та доводить, що його потрібно зруйнувати. Міфічному насильству він протиставляє «насильство в справжньому вигляді», яке здатне протистояти першому, визначеному як божественне правосуддя, що прийшло зруйнувати все взятє із міфу та права:

«Якщо міфічне насильство – основоположник права, то насильство божественне – його руйнівник; якщо одне зводить кордони, то інше не припиняє їх руйнувати; якщо насильство міфічне нав'язує все разом: провину та спокуту, то насильство божественне змушує покутувати; якщо одне – погрожує, то друге – приголомшує; якщо перше – криваве в некривавому світі, то останнє – вбиває»<sup>19</sup>.

Він потверджує свої слова біблійною притчею про усунення Богом банди Корея, усунення без крові, без помсти, але спокусливе: tzedek, божественне правосуддя – найвище, прийшло покласти край mischpath праву та правосуддю судів<sup>20</sup>.

Концепція права і справедливості, яку Беньямін ретельно розробляв в есе «Доля та характер» та «До критики насильства», увійде цілком в його теорію про Trauerspiel, проте в дійсності буде зрозумілою лише в світлі цієї теорії про Trauerspiel і в світлі трагедії, яку він розвиває у творі «Ursprung des deutschen Trauerspiels». Беньямін зобразить існування глибокої різниці, радикального контрасту між трагедією, що виходить з жорстокої боротьби з міфом, де історія і справедливість поступають із світу свавілля з пануванням демонів, – з одного боку, і Trauerspiel – продукт власного розпаду в сучасності, де міф поверне свої права, де історія знову стане природною, де навіть істоти, які мають високу владу, залучені в історичний процес, знову стають простими істотами, – з іншого боку.

Непримириме протиставлення між правом та справедливістю, яке набирає також форми конфлікту між правом і трагедією, буде складовою частиною різниці між

Trauerspiel і трагедією, яку Беньямін знову буквально процитує в «Ursprung des deutschen Trauerspiels». Це фрагмент із «Долі та характеру»:

«Цього немає в царині права, але є в трагедії, що у ній Геній вперше підняв голову над п'тьмою провини, тому що саме в трагедії демонічна доля спростована»<sup>21</sup>.

Двозначний світ долі, демонів, винуватості, який ми уявляємо як об'єктивний у праві і який Беньямін описав як той, у котрому приходиться в рух Trauerspiel епохи бароко або «Вибраних спорідненостей» Гете, – цей світ розбивається трагедією.

«Грецький конфлікт, конфлікт, який покінчує з демонічним порядком світу, накладає на трагічну поезію свій філософський відбиток історії. Трагічне в демонічному, це те, що парадокс у двозначності»<sup>22</sup>.

Лейтмотивом своєї критики Беньямін проводить особливість міфічного світу – двозначність; він надає демонам характер двозначності, яка стосується також і права, коли воно денонсує рівність прав «демонічної двозначності» та міфічної двозначності законів»<sup>23</sup>.

Трагедія покликана покласти край цій двозначності:

«У всіх парадоксах трагедії – в жертвопринесенні, яке, покірне стародавньому закону, засновує інші; в смерті, що хоча і є спокутою, лише забирає самість; в кінці, який скріплює печаткою так само добре перемогу людини так, як і бога – двозначність, ознака демонів, перебуває у стані загибелі»<sup>24</sup>.

Античну трагедію характеризує її спорідненість із процесом, наслідком якого вона і є:

«Переконлива сила живого мовлення створила справедливість вищу, ніж сутички кланів, які боролися із зброєю або стереотипними формами. Ордалії були зламани законом волі»<sup>25</sup>.

Трагічне народжується із цієї «вищої справедливості», яка була «глибоким прагненням Есхіла»<sup>26</sup>, у цьому парадоксі, який супроводжує народження генія та руйнує право. Не вдаючись у подробиці теорії Trauerspiel, можна сказати: в трагедії вони є тим, чим право та міф – у справедливості, і що, як право і міф, вони знову з'являються особливим способом у нашій сучасності.

Беньямінівське протиставлення права та справедливості – не лише важливий елемент його теорії *Trauerspiel* та трагедії, але значно глибше є дивовижним місцем перетину творів Беньяміна та Кафки. В світі Кафки доля з'являється в творі у всій її двозначності; закони, які зобов'язують людину, мають відбиток свавілля; їхній доказ буття незбагненний, закони не однакові для всіх. Будучи укоріненими у міфі, вони стали особливістю світу, де немає бога і будь-яка справедливість не існує<sup>27</sup>. «Особливість цієї справедливості, – припускає Кафка, – це коли засуджують не лише винуватого, але й нетямущого»<sup>28</sup>.

Твір Кафки схожий на ілюстрацію визначення права, яке ми зустріли у Беньяміна, права як міфічного інституту, де править не випадок, не щастя, не справедливість, а виключно доля, невдача, винуватість:

«Закони долі, невдача та провина засновані правом у стані людини; було б помилкою припустити, що лише провина належить до однорідної єдності, яка являє собою право, можна довести натомість, що немає ніякої юридичної винуватості, яка була б чимось іншим, аніж невдача»<sup>29</sup>.

Цей міфічний світ, який з'являється у Кафки, і про який уже розповів Беньямін та довів у «Вибраних спорідненостях» Гете у формі весілля<sup>30</sup>, Беньямін змальовує як той, що «передус часові закону Дванадцяти Таблиць», він звертається до «примітивного часу, коли одна з перших перемог встановила право»<sup>31</sup>. У цьому міфічному світі, який був описаний ще як «Драговина»<sup>32</sup>, юрисдикція характеризується фактом, який не так відомий, як жертва:

«Приписані закони та норми існують, щонайменше, у примітивні часи, тому що закони не написані. Людина може їх порушувати, не маючи проте жодної гадки і бути таким чином покірною спокуті»<sup>33</sup>.

Герої Кафки борються у світі, де все вирішено наперед, де нічого не можна змінити, де панує непорозуміння та ірраціональна основа, де людина лише «маленький волоцюга», завжди безталанний, у якого немає жодної надії переступити ворота Закону, навіть підкуповуючи вартового, хоча насправді ці ворота призначені для неї.

Проте, світ Кафки, як пише Беньямін, ще більш стародавній, ніж міфічний світ: «Світ міфу незрівнянно молодший, ніж світ Кафки, якому міф пообіцяв покутування»<sup>34</sup>.

Дивовижно, що в сучасному світі, що його описав Кафка, знову з'являються демонічні сили, які прийшли з давніх-давен. А втім, Кафка не піддається спокусам міфу, як це трапляється в невеликій притчці про «мовчання сирен», де Одиссей не лише прив'язав себе до щогли корабля, але й залив собі вуха воском, щоб не дати спокусити себе міфом, він зробив це, не знаючи, що сирени обрали зброю жорстокішу, ніж їхній спів, – мовчання.

## ПРИМІТКИ

<sup>1</sup> Аристотель, *Никамахова етика*, 1129b.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 1134a

<sup>3</sup> *Ibid.*, 1134b

<sup>4</sup> Б. Спиноза, «Богословско-политический трактат» в: *Собрание сочинений*, М., 1957.

<sup>5</sup> Там само, с. 112.

<sup>6</sup> Там само, с. 203.

<sup>7</sup> Гегель, *Философия права*, М., 1990, с. 51.

<sup>8</sup> Walter Benjamin, «Destin et caractère», dans *Mythe et violence*, trad. fr. Maurice Gandillac, Denoël, coll. «Dossiers des lettres nouvelles», Paris, 1991, p. 154.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 155

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 154-155.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> Walter Benjamin, «Pour une critique de la violence», dans *Mythe et violence*, p. 121.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>16</sup> Jacques Derrida, «Force de loi. Le fondement mythique de l'autorité», *Deconstruction and the Possibility of Justice*, *Cardozo Law Review* 11, 1990, p. 1004.

<sup>17</sup> Walter Benjamin, «Pour une critique de la violence», p. 132.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> L'influence de cette conception hébraïque sur Benjamin est attestée par Gershom Scholem, cité par Giulio Schiavoni, *Walter Benjamin, Sopravvivere alla cultura*, Palerme, 1980, p. 179.

<sup>21</sup> Walter Benjamin, *Origine du drame baroque allemand*, trad. Sibylle Muller, Paris, 1985, p. 116.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>23</sup> Walter Benjamin, «Pour une critique de la violence», dans *Mythe et violence*, p. 142.

<sup>24</sup> *Origine du drame baroque, op. cit.*, p. 115.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>27</sup> Див. Stéphane Mosés, *L'Angle de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Seuil, Paris, 1992, p. 208-216.

<sup>28</sup> Franz Kafka, *Le Procès*, chap. 3.

<sup>29</sup> Walter Benjamin, «Destin et caractère», dans *Mythe et Violence*, p. 154.

<sup>30</sup> Див. Walter Benjamin, «Les Affinités élective de Goethe», dans *Mythe et violence*, op.cit., p.167, оцi л монте лe «puissances mythiques du droit» а l'œuvre dans le mariage et dans sa désagrégation.

<sup>31</sup> Walter Benjamin, «Franz Kafka», dans *Poésie et révolution*, p. 67.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 67, phrase textuellement reprise de «Pour une critique de la violence», *Mythe et Violence*, op. cit., p. 143.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 70.

Стівен ХОЛМС

## ЯК СЛАБКІ ДЕРЖАВИ ЗАГРОЖУЮТЬ СВОБОДІ Чому Росія вчить сьогодні Захід?

Упродовж півстоліття Радянський Союз був не лише нашим принциповим воєнним супротивником. Він був також нам «чужим» в ідеологічному та моральному сенсі. В Америці відстоювання як лівими, так і правими своїх поглядів на ліберальне суспільство було реакцією на сталіністський кошмар. У цьому сенсі холодна війна мала формуючий вплив на нашу громадську філософію. Ми справедливо могли б сказати, що холодна війна й була нашою громадською філософією. Суворе змагання з радянським комунізмом визначало наші думки стосовно корінних принципів, що лежали в основі наших головних політичних установ. Бо лібералізм був, або ж видавався, тоталітаризмом навпаки.

Які ж риси американського символу віри змушували нас підкреслювати цей панівний контраст? Свобода слова та преси, передусім, та свобода совісті, бо вони були жорстоко придушені московською владою. Наголошували також на свободі пересування, на праві організувати приватні асоціації, на праві справедливого суду й на праві конкурентних виборів, за яких ті, хто вже звик до влади, втратили б її. Так само вирізняли свободу накопичення приватного майна, вважаючи, що тільки децентралізована та непланова економіка може бути основою економічного розквіту та політичної свободи.

Огида до Гулагу та до переслідування інакомислячих сприяла виробленню особливого способу тлумачення тих класичних ліберальних свобод – що їх визначають загалом як «негативні» свободи – як прав, що протистоять державі і, неначе щити, захищають вразливих індивідів від знущання правителів.

Зараз Радянський Союз уже стертий з карти світу, але не все гаразд і з Росією. Поза межами Москви умови життя погіршилися настільки, що дехто з росіян був змушений задля виживання зайнятись сільським господарством. Іронія полягає в тому, що росіяни сьогодні мають більше причин хвилюватись з приводу безсилля держави, аніж з приводу використання нею влади. Симптоми внутрішнього розвалу

присутні скрізь: бунти в тюрмах, бандити на залізницях, солдати, які вимолюють сигарети в громадських місцях, зграї собак на вулицях провінційних міст, витоки нафти з нафтопроводів, які не ремонтують. Держава навряд чи має ресурси для функціонування, й це є результатом масового ухилення від податків та вбивства податкових інспекторів (у 1996 році було вбито 26).

Слабкість Російської держави призводить не лише до страждань росіян, а й створює нову причину для хвилювання на Заході: нові аварії типу чорнобильської, безконтрольний продаж новітніх ядерних технологій до бандитських країн, заява про неспроможність ліквідувати накопичення біологічної та хімічної зброї, жахливий стан нафтоналивних танкерів, критичний рівень інфекційних захворювань, що становить фактичну загрозу для Європи, організована злочинність, яка грізно просувається за кордон, нездатність центрального уряду здійснювати свої зобов'язання (як у випадку з космічною станцією НАСА), сумнівна система надання та виконання наказів і відсутність координації між Міністерствами оборони і закордонних справ з питань, життєво важливих для сусідніх держав.

Талановитих молодих реформаторів радо можуть зустріти в Кремлі, але вони ще не скоро будуть спроможні здолати глибоку кризу керівництва в своїй країні. В той час як автобуси ще здатні їздити, російський уряд, очевидно, вже не здатен впроваджувати в життя свої власні закони. Загальний прибуток від створеного в країні продукту коливається десь попід 10 відсотків (це не враховуючи величезну та позаподаткову тіньову економіку), порівняно з 30 відсотками в Сполучених Штатах та 45 відсотками в середньому у Західній Європі. Проблема, з якою стикаються ліберальні реформатори, полягає вже не у заборонах командної економіки, й не у хворобливій національній гордості та ксенофобії (хоча все це має місце), але у чомусь зовсім новому: у стані незгуртованості, що якимось невловимо пов'язаний із деморалізацією суспільства.

Який же урок можемо ми винести з цієї шокової ситуації? Як нам ставитись до захоплення «вільними ринками» та «миттєвими змінами» тепер, коли доводиться спостерігати абсолютно неконтрольовані ринки ракет земля-повітря та інших смертоносних залишків радянських арсеналів? І як щодо «плюралізму», «децентралізації», «рівноваги сил», «приватних асоціацій» та «незалежності суспільства від держави»?

Можливо, ми так багато маємо чому вчитись у наслідків комунізму тому, що колись повірили в те, що мусимо навчитись чомусь у комунізму.

Під час холодної війни, коли всі політичні негаразди, здавалось, походили від «надлишку управління», загроза, пов'язана із недостатньою міцністю уряду, не відіграла помітної ролі у ліберальному самосприйнятті. (Я використовую поняття «ліберальне» в розширеному філософському значенні, маючи на увазі як сучасних американських консерваторів, так і лібералів.) Але це не завжди було так. Згідно з відомим висловлюванням Медісона у «Федералісті», конституційні обмеження уряду передбачають, що ми «спочатку уповноважуємо керівництво контролювати тих, ким керують». Якщо суспільна влада виявиться пересиленою або підкупленою, квітучість приватного сектора може обернутися патологією, бо ж доти не буде правити закон, доки мафії будуть потрібні законники (lawyers). Звичайно, очевидне подальше поглиблення соціальних ушкоджень, спричинених нерегульованим ринком та бандами головорізів, не повинне примусити нас кинутися в залізні обійми уряду, проте жахливий стан російського політично дезорганізованого суспільства мав би примусити нас вище оцінювати ту роль, яку відіграє уряд у розвитку ліберальних свобод, слугуючи уроком тим поміж нас, хто вбачає в державі лише загрозу ліберальним цінностям.

### Ані суспільної влади, ані індивідуальних прав

Класична ліберальна теорія вважає політичну владу необхідною тому, що індивіди не ставляться відсторонено до себе й, у разі, коли кожен залишений самому собі, сильні та спритні відчувають непереборну схильність до того, щоб звільнитись від обов'язків, що їх покладає на кожного чинне законодавство. Ця давня думка знаходить сьогодні повне підтвердження в Росії. Чому держава, яка володіла колись усім, так легко все це втрачає, коли грає за правилами, однаковими для всіх? Прихильники радикальної ліберальної теорії (libertarians) доводять, що держава може вдаватись до примусу лише тоді, коли йдеться про запобігання ушкодженням та про захист прав власності. Але в російському контексті слово

«лише» звучить дисонансом. Неймовірно важко у ситуації хаосу створити такий обмежений у правах уряд, який був би здатен протистояти силі та шахрайству.

Сьогодні Росія доводить із жахливою ясністю, що безсилля держави загрожує ліберальним цінностям не менше, ніж деспотична влада. «Роздержавлення» («destatization») не є рішенням – воно є проблемою, бо без добре функціонуючої державної влади певного типу неможливо ані запобігти взаємоушкодженню, ані забезпечити персональну безпеку або ж впровадити, за виразом Локка, «стійке правило, за яким можна жити». Права, вписані в брежнєвську Конституцію 1977 р., не були захищені через існування репресивного державного апарату, права ж, вписані у єльцинську Конституцію 1993 р., не впроваджені, бо уряду не вистачає ресурсів та прагнення, й відповідальні особи більш зацікавлені в отриманні хабара, ніж у розв'язанні суспільних проблем.

Російське безладдя впливає як на державу, так і на громадянське суспільство. Система центрального контролю та регулювання перебуває в стані безладу, політична еліта відчуває себе скривдженою, рядовий громадянин залишається пасивним та інертним; відповідальні особи – продажні й некомпетентні, а соціальні інтереси – вельми анемічні та невиразні, щоб сприяти утворенню діючих колективних організацій або угруповань, націлених на реформу, здатну дисциплінувати тих, хто перебуває при владі. Уряд, розрізнений, невідповідний і, здається, байдужий до бідувань громадян, не надав поки що прикладів особливого утиску (за єдиним важливим винятком у випадку Чечні). Соціальні служби атрофуються, очікуваний приріст населення зменшується, в той час як пересічні росіяни, не очікуючи анічогісінько від політики, сподіваються лише на себе.

Політична роздробленість та зникнення влади призводять до неможливості реалізації ліберальних свобод і наводять на думку про те, що дифузія влади не може бути винятковою, чи навіть першочерговою, метою лібералізму.

Що у світлі сучасного російського досвіду привертає до себе увагу, так це здатність ліберального уряду зосереджувати у відповідних руках владу й ефективно її використовувати.

Російських політичних дисидентів більше не саджають у тюрму, це правда. Нікого не карають, нікому навіть не погрожують за порушення партійної лінії – бо немає партійної лінії. Журналістам підкладають у кейси бомби, які розривають

їх на шматки, – але тільки тоді, коли вони розслідують випадки корупції у міністерстві оборони. Нікого не ув'язнюють за його еретичні вірування, бо ересь неможлива за відсутності ортодоксії. Ідеологічна цензура, як і ідеологічна обробка зникли разом із самою ідеологією. Ніхто з тих, хто при владі, не боїться політичних ідей і не керується ними. Образ одинака-відмовника (*refusnik*), розтрощеного безжалісним Бегемотом, надав однієї інтерпретації ліберальним правам. Завдяки цьому образу, який акумулює в собі суцільний досвід страждань, уявлення про права як про «стіни», які по суті своїй протистоять державній владі, набуває великої ваги. Метафора ця, поза сумнівом, містить у собі елемент істини. Але її остаточна неадекватність розкривається в нинішній російській ситуації, коли поразка ліберальних реформ набуває найбільшої виразності у тій стіні байдужості, яка відокремлює державу від суспільства. Корумповані чиновники, яких не цікавить пригнічення, живуть у відокремленому від деполітизованих громадян світі. Москва – вируючий ізольований острів, який вводить в оману зарубіжних спостерігачів, – також є символом суцільної зневаги заможних росіян до незаможних. Іншими словами, кульгання ліберальних реформ в Росії наводить на думку про те, що метою лібералізму, в найкращому розумінні цього слова, є не відокремлення суспільства від держави, але ж навпаки – підтримання відкритих, ясних та жвавих консультаційних та партнерських зв'язків між чесними громадськими чиновниками та чесними громадянами, які не займають державних посад.

Росії не вистачає легітимної політичної влади. Але ліберальні права по суті залежать від компетентного використання певного роду легітимної державної влади. Ось чому порушення прав особи призводить до непокірності ліберальній державі. Бездержавність призводить до такого сумного стану тому, що вона є ознакою відсутності тієї єдиної установи, яка здатна захистити обездолених. Інакше кажучи, найбільшою та найнадійнішою організацією забезпечення прав людини є ліберальна держава. Бо тільки в такій державі права можуть бути послідовно захищені та впроваджені в життя. Якщо суспільство не має гарно працюючої політичної організації, то не існуватиме ані індивідуальних свобод, ані громадянського суспільства. Цей висновок не є самоочевидним, навпаки, він суперечить загалом тенденції антитоталітарного етосу.

Чому фундаментальне право ув'язненого на порядне ставлення до нього під час попереднього затримання ніде в Росії не втілюється в життя? Однією з причин цього є злам командного ланцюга. Право на гідне ставлення з боку поліцейських, прокурорів, суддів та тюремних охоронців передбачає наявність ефективної системи нагляду, субординації та підзвітності. Охоронці поводяться більш чемно, коли за ними є нагляд. Упровадження прав у життя, інакше кажучи, передбачає стабільність влади та слухняність.

Яскраво ілюструючи залежність свободи індивіда від певного роду державної влади, нова Росія може допомогти нам більш чітко побачити, як влада сприяє свободі у нашій власній системі. Якщо держава є монополістом влади, то ця монополія повинна перебувати в руках тільки офіційних осіб, від яких народ міг би вимагати відповіді стосовно використання ними цієї влади. Лібералізм вимагає, аби люди без зброї мали змогу казати людям зі зброєю, що ті мають робити. Хоча будь-який, заслуговуючий на довіру, ліберальний уряд, повинен мати серйозні обмеження, це не означає, що він мусить бути настільки деформованим і нерішучим, аби, наприклад, окремі військові, поліція, чи секретні служби, уникали централізованого громадського контролю.

Можна навести й інші приклади блокування ліберальних реформ в Росії, які сприяють зверненню ліберальної думки до своїх основ. Бурхливе зростання кількості неконтрольованих законом соціальних секторів спростовує пихату риторику стосовно «автономної» сфери, коли американські родини спроможні вберегти кожний зароблений цент від зазіхань уряду. Справді, спостерігаючи спустошливі наслідки справжнього «руки-геть» режиму, ми здатні позбутись деяких з тих серйозних непорозумінь, що час від часу виникають навколо слів «залежність» і «незалежність».

Право кредитора на повернення боргу є очевидним продуктом закону та державної влади. Американець, заявляючи свої права згідно з контрактним чи громадським правом, користується державною владою. Починаючи судову справу, я не дію самотійно у безнасильницькому просторі й не веду сам свою справу. Я звертаюсь до держави по допомогу. Держава, замість якої податки збирають кримінальні елементи, держава, яка не турбується про тих, хто потребує допомоги, не може за своєю суттю вважатися ліберальною державою.

Те, що стан речей є саме таким, ми досить ясно розуміємо, тому що наш Біль про права визначено як «хартію негативних свобод». Конституційні права недостатньо впроваджені сьогодні в Росії тому, що вони вимагають від уряду дій, а не очікування. Виборче право втрачає своє значення, якщо чиновники, відповідальні за вибори, беруть хабарі або не з'являються на роботу. Право на справедливую компенсацію за конфісковану власність втрачає сенс, якщо скарбниця не має чим платити. Право звинувачуваного викликати до суду свідків є даремним, якщо на виклик відповідають сміхом. Конституційне право щодо судового процесу передбачає, що за рахунок платника податків держава підтримує та робить загальнодоступним комплекс юридичних інституцій, які виконують усі громіздкі судовинні формальності. Якщо ж держава не діє відповідним чином, вона не може вважатись ліберальною.

### Податки та свободи

Основні права залишаються невпровадженими в Росії не лише через те, що держава діє непослідовно та розгублено, але й тому, що вона є фінансово неспроможною. Хронічний брак коштів підточує індивідуальну свободу так само, як він завдає шкоди бойовій готовності. Те, що права залежать від ефективного використання суспільних ресурсів так само, як від компетентного використання державної влади, стане очевидним, якщо ми звернемо увагу на хворобливий стан російських виправних закладів, де у 1996 р. померло від туберкульозу 2000 чоловік, серед яких були навіть охоронці. Але рівень смертності є таким високим не стільки через знущання охорони, скільки завдяки жадливому скупченню, нежкісній їжі та відсутності загальної медичної допомоги. У цьому випадку не тортури, а фінансове банкрутство суспільства є головною причиною порушення прав ув'язнених. Таким чином, держава-банкрут не може бути ліберальною державою, незважаючи на «культурний рівень» її громадян.

Коли я кажу про банкрутство, я натякаю не на відсутність у суспільства ресурсів й не на відсутність у ньому заможних громадян. Все це Росія має. Збанкрутілою можна вважати державу й тоді, коли вона не може знайти засоби, які були б визнані загальносправедливими і були б спрямовані на те, щоб

виділити скромну частину національного багатства й направити її на створення та надання соціальних послуг, а не до кишені чиновників та їхніх друзяк. Російська держава є не-ліберальною державою почасти тому, що вона корумпована – тому що норми соціальних послуг є слабкими, а потенційні платники податків не довіряють уряду.

Один з головних уроків нового російського не-лібералізму полягає в тому, що права індивіда не можуть бути захищеними без існування влади, здатної збирати та витратити гроші. Для того, щоб ефективно виділяти гроші, уряд має бути здатним до кооперованих дій. Міцно-державний лібералізм – це не залізний кулак. Бо «державна міць», в ліберальному контексті, суттєво залежить від легітимності влади, від здатності уряду заручитися добровільною народною підтримкою. Загроза покарання за несплату податків, що нею лякають багатіючі державні чиновники, не призводить до збільшення проявів чесності у випадках, коли йдеться про приватну власність. Для того, щоб хоча б відносно збільшити прибуток, держава не лише повинна бути зовні справедливою до всіх громадян, але мусить також вміти витлумачити суспільні цілі у зрозумілій формі та укладати партнерство з важливими соціальними групами та діячами, намагаючись вирішувати загальні проблеми.

Російський уряд не спроможний захистити фундаментальні права з тієї ж причини, з якої він не може забезпечити суспільство такими елементарними благами, як незаражене навколишнє середовище, підручники для початкових шкіл, рентгенівська плівка для громадських лікарень, залізничне спорядження та питна вода. Він не може захистити ці права, бо не може направити виділені ресурси на забезпечення населення товарами громадського вжитку. Суди працюють, це правда, але слухання судових справ постійно затримується, тому що бюджетні витрати, призначені на судочинство, мізерні та й часто взагалі не надходять. Залежність фундаментальних прав від надходження податків дає нам змогу побачити, що права – це товари громадського вжитку. Навіть так звані негативні права, які фінансуються платниками податків та регулюються урядовими соціальними службами, призначеними для того, щоб сприяти колективному та індивідуальному добробуту, не є спрямованими на повалення набридлої держави.

## Власність і держава

Мова піде про права власності. Радянська Росія спрямовувала свої зусилля на те, щоб за допомогою закону та регламентування придушити (індивідуальну) економічну активність. Пострадянська Росія звернулася до протилежної правди. Без чітко визначених, недвозначно встановлених та юридично впроваджених прав власності, користування власністю не призводить до розвитку навиків керівництва так само, як приватизація сама собою ще не створює підприємництва. Справа полягає не в тому, що уряд повинен забезпечувати та вдосконалювати ринок. Проблема є фундаментально глибшою. Ринок створюється, підтримується й постійно регулюється завдяки застосуванню законодавчих та судових рішень, які в політично дезорганізованому суспільстві неможливо впроваджувати в життя. Як не може бути капіталізму там, де все планується, так само його не може бути й там, де все продається, включаючи службовців найвищого рангу. Для існування ринку необхідна компетентна та чесна бюрократія.

Моє право мати, використовувати, відшкодовувати, продавати, заповідати, закладати та захищати «свою» власність відчутно залежить від чогось, чого ще немає в Росії: від добре організованої, добре фінансованої, авторитетної та відносно чесної судової системи. Ліберальна юридична система не просто захищає мою власність, вона закладає права власництва, детально пояснюючи, наприклад, порядок утримання та відновлення зобов'язань земельних власників чи те, як можна продати власність, яка належить кільком власникам. Таким чином, не більше сенсу ми знаходимо в асоціюванні права власності зі «свободою від уряду», аніж в асоціюванні права грати в шахи зі свободою від правил гри в шахи.

У спогляданні слабко-державного капіталізму висвічується безнадійна обмеженість радикально-ліберальної (libertarian) концепції «незалежності». Незалежний індивід не може створити умови для своєї власної автономії автономно, він може зробити це тільки в колективі. Якщо ті, хто має політичну владу, стоять не на вашому боці, ви не будете мати успіху в «утвердженні свого права» входити до своєї хати та користуватися тим, що в ній є, як у цьому щоразу переконуються мусульмани, виселені з Західного Мустару в

Боснії. Бо власність – це комплексний набір правил, впроваджений у життя державою. І навіть більше: приватна власність – це шахрайство, якщо громада не може підготувати та спорядити військо, здатне захистити територію громади проти хижацтва іноземних мародерів. Таким є урок Сребрениці.

Слід ще раз пояснити: усі ліберальні права передбачають залежність індивідууму від колективу й від головного інструменту колективу – насильницько-виділяючої держави. Це – банальність. Але це одна з тих банальностей, що їх підкорена холодною війною думка не може повністю сприйняти.

### Безсилля російського капіталізму

В основі ліберальної економії лежить прагнення людей покладатись один на одного. Довіра, – подібно до бережливості та працелюбства, – це психологічний настрій, який в своїй основі не може бути юридично регламентований. Але тимчасом, як у ліберальних системах таке ставлення до життя отримує винагороду, в не-ліберальних системах воно придушується. Через те, що контракти в Росії не надійні, кредитори не дуже схильні робити там інвестиції. В автономних регіонах, недосяжних для уряду, дуже розповсюдженим є здирство, і там дуже важко одержати довгострокову позику. Тому, шляхом проголошення та впровадження стабільних правил, ліберальна держава мусить сприяти укладанню приватними особами довгострокових угод. Власність втрачає цінність, якщо в потенційних продавця та покупця немає віри в майбутнє.

Капіталісти це знають, і тому вони не схильні вкладати гроші в такі країни, як Росія, де – якщо використовувати ще одну ідіому – економічні діячі продаються з великою скидкою. Довгострокові інвестиції у засоби виробництва, які дозволили б створити робочі місця, навряд чи можливі там, де майно важко захищати від хижаків з їхньою смертельною зброєю. За таких обставин капітал має тенденцію перетікати у сферу видобутку природних ресурсів, які можна охороняти в місцях їх видобутку та під час перевезення і які можна вигідно продати на світових ринках.

Стабілізація валюти сама собою не призведе до покращання російського інвестиційного клімату, адже нестабільність торговельних та банківських операцій, митних та податкових правил також не додає віри в майбутнє. Хоча російський уряд уже не є тиранічним, він, однак, ще не є передбачуваним і тому залишається не-ліберальним. Через те, що держава неспроможна належним чином збирати податки, вона вдається до нечуваного оподаткування заднім числом іноземних фірм, які ведуть свою бухгалтерію чесно і які через це не можуть уникнути такої системи оподаткування. Такі недалекоглядні напади на потенційних інвесторів – яскравий приклад того, як політичне безладдя руйнує суспільний добробут.

Аморальність слабо-державного капіталізму не обов'язково є відображенням залишкового соціалізму або ж відчуття огиди до нерівності, як це часто уявляють. Теперішній стан розподілу власності, яка є основою ринку, звичайним людям видається незаконним, тому що більшість власників не працею здобули своє багатство й отримали його не у спадщину. Приватна власність завдає більше клопоту та приносить більше неприємностей в Росії, аніж на Заході через те, що посткомуністичне суспільство не може з очевидних причин послідовно впроваджувати в життя правило «поверни вкрадене».

До того ж, тут ще й схильність шукачів прибутку до використання пластикових бомб у змаганні з конкурентами. Безконтрольна економіка збуджує невдоволення: тих, хто нею займається, вважають рекетирами, чії засоби «розв'язання спірних питань» варіюються від погроз до вбивств на замовлення. Безсилля держави виявляється ще й у тому, в який спосіб «новіє рускіє» користуються загальною відсутністю майнової звітності. Директори субсидованих державою підприємств купують товар у друзів за зниженою ціною й потім продають його знов-таки друзям уже за договірною ціною, перекачуючи таким чином капітал, тобто народне майно, в приватні кишені. Вони при цьому спокійно собі залишаються в стороні, а боргові зобов'язання переходять на рахунок народу. Виходить же це в них так справно тому, що ніхто з тих, кому не байдужі інтереси народу, не має влади їх зупинити.

Вовчий капіталізм процвітає також через відсутність діючого закону проти хабарів. Безкарність шахраїв, хоча, безперечно, й не буде тривати безконечно, утримує сьогодні від

ринку тих, хто за інших обставин міг би до нього залучитися. Пересічні росіяни сахаються не стільки від самого акту куплі-продажу, скільки через невпевненість у якості товару; тому вони довіряють лише тим постачальникам, яких знають особисто.

На Заході покупці виграють від ринкової конкуренції, наприклад, у ресторанах, бо, голосуючи на виборах та сплачуючи податки, вони створили й фінансують комітет санітарного нагляду, завдяки якому можуть сміливо користуватись послугами людей, їм особисто не знайомих. Таким чином, незважаючи на економічну лібералізацію, слабкість російських ринків засвідчує важливість існування політичної організації та прояву державою своєї влади для вселення в населення довіри, необхідної для існування в країні, окрім місцевих ринків, також і національного ринку. Самарська ковбасна фабрика не буде продавати свій товар у Нижньому Новгороді, якщо вона неспроможна здійснювати фінансові операції поза межами своєї області.

Звичайно, можна звернутись до бандитів, які за певний процент забезпечать у певних випадках виплату боргу й при цьому напевне вб'ють ваших кредиторів. Єдине, чого вони не зроблять, – вони не забезпечать упровадження загальних правил проти шахрайства та нечесного бізнесу. Причини очевидні. Закон проти шахрайства є загальним благом, яке базується на біблійному моральному принципі (шахрайство – це зло), від якого вигоду мають не декілька людей, а суспільство загалом. І тут знов-таки російська дійсність змушує нас проаналізувати, яким чином вільні ринки залежать, у своїй етичній основі, від ліберального стилю правління.

Дикий капіталізм міг би тим не менш бути сприйнятий народом, – незважаючи на свою безжалісність, нерівність становищ людей та схильність до шахрайства, – якби він призвів до загального процвітання. Але росіяни, які живуть не в Москві, не отримали процвітаючої економіки в компенсацію за свої теперішні проблеми з працевлаштуванням. Бо ж немічність держави тягне за собою не лише криваві жахи кримінального світу та кругову поруку, але також відсутність інвестицій в інфраструктуру та в професійне навчання, відсутність реальних прав акціонерів, відсутність нагляду за безпекою валютних операцій, слабкий захист прав виробника, юридичну невизначеність статусу родича та неадекватне регулювання в банківському секторі, яке не безсиле

забезпечити належний порядок надання кредитів – щоб вони йшли бізнесменам, а не в кишеню чийось родичам. Невпровадження антикратового закону також може привести до зниження прибутків, отримуваних від лібералізації економіки. Через це, і насамперед тому, що права власності ясно не визначені, а захист їх не є неупередженим, «приватизація» в Росії не сприяє інноваційній діяльності, не заохочує інвесторів до вкладання грошей, не підвищує якість виробництва й не стимулює ефективно використання обмежених ресурсів.

### Демократична шарада

Такі самі уроки дає нам і політична система Росії. Там проводяться вибори, там толерантно ставляться до вільної преси, але демократії там немає. Чому? Голосування в Росії не є засобом, за допомогою якого громадяни дисциплінують своїх правителів. Вибори в Росії, фактично, не утворюють влади. Щонайбільше, вони є віддзеркаленням тієї влади, яка вже існує. Посадові особи спираються на коло своїх прихильників. У будь-якому випадку, вони не отримують свою владу від голосуючої більшості, й тому народ, хоча і палко ображається на своїх правителів, але вже перестав активно протистояти уряду.

Російські вибори не продукують нічого, що хоча б трішечки нагадувало підзвітний чи відповідальний уряд – великою мірою через слабкість політичних інституцій. Загальне цинічне ставлення до «демократії» є абсолютно зрозумілим: якщо держава занадто слабка для того, щоб впроваджувати в життя свої власні закони, навіщо ж тоді боротись за участь у законодавчій владі? Бо ж російський двопалатний парламент не має ані інформації про те, що вирішують у міністерствах, ані контролю над ними, й обрані депутати не мають на уряд ніякого впливу.

Відповідь на російську виборчу шараду ми вже знаємо: демократичні процедури набувають цінності тоді, коли вони встановлюють певну залежність державних службовців від простих громадян. Доки для використання своїх прав вільним громадянам буде потрібний уряд, доти чиновники, обрані

народом на визначений час, будуть вважати за доцільне діяти відповідально, заради суспільства й так, аби приносити відчутну користь більшості виборців.

Чимало російських посадових осіб не вважають за потрібне поводити себе таким чином. Вони живуть у розкішних схованках із вкраденим майном, підтримувані Міжнародним валютним фондом та різними кримінальними організаціями (я дещо перебільшую, щоб підкреслити суть справи). Ця відсутність «залежності від народу» означає, що чиновники не відчувають великого стимулу для виробництва суспільних благ, тобто для того, що складало б цінність для пересічного виборця. Так само, як суспільство не дисциплінується «загальними та рівними правами», так само й державу не зворушують проблеми рядових виборців; так само, як громадяни не беруть участі у впровадженні в життя законів та указів, так само й уряд не очікує для себе вигоди від розповсюдження інформації та від використання розумових здібностей простих людей.

Споглядання відсутності будь-якого відчутного партнерства між чесними урядовими службовцями та чесними (з тих, що не мають державних посад) громадянами мало б підсилити в нас бажання знову переглянути визначення ліберального конституціоналізму. Цінність ліберального конституціоналізму не лише в тому, що він захищає нас від тиранії меншості або від тиранії більшості, але також і в тому, що він встановлює взаємовигідний союз між більшістю та меншістю.

Соціальний контракт в Росії сьогодні можна визначити як обмін непідзвітної влади на майно, яке не підлягає оподаткуванню. Зайве й казати, що це контракт між «елітами», слизька угода між політиками та бізнесменами (так званий симбіоз криміналів з номенклатурою), які, неначе скочивши разом у ліжку, безкарно задовольняють одне одного ганебними діями.

Нині найбільш терміновим завданням російського уряду є декриміналізація економіки та стимулювання розвитку організованих правових організацій, які склалися б, бажано, з бізнесменів, які збагачуються, не вдаючись до сили або шахрайства. Проте повністю скомпрометовані урядовці не можуть навіть розпочати такий процес реформ. Та й де б їм взяти чесних бізнесменів, які б їх підтримували?

В Росії головним є зараз питання не «Хто керує?», а скоріше: «Навіщо керувати?» Навіщо брати на себе клопіт керувати, якщо можна підхарчовуватись імперськими залишками й відпочивати на європейських курортах? Решта ж суспільства – величезна маса громадян – залишається поза цим контрактом. Залишається, щоб – на крайній випадок – повимирати в дарвінівській боротьбі за виживання.

Російське суспільство видається зламанним пісочним годинником; привілейовані в ньому не експлуатують, не пригнічують й не керують, а лише ігнорують решту населення. Все завмерло через те, що багаті, грубо кажучи, це – опортуністи-стерв'ятники, які придбали своє майно, «вихапуючи те, що погано лежить» та експортуючи сировину, і аж ніяк не завдяки праці народних мас. Окрім декількох регіонів, – особливо тих, де робітникам платять добре і вчасно, – страйки не дають результатів. Загроза страйків у державі зі збанкрутими державними підприємствами, де продукти виробництва мають ринкову вартість меншу, ніж сировина, з якої їх вироблено, не може бути серйозною. Робітники нікому не потрібні. Неможливо створити «середній клас» через надання робітникам часток у збиткових фірмах, бо ж таким чином ці фірми виявляються нездатними до розвитку й ніколи не стануть конкурентоспроможними на світових ринках.

### Перерозподіл як включення

Несподівані наслідки комунізму мали б змусити нас також звернути увагу на суперечливість наших соціальних витрат. Режими типу радянського дають змогу розглядати права, які хтось має на щось у ліберальному суспільстві як певного роду залежність. Бо ж чи не є одержувач громадської допомоги повною протилежністю людині підприємливій? Але теперішнє безладдя в Росії – де державні службовці довели антипатерналізм до межі, коли вже й дітей кидають – могло б примусити нас подивитись на соціальні витрати більше як на вибір між включенням та виключенням.

Головна причина податкової кризи в Російській державі – не вимоги пенсіонерів щодо отримання подачок, до яких вони звикли. Головною перешкодою для бюджетної відповідальності (й для відповідального правління взагалі) є «розпаскуджені еліти», які процвітають посеред правового

хаосу. Бюджетні витрати на тих, хто потребує допомоги, зменшились тому ж, чому це сталося й з усіма урядовими витратами. Російська держава неспроможна збирати та витратити гроші.

Чому пенсіонерів, ветеранів та чорнобильців розлютили чутки про те, що їхні права невдовзі будуть ще більш урізані через нестачу коштів у бюджеті? Їхня проблема не в тому (або не лише в тому), що сім десятиліть соціалізму позначились на їхньому моральному стані (moral fiber). Їм не припиняють повторювати не дуже делікатні апаратники – які нещодавно раптово стали мільйонерами, привласнивши собі майно, яке колись ніби-то належало всім, і які зараз тихцем приховують його у кіпрських банках – про необхідність затягнути пояси й, скажімо, відмовитись від своїх пенсій, на які ті розраховували упродовж усього свого життя. Корені посткомуністичного народного невдоволення слід шукати не стільки у жалюгідній звичці до залежності, скільки у чіткому відчутті зради.

Зауважте, що патологічний незв'язок між російським урядом та російським народом водночас є тривожним відокремленням багатих від бідних. Сепаратизм привілейованих, які відчувають полегкість від не-перебування в одному човні зі своїми невдахами-співгромадянами, ставить нас перед необхідністю чіткіше визначити шляхом протиставлення типи відносин між багатими і бідними, які є бажаними для ліберального режиму. Під час холодної війни хвилювання з приводу власності асоціювалися іноді, хоча й даремно, зі шляхом до рабства. Сьогодні орієнтація змінилася. Чи не повинна очевидна несправедливість номенклатурної приватизації примусити нас запитати, чого має бути вартий і якого типу мусить бути розподіл, щоб він не вступав у протиріччя з ліберальними принципами? Наскільки несправедливим може бути гарне суспільство? Як ліберальний соціальний контракт – коли громадяни сплачують податки, а чиновники виконують державні обов'язки – відрізняється від номенклатурно-кримінального обміну, коли обрані просто витирають ноги об інших?

У витоках лібералізму лежить відчуття, що приватна власність не може бути надійно захищена однією поліцією. І що лише система народної підтримки може втихомирити ту нестямю, яка штовхає бідних до вогню та сокири. Лібералізм завжди мав на меті не знищення класів, а класовий компроміс. У тій формі, якої він набув у ХХ столітті, ліберальний

«змішаний режим» доти віддає належне правам власності заможних, доки гарантованими є судова справедливість, виборчі права, право на страйк, на освіту та інші права, які гарантують пристойне існування тим, хто не досяг особливого успіху в житті.

Відчуття великої несправедливості руйнує групову мораль. Для того, щоб вести війни, встановлювати закон та порядок і забезпечувати економічне зростання, ліберальні держави вважають за корисне позбутися різкої економічної нерівності, встановивши рівень бідності, нижче якого людина не повинна перебувати. Вільна економіка, за якої величезні накопичення приватного майна повинні бути захищеними від апетитів закордонних та місцевих хижаків, передбачає, що менш привілейовані відчувають певну прив'язаність до системи. Ліберальна держава не може з впевненістю оголосити себе безстороннім агентом суспільства в цілому, якщо вона спеціально не визначає відособлення як етичну проблему й не вбачає в ній політичного виклику собі.

Виключення – це й наш політичний виклик, не лише Росії. Під час холодної війни закрите суспільство Радянського Союзу вчило нас цінувати відкритість нашого власного суспільства. Наслідками комунізму російське політично дезорганізоване суспільство нагадує нам про глибоку залежність лібералізму від дієздатності уряду. Думка про те, що незалежні індивіди зможуть користуватись особистими свободами, якщо державна влада перестане їм докучати, зникає перед лицем бентежних реалій нової Росії. Щоб захистити нашу свободу, ми маємо краще захищати легітимну політичну владу, яка підтримує та зміцнює цю свободу. І поки ми не відреагуємо більш ефективно на наші дедалі бентежніші форми соціального відособлення, нам краще утримувати себе від будь-якого негідного самосхвалення.

*З англійської переклав Ростислав Димерець*

Ростислав ДИМЕРЕЦЬ

ПРОБЛЕМА СПАДКОЄМНОСТІ ВЛАДИ В ТРАКТАТІ  
Ф. ПРОКОПОВИЧА «ПРАВДА ВОЛИ МОНАРШЕЙ»

Проблема спадкоємності влади є однією з тих проблем, що постійно нагадують про себе у кризові періоди. Без вирішення питання про «легітимність» влади, тобто про ідентичність влади щодо тих критеріїв ідентичності, якими керуються суспільство або держава, що перебуває у кризовому стані, – існування їхнє неможливе. Можна навіть сказати, що кожна державна або суспільна криза є в тому чи іншому розумінні кризою формуючої певне суспільство або державу влади. Тому особливо важливим для аналізу кризових становищ у суспільстві або державі виявляється уміння вирізнити ті критерії ідентичності влади, на яких базується їхнє існування. Таке дослідження необхідно має передбачати аналіз історичного контексту, в якому певні критерії ідентичності влади набувають чинності, не ігноруючи при цьому тієї обставини, що водночас сама ця влада, явлена критеріями свого існування, задає в певному розумінні контекст розвитку історичних подій. З цієї точки зору, кожне історичне явище є феноменом влади, що не суперечить тому, що влади являються феноменами історичного буття. Криза настає саме тоді, коли між владою буття і владами, що є феноменами цього буття, втрачається зв'язок, тобто коли та чи інша «влада» перестає бути Владою. Тоді й говорять про втрату «владю» легітимності. Ось чому кожна «влада» так піклується про утримання легітимності, тобто про своє існування як феномена Влади. Оскільки феномен є розкриттям буття в історичному контексті, то «влада», як феномен Влади, є історичним явищем, тобто контекстом, в якому історія стає історичною подією. В момент розкриття в події історія перестає бути: це є момент смерті історії, і це є момент «влади», в контексті якої розкривається Влада. В момент події історія розкривається повністю і до кінця. В цей момент історія постає як історична

<sup>1</sup> У статті використано матеріал доповіді, зробленої автором на конференції «Transformation of East-Central Europe: projects, problems and achievement» в Центрально-європейському університеті в Будапешті 19 жовтня 1997 р.

подія, водночас втрачаючи історичне буття. Таким чином, коли історичне буття постає у формі історичних явищ, утворюються розриви історичного буття, які й призводять до плюральності історичних феноменів, в тому числі й таких феноменів, як «влади». Оскільки в кожному історичному явищі історія розкривається повністю (в історичному явищі історичне буття не перебуває, але набуває себе, бо історичне явище є суттю історичного буття), то є оправданим розглядати певне історичне явище або певну історичну подію окремо, тобто як контекст, в якому повністю розкривається історичне буття, пам'ятаючи при цьому, що, розкриваючись в історичному явищі (припускаємо, що кожне явище є історичним), буття втрачає свою живу історичність і постає як історичний феномен.

Як приклад такого історичного феномена в даній статті зроблено спробу розглянути релігійну реформу Петра I, здійснену ним у тісному співробітництві з Феофаном Прокоповичем. Можна стверджувати, що ця реформа була саме реформою певної концепції легітимності влади. Вона не зводилась просто до впровадження нової церковної структури (синоду) замість Патріархату, вона змінила саму концепцію влади Російської держави, запровадивши модель, яка, як історичне буття, існує власне і досі, хоча й розкривається кожного разу у різних феноменах влади. У цьому сенсі явище петровських реформ, і, зокрема, релігійної реформи, можна розглядати як той контекст, що в ньому на той момент повністю розкрилось буття Російської держави, і який, у певному розумінні, виявився смертю цього буття – саме тому вже, що це було явище.

Феномен державної системи Петра I явився настільки не схожим на всі попередні феномени Російської держави, що одним з найактуальніших стало питання про відношення цього явища до російського державного буття, тобто питання щодо ідентичності, або, якщо вживати юридичні терміни, легітимності монаршої влади. Чи була Російська імперія – як буття, не як феномен – ідентичною Московській державі? Цим питанням задавались не лише слов'янофіли XIX століття, але й сам Петро I. Теоретичну відповідь на це питання й мав дати Феофан Прокопович.

Але перш ніж розглядати внесок Прокоповича до російської концепції влади, варто коротко переглянути хід подій, що передували залученню його Петром I до виконання своїх реформаторських починань.

Петро I розпочав свою релігійну реформу після смерті патріарха Адріана 16 жовтня 1700 р. За прикладом свого батька, царя Олексія Михайловича (1629 – 1676), Петро звернувся за підтримкою не до московських церковних ієрархів, а до Києва. Для безпосереднього виконання своїх планів він залучив ігумена Нікольського монастиря Стефана Яворського (1658 – 1722), який студіював богослов'я та інші науки в Київській академії та в Італії, тобто отримав стандартну на той час освіту за єзуїтською моделлю.

Приїхавши 1700 р. до Москви, Яворський був призначений за царським наказом митрополитом Рязанським і Муромським й отримав титул Екзарха Святішого Патріаршого Престолу, Наглядача та Управителя Церкви всієї Русі.

Невдовзі з'явився указ царя від 16 грудня 1700 р., за яким були скасовані церковні суди і розряди, та мали місце події 1700 – 1702 рр., коли знов набуло чинності Монастирське бюро, якому були надані усі адміністративні повноваження щодо церковної власності, судів та податків<sup>1</sup>. Ця установа вперше була запроваджена ще 1611 р. загонами сільського та міського люду, керованого російською провінційною шляхтою, повторно конституїрована *Уложением* 1649 р., але врешті скасована 1677 р. Петро I, таким чином, повернувся у певному відношенні до реформ столітньої давності, які були зупинені завдяки діяльності патріархів Філарета (б. 1560 – 1633) та Никона (1605 – 1681; патріарх з 1652 до 1666), які у певному розумінні були прибічниками екуменічної Візантійської релігійної традиції (патріарх Никон, наприклад, називав царя Олексія Михайловича «вселенським Царем та Самодержцем Християн»<sup>2</sup>). Однак, як вказує Йоан Мейєндорф у своїй статті «Церква та Держава»<sup>3</sup>, від часів Івана Грозного російські царі приймали титул «Царя всея Русі», а не титул Римського імператора, як це робили імператори Священної Римської імперії та сербські й болгарські царі. Концепція Русі як «Третього Риму» не була екуменічною за своєю суттю, а, навпроти, була концепцією у певному відношенні помісною<sup>4</sup>. Ось чому вона неминуче мала зіткнутись із екуменічною концепцією великих російських патріархів.

У пору своєї рішучої сутички з патріархом Никоном цар Олексій Михайлович знайшов підтримку серед українських та білоруських церковних діячів, багато з яких отримали освіту не лише в утворених за західним зразком академіях, приміром якої може бути академія, заснована у Києві Петром Могилою, але й за кордоном, передусім в Італії<sup>5</sup>. Внаслідок цього Російська держава зіткнулась з новою, латинізованою, концепцією Російської церкви, яка неминуче була й новою концепцією Російської держави. Ця нова ідеологічна боротьба набула особливої гостроти під час царювання Петра I (1682 – 1725). Перед Петром постало завдання знайти ідеологію, за допомогою якої він міг би зміцнити ослаблу Російську державу. Ця ідеологія мала бути вільною як від крайнощів екуменізму, через які цар міг втратити підтримку свого народу у час, коли тон у європейській політиці задавали все міцніючі нації-держави, так і від римського католицизму, в якому держава та церква розглядалися як незалежні одна від одної влади.

Шукаючи таку ідеологію, Петро спершу звернувся до Стефана Яворського. Але Яворський не збагнув справжню природу царевої турботи. Для Петра Великого недостатньо було бути проголошеним «виконавцем Божественної волі»<sup>6</sup>, йому треба було знайти механізм, завдяки якому «Божественна воля» перебувала б у Російській державі завжди.

Саме концепція такого механізму й була розроблена Петром Великим у співробітництві з Феофаном Прокоповичем.

Ф. Прокопович (1681 – 1736), у минулому ректор Київської академії, став радником та політичним аполөгетом Петра I. Після навчання у Київській академії він навчався в Римі в грецькому Коледжі св. Афанасія впродовж чотирьох років. Він був добре знайомий з новими політичними концепціями, що постали на Заході, і, зокрема, з теоріями Гуго Гроція (1583 – 1645), Томаса Гоббса (1588 – 1679) та Самуеля Пуфендорфа (1632 – 1694)<sup>7</sup>.

1 червня 1718 року цар викликав Прокоповича з Києва й призначив його єпископом Псковським та Нарвським. У 1719 р. Феофан приготував «Регламент, або Статут Духовного колегіуму»<sup>8</sup>. Декларований указом імператора від 25 січня 1721 р., «Регламент» відкривався маніфестом царя, в якому Петро I заявляв, що він, як верховний повелитель, має Божественну владу для встановлення та корегування віри і що

внаслідок цього він вирішив навести порядок в Російській церкві, застосовуючи даний статут<sup>9</sup>. Критикуючи стару Патріархальну систему, цар проголошує, що колишня церковна адміністрація призвела до занепокоєнь у царстві «через існування єдиного, особливого церковного правителя (патріарха). Бо простий люд не розуміє, яким чином церковна влада відрізняється від самодержавної, і, скоріше, ніяковіючи з огляду на велич та почесні, пов'язані з особою Верховного Пастиря, вони вважають, що такий правитель є таким чином і другим Повелителем, чия влада є рівною владі самодержця, або й навіть більшою за неї, і що Церква є іншою й кращою державою (чи царством), і що так люди самі звикають міркувати на кшталт цього».<sup>10</sup> У такій ситуації, жаліється цар, люди не знають, ані кому підкорялись, ані кому жалілись. На думку Петра, головною трагедією держави є розкол влади. Він вважає, що влада – це єдине ціле й тому не може бути розділеною. Петро I вдався до релігійної реформи, щоб подолати невизначеність ідеологічного становища в тогочасній Росії.

Реформа була теоретично обґрунтована завдяки розробленій Петром Великим та Феофаном Прокоповичем концепції нероздільної єдності між Богом, державою та народом. Роль Церкви внаслідок цього була зведена до ролі державного міністерства, бо саме держава (самодержавство) й була в цій реформі концептована як Церква<sup>11</sup>.

В основі цієї концепції лежало загальне уявлення про волю, пов'язану із правдою. Може здатися, що необхідність в такого роду концепції для державотворення була засвоєна Прокоповичем під впливом нових політичних теорій, які він вивчав за кордоном. Однак варто звернути увагу на те, що, на відміну від таких мислителів, як Гроцій, Гоббс та Пуфендорф, яких цікавило встановлення зв'язку між волею та правом, і тих, хто, подібно до Джона Локка та Монтеск'є, намагався встановити відношення між волею та законом, Прокопович бажав поєднати волю та правду. Прокоповичеве використання поняття «правда», в якому поєднуються значення слів «істина», «право», «закон» та «влада» – в пропорції, залежній від обставин, – є вельми характерним для російської політичної думки<sup>12</sup>.

Згідно з Прокоповичем, правда розкривається водночас у волі Бога, волі царя й волі народу, при цьому вважається, що три ці волі суть одне й те саме. Важливо зазначити, що до

ототожнення волі Бога із волею царя, яке було загально-прийнятим у російській політичній думці від часів Івана III, Феофан додає концепцію третьої волі (волі народу). Свою теорію він розвиває в трактаті «Правда волі монаршої» (1722), який був написаний з безпосередньою метою надати теоретичного обґрунтування закону Петра I про спадкоємництво.

Петро I був стурбований питанням створення такого механізму передачі монархічної влади, при якому вона б не втрачала своєї ідентичності. Оскільки він не зміг обернути свого сина Олексія до своєї самодержавницької ідеології (внаслідок чого Олексія було страчено у 1718 р.), Петро видає у 1722 р. «Правила наслідування», згідно з якими цар мав право за своєю волею встановлювати собі наступника. Проблема, однак, не могла вважатись вирішеною доти, доки природу монархічної влади не було теоретично визначено.

Оскільки воля монарха є тим механізмом, за допомогою якого проявляється монархічна влада, і, як сказано в «Регламенті»: «Владою монарха є Самодержавство, якому сам Бог повелів коритись як совісті»<sup>13</sup>, воля монарха походить від його влади і, таким чином, від Бога.

Однак треба було відповісти ще на два важливих запитання:

- 1) Яким чином Божественна влада надходить до царя?
- 2) Що слід робити народу у випадку, коли цар помирає, не проголосивши своєї волі щодо престолонаслідування?

Щоб відповісти на ці питання, Прокопович пише трактат «Правда волі монаршої», в якому він встановлює, що в обох випадках Божа воля є опосередкованою у волі народу<sup>14</sup>. У першому випадку народ, який розглядається не як якийсь об'єднання індивідів, а як нероздільна сутність, повністю віддає або передає свою волю, яка є те саме, що й Божа воля, монарху<sup>15</sup>. У тому ж разі, коли монарх помирає, не проголосивши свою волю щодо наслідування, тоді, каже Прокопович, народ має сам здогадатися, якою та воля могла би бути<sup>16</sup>.

Прокопович, звичайно, не розвиває усього того змісту, що криється в його теорії стосовно волі народу та його ролі у встановленні самодержавства. Однак ми можемо вивести з його трактату, що після того як Церква втратила ту роль, яку вона відігравала в Російській державі, її функції були перейняті (концептуально принаймні) російським народом. Це не дало, звичайно, російському народові ніяких прав, у західному

значенні цього слова, але надало йому фактично духовне право вимагати «правди», яка в цьому контексті означала передусім «владу». Стосовно саме такого розуміння поняття «правда» ми маємо характерний вираз у трактаті Прокоповича. Він каже: «сильні пишуть правду»<sup>17</sup>. Це – не цинізм. Суть полягає в тому, що правда, з точки зору Прокоповича, твориться сильнішими. Правда, що розглядається як влада, може походити лише від якоїсь іншої влади. Згідно з Прокоповичем, правда та воля об'єднуються у владі. Однак тут ще є дещо, на що я зараз маю лише тільки вказати: з теорії Прокоповича можна вивести, що там, де немає влади, немає і правди. Це означає, що, на його думку, не лише влада мусить бути оправданою, але що правда також, у свою чергу, не може існувати без влади. Ця концепція різко відрізняє теорію Феофана Прокоповича (і, звичайно, Петра Великого) від західних концептів політичної влади. Якщо для Гоббса влада – це насамперед *воля* індивіда бути, мати та діяти; якщо для Локка влада – це понад усе *змога* індивіда бути, мати та діяти; якщо для Пуфендорфа влада – це насамперед *свобода* індивіда бути, мати та діяти, то для Прокоповича влада бути, мати та діяти, яка є правда, – це злиття в єдине Божої свободи, самодержавної могутності та народної волі. На відміну від Гоббса, Локка та Пуфендорфа, Прокопович цікавиться не індивідами (він їх, здається, просто не помічає), але народом як єдиним цілим, тобто чимось, що не лише важко визначити, але й важко уявити.

Можна зробити, таким чином, висновок, що Феофан Прокопович, натхненний реформами Петра Великого, розвинув у своєму трактаті «Правда волі монаршої» теоретичну модель зв'язку між поняттями «воля», «правда» та «влада», зв'язку, який можна вважати характерною рисою російської інтелектуальної та політичної історії.

## ПРИМІТКИ

<sup>1</sup> И. Самарин, «Стефан Яворский и Феофан Прокопович», в *Сочинения*, т. 5 (Москва, 1880); Ф. Терновский, «Метрополит Стефан Яворский. Биографический очерк», в *Труды Киевской Духовной Академии* (Київ, 1864).

<sup>2</sup> Н. Гиббенне, *Историческое исследование дела Патриарха Никона*, т. 1 (С-Петербург, 1882), с. 15.

<sup>3</sup> И. Мейендорф, «Церковь и Государство», в *Русское зарубежье в год тысячелетия Руси* (Москва, 1991), с. 281-6.

<sup>4</sup> Мається на увазі, що ця концепція вбачала Русь не розміщуваною у просторі *oikoumene*, а, навпаки, такою, що зміщує *oikoumene* в собі.

<sup>5</sup> Г. Флоровский, *Пути русского богословия* (УМСА-PRESS, Париж, 1983), с. 30-81.

<sup>6</sup> И. Самарин, *там само*, с. 383-386.

<sup>7</sup> Г. Гурвич, *«Правда воли монаршей» Феофана Прокоповича и её западноевропейские источники* (Юрьев, 1915).

<sup>8</sup> *Полное собрание законов Российской Империи*, т. 6, с. 314. Хоча офіційно нова інституція називалась «*Духовный Коллегиум*», за нею закріпилась назва «*Святейший Правящий Синод*».

<sup>9</sup> Там само.

<sup>10</sup> Там само, с. 317.

<sup>11</sup> У цьому полягас іпостасійна схожість концепції влади Петра I з концепцією влади Івана IV. Але на відміну від Івана Грозного, який переконував себе, що влада Бога безпосередньо і повністю втілюється лише в «*Царе всея Руси*», Петро Великий вважав, що влада є втіленою у трійці: «Бог – Цар – народ», в якій кожна із складових є рівним і в той же час всеосяжним явищем. Можливо, у цьому стремлінні Петра I до певним чином понятій рівності (але не рівноправності) та всеосяжності проглядає певна його прихильність до поглядів Лейбніца, з яким він особисто спілкувався. Але у Лейбніца поняття «народ» ніколи не набуває такого значення, як то є у Петра чи Феофана, і «втілення» у Лейбніца осмислюється як «пере-втілення», «*transsubstantiatio*», що відображає його постійне бажання досягти компромісу між католицизмом та протестантизмом.

<sup>12</sup> Можна сказати навіть більше – для слов'янської політичної думки. Усе залежить від пропорції: якщо загалом акцент робиться на «істині», що розуміється як розкриття Божественної влади у певному народі, то ми маємо bosнійське «богумильство» або болгарське «павлікіанство» з їх феноменологічним розкриттям в історії південних слов'ян; у разі ж, коли на перше місце висувають «право» як владу вільної людини на нестримане існування, прикладом може слугувати Польща з її правами шляхти та *liberum veto*; прикладом країни, де наголос робиться на «законі», є, мабуть, Чехія, в якій лише певним чином виражена легітимна влада визначає право людини або цілого народу (наприклад, німців або словаків) на існування в межах держави; концепцію ж безумовної, необмеженої влади демонструє в тому чи іншому вигляді (навіть якщо це необмежене безвладдя – *беспредел*) Росія. Однак треба ще раз наголосити, що йдеться лише про акценти, хоча й досить характерні.

<sup>13</sup> *Полное собрание законов...*, т. VI, с. 316.

<sup>14</sup> Там само, т. VII, с. 604.

<sup>15</sup> Там само, с. 624.

<sup>16</sup> Там само, с. 627.

<sup>17</sup> Там само, с. 616.

Жан ДАНИЕЛУ

ЕЛЛІНІЗМ, ЮДАЇЗМ, ХРИСТИЯНСТВО  
(Із книги «Відповіді Сімони Вейль»)

Порівняльна оцінка різних релігій є значним аспектом думки Сімони Вейль. Вона мала загострену релігійну чутливість, що робило її особливо сприйнятливою до всіх цінностей такого роду. Відомий її інтерес до філософій Індії, її симпатія до маніхейства. Зовсім незвичним чином вона підносила до справжнього культу грецьку релігію, таку, якою вона висловлена, зокрема, у традиції піфагорійській та орфічній. Саме через це вона опинилася віч-на-віч із проблемою центральною – проблемою протистояння цінностей небіблійних релігій юдаїзму та християнству. Її позиція у цій сфері – суміш надзвичайних інтуїцій та вражаючих хиб. Ключа ж до розв'язання цієї проблеми вона не знайшла. І, можливо, це трагічно, бо не-вирішення даного питання багато в чому визначило неможливість для неї повністю сприйняти християнство. Саме такі складності висловлені, зокрема, у «Листі до клірика».

Тут слід виходити з досвіду самої Сімони Вейль, цікавого та багатого. Трактатування його заднім числом, з історичного та богословського погляду, є сумнівними. Досвід – це сприйняття спорідненості деяких з найчудовіших текстів еллінізму та Євангелія, до яких Сімона Вейль відчувала однаково глибоку прихильність, проте, річ дивна для єврейки, вона відчувала себе чужою та ворожою Старому Заповіту. Тут варто дещо уточнити, оскільки йдеться не лише про подібність, а й про деяку кількість конкретних текстів, що репрезентують певний напрям. А втім, що стосується цих тем, то досвід Сімони Вейль не був першим. Таким чином, проблема, котрої вона торкається, має загальне значення та вимагає відповіді.

Християнські відгомони Сімона Вейль знаходить передусім у певної кількості персонажів грецької легенди, зокрема через трактування їх трагіками: «Софокл, – пише вона, – грецький поет, християнська якість натхнення котрого є найбільш очевидною та, ймовірно, найбільш рідкісною»<sup>1</sup>. Як приклад вона наводить зустріч Ореста та Електри, що нагадує їй про

Марію-Магдалину та воскреслого Христа або ж Антігону. Проте таке саме християнське натхнення вона впізнає в «Евменідах» або «Прометеї прикутому» Есхіла, в «Іпполіті» Евріпіда. Мені дивно, що поруч вона не називає й «Геракліди» Евріпіда, які в мене викликають те саме почуття. Тут ідеться не стільки про те, що подібні підходи не мають підґрунтя, скільки про те, що ми відчуваємо таку спорідненість. І саме цей факт треба було б пояснити.

Подібні християнські відгомони у деяких фігурах грецької легенди були помічені вже з перших звернень греків до Євангелія. Ще Юстин порівнював «Гераклід» та їхню працю заради визволення людства від потвор, що його гноблять, із Христом, який здійснює працю свого земного життя заради спасіння людей. Особливо чутливим для таких співзвуч був Климент Олександрійський, що його Сімона Вейль звинувачує в нападках на містерії. Він так само порівнює Христа з Гераклідами. У «Протрєптиці» він описує його як істинного Орфея, що приваблює душі своїм співом. Діомед, що отримує допомогу від Афіни, Одиссей, прив'язаний до щогли корабля, є дохристиянськими інтуїціями. Можливо, Климент Олександрійський не приділяє цим зіставленням такої пильної уваги, як Сімона Вейль. Проте напрям думки той самий.

Ще більше це помітно при переході до платонівських текстів. Зазначимо, що тексти, у яких Сімона Вейль вбачає передбачення християнства, – головним чином ті, де Платона показано наступником релігійних традицій, а не філософом-діалектиком. У «Дохристиянських інтуїціях» це міф про Федру та міф про печеру, Ерос із «Бенкету» та підвішений на стовпі праведник із «Держави», людина, котру розглядають як небесну рослину й душу світу. Це такі тексти, як «Тімей», 29a: «Творець та батько Всесвіту, знайти його – труд, той же, хто знайшов його, не спроможний показати його всім», або «Федр», 246e: «Великий пан, Бог, що керує своєю крилатою колісницею, наближається першим, підкоряючись порядку в усьому», або «Тітет», 176d: «Треба примусити себе якомога швидше втікати з цього світу. Але ж втеча є уподібненням Богові, наскільки це можливо».

Отже, в усіх цих текстах, уривках, без винятку, починаючи від Юстина та Климента, християни впізнали б знайомий відгомін. Можливо, Сімона Вейль, яка знала Юстина та Климента, у своєму виборі зазнала їхнього впливу. Але я в це не вірю. Гадаю, в тому, що до цих текстів неодмінно

звертаються, завжди є певна подібність натхнення, бо вони насправді містять щось таке, в чому християнин не може не почути знайомих нот. І це продовжує діяти, навіть якщо очевидно, що ці тексти передбачають філософію, суттєво протилежну тій, яку передбачає християнська віра. У вихідній інтуїції Сімони Вейль передусім слід віддати належне істині. До речі, вона менше пов'язана з метафізикою, аніж з певним духовним устремлінням. Насправді, тут предметом обговорення є не Платон-філософ, а Платон-віруючий.

За такого підходу виникає безліч питань, серед яких Сімона Вейль не визначила, що є сприйнятливим, що ж – ні. Спочатку скажемо, у чому її інтуїції є геніальними. Передусім – у її позитивній оцінці поганства взагалі й грецького зокрема. Тут я в усьому приєднуюся до її суджень: «Те, що ми звемо ідолопоклонством, значною мірою є вигадкою єврейського фанатизму. Усі народи в усі часи завжди були монотеїстами» («Лист до клірика», далі – «ЛК»). Історія релігій та Мірча Еліаде визнають правоту Сімони Вейль. Те, що видається нам поклонінням явищам природи, – як правило, сприйняття ієрофаній, що ними є ці явища, і таїнство Бога досягається поза ними. У поганстві існує така чеснота, як сприйняття символічного та сакрального виміру космосу, до якого Сімона Вейль ставилася з глибокою та обґрунтованою увагою й побоювалася побачити його непоправно зруйнованим сучасною цивілізацією та її технікою.

У другому пункті, особливо складному, Сімона Вейль також сповіщає нам дещо важливе, йдеться про її прихильність до грецької релігії та ворожість до релігії юдейської. Тут треба бути особливо точним. Є один аспект, який робить Старий Заповіт беззаперечно вищим за релігії Греції, як і всі поганські релігії: він є одкровенням Бога в історії, заповіт та присутність. Чому – незабаром скажемо. Але, поза тим, у Старому Заповіті виявляється також семітський релігійний геній. Це вже стосується не Слова Божого, що є божественною істиною, а структур, притаманних юдаїзмові. У такому сенсі Слово Боже втілилося спочатку в юдейській душі, але вона з ним не пов'язана. Адже Сімона Вейль відчувала себе набагато ближчою до грецького релігійного генія, ніж до юдейського релігійного генія. Її бентежило у Старому Заповіті не те, що є в ньому божественного, а те, що в ньому є юдейського. В її

уявленні греки мали значно вишуканіші людські та релігійні якості. Взагалі, їй було прикро, що Логос не був утіленим у Греції.

У цьому пункті позиція Сімони Вейль є вдалою реакцією на тенденцію, що прагне надати Ізраїлю привілейованого характеру, іншого, аніж той, який був упродовж двох тисячоліть предметом божественного обрання. Таке обрання жодною мірою не означає, що семітський релігійний геній є вищим, або того, що одкровення одне, і форми релігійного почуття пов'язані, головним чином, з різноманітністю народів. Євангеліє визначатиме не тільки нове та більш досконале одкровення, але також й емансипацію Слова Божого щодо Ізраїля. Починаючи з цієї миті, воно буде звернене до усіх народів, котрі сприймуть його притаманним їм чином. І цілком законно надавати перевагу сприймати Слово Боже еллінським способом, а не семітським. Зрозуміло, тут перед Сімоною Вейль виникли складності, оскільки вона не змогла розрізнити у Старому Заповіті одкровення як такого та племінного способу його висловлення.

Такий самий хід думки, позитивне ставлення до поганських цінностей приводять Сімону Вейль до суджень про апостольську місію ... дивні розуміння об'єднують широкі інтуїції. Вона пише, що Есхіл знав Трійцю: «Зевса тримаються його справа та слово». «Відтепер немає сенсу відправляти місії, щоб закликати мешканців Азії, Африки або Океанії прийти до Церкви. Коли Христос сказав: «зробіть учнями всі народи» (Мат. 28:19) та «проповідуйте Євангеліє всякому творінню» (Мар. 16:15), Він звелів нести вість, а не теологію. Він волів, щоб кожний апостол доповнив релігію країни, де він опиниться, благою вістю про життя та смерть Христа. Але через невикорінюваний націоналізм юдеї зрозуміли наказ неправильно. Їм потрібно було всюди нав'язувати своє Писання («ЛК»).

У цьому тексті Сімона Вейль відчула дещо суттєве: те, що християнство є провіщенням факту спасіння. Ця блага вість має значення для всіх людей і має бути сповіщеною всім. Ось у чому мета місії. З іншого боку, ця вість адресована народам, кожний з яких має свій релігійний геній. Кожен отримує благу вість – єдину – своїм, відмінним від інших, способом. Саме це Сімона Вейль висловлює, зазначаючи, що блага вість «доповнює» релігію кожної країни. Слід також сказати, що вона відсікає все, що у цій релігії було нечистого. Але зберігає

в ній обґрунтовані сподівання, даючи на них відповідь. Саме це пояснював Пій XII в енцикліці *Evangelii graecopes*, кажучи, що Євангеліє не руйнує, але приймає, очищує й сповнює релігійні цінності народів.

Тепер зрозуміло, що місія, коли вона несе не просто благу вість, введена до теології, тобто таку, якою вона прийнята й висловлена в окремій культурі, руйнує дещо цінне. Тоді вона породжує релігійну культуру, що є чужою для культури народу, котрий євангелізують, і руйнує свою власну релігійну культуру. Це дуже важливо. Бо наслідком є те, що Євангеліє як таке не руйнує первісних релігійних цінностей народів. Воно не зруйнувало релігійних цінностей еллінізму, завдяки Клименту Александрійському чи Августину, котрі десемітизували його заради того, щоб його ж таки і еллінізувати або романізувати. Те ж саме й сьогодні, воно не повинно руйнувати релігійні цінності Індії або Африки, але для цього треба, щоб воно деоксиденталізувалося (більше не було західним) заради того, аби бути індизованим або африканізованим.

Помилка Сімони Вейль у наведеному нами тексті полягає в тому, що вона безпідставно звузила поле релігій. Так, неправильно казати, що Есхіл знав Трійцю. Трійця не складає частину релігій, а розкривається у благій вісті. Бог релігій – це той, хто є явленим своїм одкровенням через космос та свідомість. Але ми повернемося до цього пункту, коли розглядатимемо серйозні прогалини у міркуванні нашого автора. Я ж усього-на-всього хотів відзначити той глибинний зміст, якого набуває в світлі щойно сказаного одна фраза Сімони Вейль: «Я вважаю, що для людини зміна релігії так само небезпечна, як для письменника – зміна мови» («ЛК»). Цілком слушно. Релігія, як і мова, є аспектом культури, перехід з однієї релігії в іншу – одночасно небезпечний й абсурдний, оскільки всі релігії – це паралельні способи висловлення релігійних почуттів. Немає ніякого сенсу переходити з індуїзму до даосизму.

Навернення ж у християнство не є зміною релігії. Це перехід від релігії до одкровення, тобто, від запитання до відповіді. Християнство – не є релігією однієї культури, це одкровення для людей усіх релігій та всіх культур. Тому навернутись у християнство означає не зрадити свою окрему релігію, а сповнити її, за умови отримання благої вісті, й висловити її згідно зі структурами своєї власної релігійної традиції. Те, чого бракувало Сімоні Вейль, – і що ми передбачаємо кожного разу

з дедалі більшою впевненістю, – це краще бачення того, що християнство не варто розміщувати в тій самій площині, що й космічні релігії. Її судження затемнені хибними аналогіями, які примушують її вірити, що зміст Благої Вісті, Втілення, Воскресіння, Трійці були відомі вже язичникам. Вона стверджує Благу Вість, проте зовсім не надає їй змісту.

Як би там не було, перед тим, як перейти до критики, наведемо ще деякі позитивні елементи. Якщо Сімона Вейль заходила занадто далеко у своїй асиміляції християнства та поганських релігій, то все ж таки вона мала рацію, помічаючи певне приготування Євангелія у мудреців Греції, паралельно з таким приготуванням у пророків Ізраїлю. Вона надає набагато більшого значення саме Піфагору та Платону як попередникам Ісуса, Ісайї та Даниїлу. Проте зачіпає правильний момент, коли пише, що Мудрість Господа слід розглядати як єдине джерело будь-якого світла у цьому світі. Грецька міфологія рясніє пророцтвами. Зазвичай коментують деякі речення Христа, співвідносячи їх з юдейськими пророцтвами. Проте інші слова також можуть бути коментованими стосовно до неюдейських пророцтв («ЛК»).

Паралелізм, що його встановлює Сімона Вейль між еллінськими пророцтвами та пророцтвами юдейськими, – неприпустимий. Вона зайвий раз заперечує те, що Старий Заповіт – не лише висловлення єврейської релігії, але що він уже є Слово Боже. Отже, зрозуміло, що не можна говорити про еллінські пророцтва у буквальному значенні. Навіть Юстин, котрий проводить паралелі між грецькими міфами та єврейськими пророцтвами настільки далеко, наскільки це лише можливо, вважає, що перші – лише перетворення других, що їх хибно зрозуміли. Справжнім же залишається тільки те, що «єдина Мудрість є джерелом будь-якого світла». Таким чином, уже від самого Слова Божого виходило те, що було істинного у релігіях Греції й що готувало у такий спосіб серця людей для сприйняття усієї повноти Його проявлення.

Таким є новий елемент у позитивній оцінці релігійного еллінізму і, як наслідок, усіх поганських релігій взагалі. Вони виявляють себе як відповідні вихідному одкровенню Господа, такому, яке Він дає про Себе через космос. Звичайно, до трактування цього одкровення в будь-якому поганстві завжди домішується значна частина помилок. Сімона Вейль, не маючи жалю, викриваючи все, що ображає її почуття у Бога Ізраїля, виявляє дивну поблажливість до богів Гомера. У поганстві

вона звертається лише до найвищих елементів. Отже, в будь-якому поганстві є більш чи менш серйозна мінливість релігійного знання. Але поруч із деградованими елементами як і раніше існують первісні цінності, «наріжний камінь» християнства, прояв цього пошуку Бога, що проходить усією людською історією, назустріч якій іде Слово, аби принести відповідь.

Усе те, що чутливість Сімони Вейль примусила її сприйняти, є справедливим. Саме в такому зв'язку вона зачіпає основну точку, яка надає її повідомленню великої актуальності. Справді, найбільше сучасну цивілізацію вражає поганська сутність, якій відповідає християнство, але яку воно передусім передбачає, тобто деяка здатність відчувати сакральне. Проте справжній цивілізації притаманна профанація, «секуляризація», «схильність перетворювати на світські» як космос, так і суспільство. Не думаю, що це є необхідним наслідком наукового та технічного прогресу. Сімона Вейль глибоко вірила у релігійний сенс математики. В цьому вона була доброю піфагорійкою та сестрою Гіпатії. Але значна частина гуманізму була викривленим наслідком самої себе.

Саме цю болючу проблему Сімона Вейль, яка мала досвід фабричного життя, й хотіла розв'язати.

Нині надзвичайна гострота цієї проблеми – проблеми поганських цінностей – пояснюється необхідністю усунути розрив, який існує двадцять століть і постійно поглиблюється: розрив у християнських країнах між світською цивілізацією та духовністю («ЛК»).

І Сімона Вейль продовжує, показуючи, що наша цивілізація «нічим не зобов'язана Ізраїлю, мало чим – християнству і майже всім – дохристиянській античності». По суті, розрив між цивілізацією та духовністю може бути усуненим лише за умови повернення до сакральних цінностей, притаманних нашій цивілізації, які християнство скомпрометувало, не через власну сутність, а через зв'язок із семітськими сакральними цінностями.

Гадаю, що Сімона Вейль перебільшує, вважаючи, що «існує непереборний кордон, який відмежовує цю античність (дохристиянську) та християнство». Насправді, я вважаю, християнство сприйняло цінності західного поганства. Це те, що зветься християнським світом. Але саме сьогодні багато християн прагнуть усунути з християнства ці поганські наслідки, в яких вони вбачають лише забобони. Водночас вони

нападають і на ідею «християнського світу», тобто, складається враження, що їхній ідеал – християнське життя у секуляризованому й повністю десакралізованому світі. Сімона Вейль попереджає їх про небезпеки подібного ставлення, показуючи, що розмежовування цивілізації та духовності, тобто секуляризація цивілізації, – нонсенс, а по-друге, даючи зрозуміти, що там, де християнство не знаходить точку опори у певному елементарному сенсі сакрального, воно ризикує зберегтися лише серед окремих індивідуумів.

\* \* \*

Підсумувавши те позитивне, що міститься у роздумах Сімони Вейль щодо грецької релігії та її незмінної цінності, нам залишається розглянути, заради неї ж, питання про хибну оцінку нею взаємин християнства та еллінізму. Для неї це – головне питання. Насправді ясно, що вона не мала підстав в усій повноті сприйняти вість Христа, виходячи з того, що за суттю вона не відрізнялася від вісті Будди або Платона. Питання серйозне і з точки зору впливу Сімони Вейль, оскільки її творчість розповсюджує ці помилки, які є всього-на-всього феноменологією глибоко хибних релігій. Навіть дивно, що такий гострий розум не впізнав те неприйнятне, що містить подібна позиція. Я не бачу іншої причини, крім сліпоти щодо Старого Заповіту, причини, яка примусила її відмовитися визнати в ньому Слово Боже і, відповідно, щось абсолютно вище від грецького поганства, навіть якщо це Слово Боже й було вкладене у релігійний менталітет, нижчий за менталітет еллінізму.

Вже з простого співставлення релігій поганських та біблійних вірувань випливає, що суперечливою у Сімони Вейль є передусім певна кількість асиміляцій. Вона розраховує відшукати всі християнські догми у грецькій міфології. Діоніс, Прометей, Аполлон – імена Сина; Гестія, Афіна та Гефест – імена Святого Духа. Так само: Есхіл і Геракліт знали Трійцю. Історія Осіріса є аналогічною історії смерті та воскресіння Христа. «Платон добре знав догмати Трійці, Заступництва, Втілення, Страстей і поняття Благодаті й спасіння в любові та давав зрозуміти про них у своїх творах» («ЛК»). Ісіда та Деметра – лики Богоматері. Ці твердження настільки неправомірні, настільки всеосяжно спростовані історією та

тлумаченням релігій, що постає питання, як Сімона Вейль могла захопитися ними. Коли вона вважає, що впізнає Слово або Святий Дух у тих чи інших міфологічних богах, то йдеться про вияви божественності через численних богів у всіх міфологіях, проте аж ніяк не про християнський парадокс триособової структури божественного абсолюту, що породжує сучасну Любов Буття. Втілення – тобто діяння Бога, котрий іде на пошук усієї особи, плоті й духу, щоб примусити її перетнути непереборну перепону, що розмежовує тваринне й нетваринне, – глибинно чуже усій сукупності грецької думки й платонізму зокрема. Це стосується й благодаті, розум для Платона є «божественним» уже за своєю природою. З християнських догм повністю вихолощена їхня власна субстанція.

Особливо вражає, коли Сімона Вейль, розвиваючи порівняльну історію безсумнівно застарілих релігій, порівнює космічні міфи еллінізму з історичними містеріями християнства. Оповіді про померлих та воскреслих богів – відображення у будь-якому поганстві міфічної транспозиції циклу життя, у зміні дня та ночі, весни та зими. Ніщо більше не протистоїть єдиному, необоротному характеру християнського феномена. Смерть та життя мають різні значення. Для святого Павла смерть – позбавлення життя Бога, що назавжди руйнує воскресіння Христа. Так само й місце, яке займає Марія в історії спасіння, не має нічого спільного з піднесенням фемінізму в космічних релігіях.

Подібні помилки виявляються й на рівні символів. Христос зазначив свою близькість до Діоніса, кажучи: «Я виноградина правдива» (Іван 15:1) («ЛК»). Святий Іван, вживаючи слова *Logos* і *Pneuma*, вказує на глибинну спорідненість, поєднуючи грецький стоїцизм та християнство. Атрибут Афіни – оливкова гілка, миро ж у християнських таїнствах поєднують зі Святим Духом. Сонце – образ Отця, а Місяць – Сина. Хрещення, що його розглядають як смерть, рівноцінне античним посвяченням. Вживання слова «містерія» для позначення таїнств є свідомством такої ж рівноцінності.

Продовжуючи йти таким шляхом, можна говорити не знати що. Вода, миро, вино, хліб, сонце, місяць, дерево, дихання складають також і словник символізму. Питання в тому, що позначають ці образи. Тут відмінність полягає в тому, що саме розглядається у символі як такому: стосовно, наприклад, виноградної лози, то діонісійська релігія розуміє її як сп'яніння від вина, Євангеліє ж – як лозу, на якій прищеплені таїнства.

Щодо Біблії, то дихання нагадує про сильний вітер і символізує божественну всемогутність; для Греції це дуже вразлива матерія, що символізує духовність. Проте й це ще не головне. Для християнства кожен з цих символів трактується у його зв'язку з християнським феноменом, а не з космічним життям. Зміст докорінно відмінний.

Слід уточнити, що є основним. Перше для християнства у хресті – не його космічний символізм, який він передає космічним релігіям: насамперед це мізерна шибениця, на якій повішено Ісуса. І лише потім це розп'яття інтерпретують символічно, щоб визначити космічний вимір спокутного діяння. Вихідне у порівнянні Христа з Сонцем – не ритм космічного життя як для Осіріса: це феномен воскресіння, який лише після цього порівнюють із осяянням землі сонцем, що сходить.

Християнська символіка багато в чому сприймає символи космічної релігії. Але трактує вона їх у світлі своєї власної віри у Втілення й Воскресіння.

І саме тепер ми торкаємося суті складностей Сімони Вейль. Якщо вона не знайшла розбіжності між поганськими міфами та християнськими містеріями, поганськими ініціаціями та християнськими таїнствами, космічними символами та біблійними особами, то через те, що не збагнула самотності християнської події. Остання видається їй одним із виявлень релігійного досвіду, поза сумнівом, найвищим із висловлень, проте лише одним із багатьох. Значення християнства як необоротного факту, який здійснився у певний момент часу, вона не сприймала. Таїнства Христа приваблювали її багатством змісту; вона не вірила у них як у божественні діяння. Ось чому вони нічим не відрізнялись від поганських містерій, а залишалися тією ж релігією, без докорінної новизни, лише з більш чи менш високими вершинами.

Відмова надати значення цьому фактові, що, до речі, відповідало суті еллінізму, глибоко позначилася на Сімоні Вейль. «Минуле й прийдешнє симетричні. Хронологія не може відігравати вирішальної ролі у стосунках Бога і людини, у стосунках, одним із термінів яких є вічність... християнство по суті існувало до Христа...» («ЛК»). Тільки тут вона не стверджує, що феномен Христа, який виявився у певний момент часу, міг вплинути на тих, хто передував йому. Це те, з чим згоден кожний християнин. Спасє лише Христос. Але перевага спасіння, яке Він несе, розповсюджується на всіх тих,

хто з моменту виникнення людства спроможний відчутти його вплив. Однак тут стверджується набагато більше. Історичний аспект християнської події є вторинним. До речі, на думку Сімони Вейль, доказ полягає в тому, що нічого не змінилося. Істина християнства позачасова. І, таким чином, існувала завжди: «Історія Прометея – та сама історія Христа, спроектована у вічність» («ЛК»).

Для Сімони Вейль історичний аспект не лише важливий, але й згубний, саме тією мірою, якою вказує на цінність часу: «Спокутування переміщується в іншу площину, площину вічну. Власне кажучи, немає жодної підстави встановлювати зв'язок між ступенем досконалості та хронологією. Християнство ввело в світ незнане досі поняття прогресу, й це поняття, перетворившись на отруту для сучасного світу, дехристиянізувало його. Це поняття слід відкинути. Потрібно позбутися забобону хронології, аби досягнути Вічність» («ЛК»).

Про те, яке значення мають лише вічні істини, а не діяння Бога у Христі по спасінню, краще не скажеш. Христос став позачасовою істиною.

Насправді, Сімона Вейль була набагато більш схильною любити у християнстві стійкість первісної істини, аніж сприйняти її новизну. Щодо цього її позиція дуже близька до традиціоналізму Генона. Вона не лише піддає критиці поняття прогресу з людської точки зору, що значною мірою виправдано, але й ідею Божого задуму, який сповнюється в ході історії, а вирішальні моменти його – Втілення та Воскресіння – їй чужі. Для неї йдеться скоріше про прилучення до вічних архетипів, з виходом за часові рамки (причому Христос є найбільш досконалим з цих архетипів), аніж про віру в одне діяння Бога, котрий приходить, щоб знову опанувати часом, аби надати йому зміст і спасти його.

Саме тут ми доходимо до суті еллінізму Сімони Вейль. Ми справді знаходимося у пункті розходження релігії міфологічної та релігії біблійної. Для міфологічної релігії будь-яка досконалість існує вже у докосмічному, зразковому світі. Час може лише розмити цю первісну досконалість. Отже, досконалість полягає в тому, щоб злитися з цим докосмічним часом. Вона – ностальгія за чистотою, невиліковно скомпрометованою суєтністю часу. Для біблійної релігії навпаки, те, що Бог сповіщав пророкам, було найважливішим за будь-що існуюче в минулому. Невинність для них була

майбутнім, яке могутність Бога спроможна була створити. І саме це вирішальне діяння Бога сповнялось у Христі, у повноті часів.

Значущість же факту пов'язується з тим, що складає сутність біблійної віри: абсолютна трансцендентність Бога. Справді, ця трансцендентність відмежовує Його від людини непереборною перепорою. Але цю перепору, що її не здатна подолати людина, Син Бога подолати може, і Він приходить шукати людину, щоб вести її до Отця. Варте уваги, що Сімона Вейль відчувала значення цього аспекту християнства. «Ідея пошуку людини Богом також невимірно велична й глибока. Заміна її пошуком Бога людиною – набагато бідніша» («ЛК»). Але те, що вона зображує пошук людини Богом як ідею, свідчить про викривлення нею значення такого пошуку. Оскільки йдеться не про знання того, чи в цьому полягає глибинний намір, а про знання, чи справді Бог прийшов шукати людину. І знову Сімона Вейль зводить Христа до міфу.

Для Сімони Вейль неможливість набути віру неодмінно відповідає неприйняттю нею спокутувального факту. Бо віра, по суті, – прихильність благій висті про Воскресіння. І в цьому знову те, що докорінно відокремлює еллінізм і поганство взагалі від біблійної релігії. Релігії – галузь релігійного почуття, містичного досвіду. Вони – продовження природних схильностей людини у сфері сприйняття сакрального. Ці схильності сягають найвищої точки у великих релігійних геніїв. Християнство жодною мірою не має монополії на релігійний геній. Вибираючи таку перспективу, Сімона Вейль мала підставу не робити розрізень: «Насправді містики майже всіх релігійних традицій збігаються майже до тотожності. Вони являють істину кожного» («ЛК»).

Проте якраз це й є хибним, бо для християнства значення має зовсім не релігійний геній, а віра. Як чудово сказав Гвардіні, «ми не великі релігійні особистості, ми слуги Слова». Іншими словами, важить зовсім не якість релігійності. Вона, насправді, однаково висока як у автора Бхагават-Гіти чи Плотіна, так і у бл. Августина чи св. Хуана де ла Крус. Або й вища. Але релігійність не спасає. Воскресіння Христа – ось що спасає. Для того ж, щоб вірити у Воскресіння Христа, існує єдина умова – смиренне прийняття своєї убогості. Ця віра відкрита для всіх. І часто-густо вона буде дана «малим цим»,

навіть якщо говорити з релігійної точки зору, тому що релігійний геній несе в собі приховану спокусу самодостатності.

Безсумнівно, Сімона Вейль мала щось подібне. Вона мала глибоко релігійну душу. Така чутливість до релігійних цінностей будь-якої релігії, про що ми говорили на початку, – позитивний аспект її творчості, у світі, що прагне десакралізації, де релігійний вимір людини атрофується. А саме значимість цього релігійного виміру Сімона Вейль зрозуміла дуже глибоко. Якраз його вона хотіла захищати. Ось чому в наш час атеїстичного гуманізму, тобто гуманізму викривленого, її творчість набуває такої ваги. Релігійний вимір є рішучою протилежністю будь-якому виду гуманізму, замкненого на людину. На цьому рівні його цінність велика. І якщо те, над чим нависла загроза, – передусім його первісна релігійна суть, то можна сказати, що творчість С.Вейль має величезну вартість свідoctва.

Але подібна чутливість до всіх релігійних цінностей заступила для неї докорінно новий характер віри. Вона опинилася перед проблемою конфронтації християнства з іншими релігіями. І цим знову доторкнулася до основного. Бо така конфронтація – одна з проблем сьогоденного світу. Але тут їй не вдалося знайти рішення. І відбилося це навіть на її особистому житті. Вона не знайшла опори у діяннях віри. І, головним чином, тому, що християнство, яке глибоко приваблювало її, здавалося їй лише однією з існуючих релігій, яку вона любила особливо високою любов'ю за незвичайну красу, але значення його спокутувального факту вона не сприйняла. Критерій цього – її ставлення до Старого Заповіту. Відкидаючи його, аби надати перевагу еллінізму, вона продемонструвала, що релігійна краса для неї дорожча за факт спасіння.

## ПРИМІТКИ

<sup>1</sup> «Intuitions Pré-chrétiennes», р.18 – «Дохристиянські інтуїції», не перекладений на українську мову твір Сімони Вейль. – *Прим. перекл.*

## Анна ШМАЇНА-ВЕЛИКАНОВА

### СПРОБА ПРОЧИТАННЯ СІМОНИ ВЕЙЛЬ НАВПАКИ, АБО ПРИКЛАДНА НЕГАТИВНА ЕКЛЕЗИОЛОГІЯ

...Коли я читаю катехізис Тридентського собору, мені здається, що я не маю нічого спільного з описаною в ньому релігією. Коли я читаю Новий Заповіт, містиків, літургійні тексти, коли я присутня на богослужінні, я відчуваю, майже впевнена в тому, що ця віра – моя, чи, точніше, могла б стати моєю, не будь між нами відстані, що викликана моєю недосконалістю. Це породжує болісний духовний стан. Я бажала б не те щоб усунути цю муку, але хоча б прояснити ситуацію. Будь-який біль є стерпним, коли є ясність.

*Сімона Вейль. Лист до клірика*

У спадщині Сімони Вейль, дорогоцінній для всіх, хто пережив коли-небудь стан, окреслений в епіграфі, є тексти не те що беззаперечні, але які не вимагають заперечування та запитування, які говорять про себе все: необхідне й достатнє, щоб бути зрозумілими безумовно і, більше того, щоб впливати на нас та змінювати на зразок поезії. Такою, наприклад, є книга «*La pesanteur et la grâce*»<sup>1</sup>. І є тексти не тільки суперечливі, а які сперечаються; які викликають бажання запитувати й запитувати, не погоджуватись, навіть відповідати також безоглядно, назустріч співбесіднику, як писала вона сама. Таким є «Лист до клірика». У ньому немає пронизливої краси афоризмів чи молитов «*Attente de Dieu*»<sup>2</sup>, але в ньому чується голос Сімони Вейль – дивний, монотонний, як совість, наполегливий та байдужий до всього, крім істини; голос, який не умовкне. Тому, як мені здається, багато що в «Листі до клірика» має бути збагнутим поза буквальним значенням, а іноді навіть усупереч йому; наче сюжетом тут задано загадку, яка розгадується за допомогою голосу, тобто інтонації всього тексту, навіть усіх текстів Сімони Вейль. Спробуємо розгадати її.

Завдання заявлено вже у назві роботи – «Лист до клірика», тобто не до якоїсь конкретної особи, а просто до представника Церкви. (До речі, виникає запитання: за такої абстрактності адресата, з яким Сімона Вейль насправді не була знайома, і тому в «Листі до клірика» немає навіть слабкого відтінку приватності, відчутного у листах до р. Perrin, хто є відправником цього послання, крім самої Сімони Вейль? Яку таку вгадувану, хоч, може, ще не визначену, спільність відчуває за собою Сімона Вейль?) Це завдання полягає, по-моєму, в тому, щоб сформулювати у вельми рішучих виразах, іноді – з викличною різкістю – всі ті незгоди, які вона мала з ученням Католицької церкви, водночас стверджуючи з граничною чіткістю абсолютну особисту відданість Христу й благоговійну віру в Таїнства Церкви, й потім поставити запитання: чи може вона в такій ситуації називати себе християнкою? (Саме по собі запитання є незрівнянно цікавішим і важливішим, на мій погляд, ніж той список заперечень, який до нього додається. Тому я не приділяю тут цьому переліку великої уваги.)

За цим, центральним для всього «Листа до клірика», а все ж дуже особистим, запитанням Сімони Вейль стоять, мені здається, найбільш загальні, важливі та важко вирішувані проблеми церковного буття: питання про межі Церкви та про Церкву як соціальну установу.

Усім своїм життям: поведінкою, творчістю, вмиранням Сімона Вейль поставила запитання: чи можна бути християнином поза межами видимої сьогодні Церкви? – І відповіла: «ТАК, це моє покликання». Наявність такого *духовного* покликання примушує припустити (бо християнин, як відомо, не поодинокий) можливість існування Церкви поза межами Церкви. Іншими словами, це примушує нас бачити в різкому окреслюванні меж Церкви спробу нав'язати Святому Духові закони нашої логіки та права. Другий Ватиканський собор пішов у розумінні можливості спасіння поза та всередині меж земної Церкви не за катехізисом Тридентського собору, але за Сімоною Вейль. Це багато чого змінило в духовному кліматі нашої епохи, і все ж таки проблема стану Церкви у світі, *la condition ecclésiastique*, не вирішується до кінця. «Щось не спрацьовує всередині» – як каже Сімона Вейль. Ця «неув'язка» визначила головний невчинок її життя (як життя й творчість К'еркегора – неодруження на Рейні Ольсен) – неприйняття нею св. Хрещення.

Щоб зрозуміти, що ж перегородило їй шлях до Церкви, або чому «Церква на ділі не є католицькою, хоча й зветься так, і колись одного прекрасного дня вона повинна нею стати, якщо вона призначена для виконання своєї місії», – звернемось до того, що шокує читача «Листа до клірика» найбільше. Не можна не визнати, що Сімоні Вейль удалося на невеликому просторі цього тексту продемонструвати дивовижну концентрацію неуттва в питаннях біблеїстики, історії юдаїзму та Ізраїлю у поєднанні з відчайдушним фантазерством та грубим антисемітизмом. Я не розглядатиму її тез про Ноя, Хама та Ферекіда, про Мельхиседека та Осіріса, не сперечатимуся з припущенням, що підступні апостоли-євреї до середини II століття перебили всіх християн-неєвреїв та понижили неєврейські Євангелія, – варіант жидо-масонського заклоту з метою відриву Європи від еллінських коренів! (У той час, на початок II століття, Церква стала, можливо, повністю *judenfrei*, і до нас не дійшло жодного рядка Євангелій, написаних на івриті чи арамейською.) Про все це ясно й точно пише Ж. Даніелу. Я пропоную вслухатись у висловлювання: «Якщо б юдеї кращих часів воскресли й отримали зброю, вони б усіх нас – чоловіків, жінок та дітей – знищили за злочин – ідолопоклонство», та згадати, що це написано у 1942 році. Ці слова, прочитані навпаки, всупереч собі, примушують нас побачити не озброєних євреїв, що винищують увесь світ за його необраність, а озброєних неєвреїв, які винищують увесь народ – старих, жінок, дітей – і в цьому відчуті його обраність. Бо ж це Сімона Вейль писала у той самий час, коли вона відмовлялася від шматка хліба, більшого за табірну пайку, і потаємно працювала за табірною нормою. Коли вона відмовлялась хреститися, врешті-решт, – і передусім – через єврейську кров (до якої вона була байдужою так, як тільки й може бути байдужою до *своєї* крові нормальна людина), – кров, що текла в її жилах у той самий час, коли в інших євреїв – із жил. «Кров євреїв (не «єврейська кров») – писав того ж самого року Юліан Тувім, – тече глибинними, широкими струменями; почорнілі потоки зливаються в бурхливу, спінену ріку, і в цьому новому Йордані я приймаю Святе Хрещення – криваве, гаряче, мученицьке братерство з євреями...»

Отже, все, що Сімона Вейль каже про Старий Заповіт та про Ізраїль, – є блюзнірським. І в мене виникає почуття, що вона каже про те, що треба, про найголовніше, а розбір її помилок б'є мимо цілі. Чому?

По-перше, тому, що цей текст не про євреїв і навіть не про юдейські витоки християнства. Це текст про Церкву.

По-друге – і я намагатимусь це довести – навіть там, де начебто мова йде про євреїв, насправді вона звернена саме до Церкви – *і це одне й те саме*.

«L'Eglise est tant que chose sociale me fait peur», – писала Сімона Вейль. Церква, яка вселяє жах, схована цього разу за обраністю народу, – обраністю, що вселяє ненависть. Церква саме тому вселяє жах, що представляє обрану меншість у світі, який гине. Легко зрозуміти, що обранництво та кордони зв'язані в один вузол. І він же пов'язує воєдино Церкву та єврейський народ. Розбираючи звинувачення, які Сімона Вейль кидає Ізраїлю, ми можемо переконатись у таємничій нерозривності цього зв'язку і краще відчутти його суть. Сімона Вейль категорично відкидає концепцію обраного народу, а також феномен історизму, який вона йменує хронологією. «У юдеїв ідолом була не фігура з металу чи дерева, але раса, нація, також зовсім земна річ. Їхня релігія по суті не може бути відокремлена від ідолопоклонства в силу існування поняття «обраний народ». Думка про те, що уявлення про обраність Ізраїлю – це ідолопоклонство, проходить через весь текст і навіть через інші її тексти.

Ще одна тема того ж неприйняття – це історичність: неухильність в Старому Заповіті слідування одних подій із інших, пророцтв. Вона говорить з цього приводу: «Обряди елевсінських містерій та містерій, присвячених Осірісу, вважались таїнствами точно в такому ж значенні, яке ми вкладаємо в це слово й сьогодні. І, можливо, вони насправді були таїнствами, що мали таку ж силу, що й хрещення та євхаристія, в силу подібного ж співвідношення із Страстями Христовими. Страсті ще були попереду. Сьогодні вони пройшли. Минуле й майбутнє симетричні. Хронологія не може відігравати визначальної ролі у відношенні між Богом і людиною, у відношенні, в якому одна із складових є вічною». І далі вона пише про те, що треба відмовитись від «передсуду хронології» на користь вічності і, відповідно, не розглядати історію Ізраїлю як очікування, як виконання пророцтв. Повторюю, що причина, через яку вона із такою запеклістю

нападає на Ізраїль, саме на ці дві обставини – обраність та історичність, полягає саме в тому, що це її заперечення проти Церкви. Таким чином, розглядаючи її заперечення проти Церкви й водночас її заперечення проти Ізраїлю, ми можемо отримати щось на зразок *негативної еклезіології Ізраїлю*; я б сказала, еклезіології Ізраїлю від супротивного. Вона не може прийняти Церкву як соціальну установу не в якості фальсифікації братерства, а в якості його реалізації. І вона не може прийняти історичність як обґрунтування унікальності. Історія Ізраїлю має *смысл*, з точки зору як юдейської, так і християнської традиції, і цей *смысл* втілюється в неповторності кожної події. «Єдиногоди помер Христос за гріхи наші», як казав Блаж. Августин. На думку Сімони Вейль, це відсікає від тіла Церкви народи, які не належать до юдеохристиянської цивілізації, – індійську, єгипетську, античну, кельтську культури, – і вона не може з цим примиритися. Таким чином, неприйняття історичності обертається тим же неприйняттям обраності. Бо ж не може, вважає Сімона Вейль, людина бути засудженою лише за те, що вона хронологічно жила раніше Ісуса і географічно далеко від Нього? Отже, *це одне питання – про межі Церкви.*

Ізольовано, саме з приводу спасіння в інших релігіях, в зв'язку з її сміливими ототожнюваннями Гестії з Духом Святим, Даніелу вельми обґрунтовано та відповідально виховує Сімону Вейль. Але мені здається, що він занадто суворий. Звичайно, усі її міркування є релігієзнавчо безґрунтовними та богословськи недопустимими. Мабуть, вона повелась би обережніше, якби виразила їх чисто поетично, як Гійом Аполлінер:

Tu marches vers Auteuil, tu veux aller chew toi a pied,  
 Dormir parmi les fétiches d'Océanie,  
 Ils sont des Christ d'une autre croyance,  
 Ce sont des Christ inférieurs des obscures espérances<sup>3</sup>

Але найважливіше зрозуміти, що для нас є актуальними не самі ці зближення, а їхня причина: неможливість формального, *спискового* ствердження обраності, призначення одних обраними, а інших – відринутими. Церква як соціальна інституція, як організація, що перебуває на землі, не може, на думку Сімони Вейль, бути влаштованою інакше, і тому вона заперечує Церкву, заперечує й Ізраїль. «Церква є абсолютно

чистою лише в одному відношенні: як охоронниця таїнств. Довершеною є не Церква, але тіло та кров Христа на престолах». Її протест спрямований проти обраності християнства і проти історичної послідовності, отецької наступності, коротше кажучи, того, що розуміється під історичною Церквою. І ця боротьба є природною для людини, яка рішуче стоїть на боці пригноблених, проти усілякого обрання, віддання переваги та зверхності. В зв'язку з цим виникає запитання: чи не можна казати про *обраність жертв*, якщо прийняти концепцію обраного народу, але *обраного на зразок кристалізації, а не заданого списком*. Образ такої обраності постає перед нами в мідраші, який повістує про дарування Тори Ізраїлю. Мідраш каже, що на Синаї пройшли перед Богом усі народи, всі хотіли заключити із Ним Заповіт, але ніхто не погодився прийняти Тору та виконувати її як Закон. Ізраїль виявився обранцем Бога тільки тому, що поклявся вічно виконувати Тору. Це, відповідно, обертається в багатьох учителів Ізраїлю твердженням, що всякий, хто обирає Тору, тим самим входить до обраного народу; обраність, але обраність відкрита. Так само як можна казати про обраність Одкровення, можна казати й про обраність жертв, тобто розуміти обраний народ як певну спільність, яка прийняла шлях жертви як свій історичний шлях. Звичайно, це не буде переможна Церква Тридентського собору, проти якої так воює Сімона Вейль, але це може бути Церква Голгофи. Оріген говорить: «Церква – це кров та вода, що витікають з ребер Христа на Голгофі та годують увесь світ». Отже, на Голгофі вже є Церква. Можна, мабуть, виходячи із заперечень Сімони Вейль, уявити собі обраність долі як обраність тієї крові, яка витікає з ребер, а не тієї, що тече в жилах, згадавши знову слово Тувіма. Справді, це обрання відбувається не там, де Таїнства Церкви, не в сакральній вічності, а в простій хронології, в тій самій історії, яку вона тому й відкидає, в тому історичному шляху, по якому Церква «народів» не йде.

Ще раз: згідно зі Сімоною Вейль, якщо ми визнаємо, що можна бути християнином поза Церквою, ми необхідно маємо припустити можливість такого ж колективного поклику. Так і виникає запитання: чи існує Церква поза Церквою, або де межі Церкви? Поодинокий шлях такого поклику, по якому пішла сама Сімона Вейль, не передбачає радикального практичного розриву з Ізраїлем. Більше того, можна думати, що вона вичерпувала себе з тієї загальнолюдської солідарності, яка стає

в якийсь момент чимось більшим, ніж моральний вчинок; що вона розглядала це як виконання свого священного обряду, тобто як спосіб прилучення до Церкви не через торжество, а через Хрест. Отже, якщо є можливим таке колективне покликання, то у світі нашої негативної еклезіології можна спробувати розглянути Ізраїль як Церкву Голгофи. Взагалі кажучи, це може бути й інша історично стійка спільність жертв, але в даному контексті мова йде саме про Ізраїль.

*Церква поза межами власне Церкви – це Церква жертв.*

Наступне запитання, яке природно було б задати Сімоні Вейль (і вона, очевидно, сама ставить його перед собою) – це запитання про причини. Які обставини примушують нас припустити, що існує такий феномен, як Церква жертв? По-перше, це очевидний для неї гріх історичної церкви. «Схоже, – пише Сімона Вейль, – що з часом втіленням Бога на землі стали вважати не Ісуса, а Церкву. Метафора «Містичного тіла» служить містком між цими двома поняттями. Але є невелика різниця: Христос був досконалим, Церква ж заплямована численними злочинами... Тому з неї не знімається відповідальність за сучасні події. Тоталітарні партії сформувалися під впливом механізму, аналогічного до використання формули «anathema sit». Історична Церква, якщо подивитись на неї очима жертв, являє собою якусь небратську соціальність, буття при владі або буття у владі, особливо щодо невинних жертв нашого століття, нею не помічених та не прославлених. Це причина, скоріше, зовнішня.

Друга й важливіша причина, яка примушує нас казати про еклезіологію жертв, полягає в тому, що *реальна присутність Бога в невинних жертвах змінює історичну ситуацію*. Є розділ в книзі «La pesanteur et la grâce», який називається «La Croix»<sup>4</sup> і починається такими словами: «Quiconque prend l'épée (ou la lâche) relève sur la croix». Той, хто підняв меч, гине від меча, він перебуває у стані рівноваги, історія мала б на цьому зупинитись, закритись. Якщо ж мова йде про того, хто меча не підняв, а гине на хресті, то він ніби вивільнює величезну кількість чистої енергії, утворюється, так би мовити, «вільна благодать», не вічний маятник злочину та кари, який веде лише до ентропії, а якийсь новий стан; і у відповідь на жертву відбувається наступний крок історії. Наскільки можна судити, цієї ідеї в такому вигляді у Сімони Вейль не має, проте з її поглядів це можна вивести, бо ж центральна проблема всієї філософії Сімони Вейль – це феномен невинного страждання, і

центральна тема її містики – це співпереживання невинним страждальцям. Недарма її головна книжка називається «Тяжкість та благодать», і її основна ідея полягає ось у чому: всі, як вона пише, *природні рухи душі*, підкреслюючи «натуральні», природні, керуються законом, подібним до закону тяжіння у світі фізичному. Все на світі керується тяжінням, крім благодаті; все в рівновазі, все притягується пропорційно розмірам, масі і т. п. – окрім благодаті; вона порушує цей механізм. Добровільна – хоча б у сенсі прийняття своєї долі, не виклику – спільнота жертв (у нашому окремому випадку це єврейський народ у своїй історичній долі), власне, й представляє собою того, хто порушує, як сказала Неллі Закс, «таємну рівновагу ночі». Жертва, не опираючись організованому насильству, чинить наперекір грішній природі, ламає кругову поруку зла, й тому не підпадає під дію закону тяжіння, тобто перебуває під дією благодаті, а спільнота жертв стає у цьому сенсі Церквою.

Отже, Бог – Сімона Вейль казала «Зевс благаючий» – є присутнім у кожному невинному страждальцю, а братерство в стражданні утворює Церкву Голгофи, яка не витісняє, але доповнює Церкву Таїнств – «Тіло та Кров Христа на престолі», як час доповнює вічність.

Християнська Церква як соціальна інституція, відвернувшись від Христа, за словами Сімони Вейль, позбулася коренів і сама позбавляє коріння народи, що звертаються до християнства. Сімона Вейль бачить трагедію християнської цивілізації в розриві між християнством та язичницьким минулим, бо цей розрив відриває наше духовне життя від нашої світської культури. «Поки існуватиме ілюзія розриву між так званим язичництвом та християнством, останнє не буде втілене, воно не просочить усього секулярного життя, як це має бути, залишиться віддаленим від нього і, таким чином, бездіяльним». Я вважаю, що це потребує уточнення. Церква в її історичному вимірі не так далеко стоїть від язичницької цивілізації, як світська культура – від Церкви. Це є той випадок, коли відстань від А до В не дорівнює відстані від В до А. У своєму прагненні йти шляхом панування Церква обросла мирськими коренями, сама вкоренилася в світі, але світу в собі не вкоренила. Сімона Вейль хоче вкоренити світ у Церкві, знайшовши християнські архетипи в усіх язичницьких релігіях. За цю знахідку вона готова заплатити високу ціну:

відмовитись від самого феномена Священної історії, від Старого Заповіту в цілому. Спробуємо знов скористатися методом «читання навпаки» й вивернемо її пораду навиворіт. Церква жертв завжди була вкоріненою в історії, у плоті й крові страждальців. І Церква, що «досягла соціального успіху», могла б набути надію вкоренити в собі світ, ідучи в цьому відношенні за Сімоною Вейль, обравши інший історичний шлях, а саме – приєднання до жертв. Бо ж приєднання до спільноти жертв – це все ж таки інший шлях, ніж приєднання до панування, і це ближче до вкорінення світу в Церкві, ніж Церкви в світі. Цим шляхом пішла, наприклад, Сповідальна Церква Німеччини, і він виявився набагато пліднішим, ніж шлях Німецької церкви.

На цьому шляху у двох Церков – «Церкви в Церкві» та «Церкви поза Церквою» – знаходиться загальна справа. Їх поєднує таїнство поза таїнствами – мистецтво. Сімона Вейль каже, що мистецтво у своїх вершинах робить з нами те саме, що й благодать, тобто також відмінняє закон тяжіння, витісняючи неухильність «надприродною любов'ю». Таким чином, мистецтво може, здогадно, виконувати деякі функції, доступні лише Церкві, а саме: робити нас *причетниками Таїнства Віри*. Сімона Вейль так пише про це: «Я думаю, що таємниця прекрасного в природі й мистецтві (але в мистецтві неодмінно першого порядку, досконалому чи близькому до досконалості) – є відчутним відбиттям таїнства віри». Ця таємниця може виявитись для Церкви як певний спосіб здійснити те, що може тільки Церква, але за допомогою мови культури – втілити літургійне прославлення жертв. У цьому сенсі, Сімона Вейль своїми останніми текстами вказує нам той самий шлях, що й Пауль Целан, Неллі Закс чи Мандельштам у «Віршах про Невідомого Солдата», тобто вона показує, що *слово жертв – це досвід та запитання, на яке ми повинні відповісти прославленням їх у досвіді Церкви та в слові мистецтва*. Так відкривається несподіваний простір, у якому зустрічаються, саме так, як хотіла Сімона Вейль, не лише юрисдикції, конфесії та релігії, а й навіть сакральна та профанна сфера діяльності.

Завдання прославлення невинних жертв існує заради Церкви Голгофи, безмовної та невидимої. Сімона Вейль, яка сказала: «Мені досить і Христа», але яка молилась: «Отче мій

небесний, відірви від мене це тіло й цю душу, і нехай вони будуть твоїми, а моїм у віки вічні – лише цей розрив», не тільки вказала на буття цієї Церкви, а й увійшла в неї як свята.

*З російської переклав Ростислав Димерець*

## ПРИМІТКИ

<sup>1</sup> «Важкість та благодать».

<sup>2</sup> «Очікування Бога».

<sup>3</sup> І ти йдеш собі пішки до своєї квартири в Отейлі  
Щоб заснути між ідолів з Оксанії та Гвінеї  
Це Христи тільки іншого кшталту та іншої віри  
Недоторсені вісники неясної надії  
*(Пер. Миколи Лукаша)*

<sup>4</sup> «Хрест».

Оксана ЗАБУЖКО

ПРОЩАННЯ З ІМПЕРІЄЮ:  
КІЛЬКА ШТРИХІВ ДО ОДНОГО ПОРТРЕТА

Лине «плач по імперии» – як написав би був Бродський,  
Та схолов од плачу – і, відїхавши в Амгерст, замовк.  
Хай хто хоче, той плаче. Я – весело зціплюю зуби...

*З вірша «Крим. Ялта. Прощання з імперією»*

Вживати автоцитату замість епіграфа – то, звичайно, моветон. Перепрошую читача: цей прийом знадобився авторові задля суто настроєвого впровадження в тему, що сама собою вже вичахла й давно не спричиняє викиду в кров надлишкового адреналіну у знудженого вкраїнського інтелектуала. Залишаються, однак, вірші – як нагадування про те, чим і як ми колись жили. Повсякчас пам'ятаймо: вірші – таки залишаються, і з ними не полемізують: то, сказати б, аргумент *pes plus ultra*. Мушу зробити це застереження, бо пишу – про поета.

\* \* \*

Перша звістка про смерть Джо Бродського: телефонний дзвінок, що колошкає зі сну, в слухавці по-журналістському (читай, по-упиричому: вгризаючись у чуже нещастя, як у ласощі) збуджене: «Чула?», і далі – чисто як у цвєтаєвській елегії на смерть Рільке, що їй, елегії, небіжчик Джо присвятив був розлогого аналітичного есея, строго за текстом: «Статью дадите? – Нет. – Но... – Прошу избавить»: мотиви моєї відмови, звісно, інші, я не Цвєтаєва, і Бродський мені не Рільке, наші доривчі здибанки й знайомістю, правду кажучи, не назвеш, а проте, в самому цьому мимовільному цитатному повторі-передражнюванні вже раз споетизованого «діалогу-довкола-Поетової-смерти» відлунював ніби якийсь поглум невидимих сил – чи то над суцільною «залітературеністю» нашого пост-модерністичного простору, що кишить цитатами, як мікробами: не продихнути, – а чи, чого доброго, й над

іншими, метафізичнішими речами (кундерівський «сміх богів?»): в кожному разі, я тоді – відступилася, відбувшись іншою виринулою цитатою: «Век скоро кончиться, но раньше кончусь я», – ось, мовляв, як поети тримають раз дане слово! – чим мій співрозмовник і втішився: є заголовок на першу полосу!..

Звістка ця, не надто вразивши особисто (по-читацьки – бо я вже не чекала від Бродського жодних нових одкровень, а відтак і не мала того, ні з чим не зрівняного, почуття обділеності й утрати, яке породжується в нас сконом митців улюблених, роками нам суголосних, і приблизно віддається словами «який жаль, що він більше нічого не напише»), – попри все таки лишила враження суто естетичне – глухо тяжкої, як згук падаючого тіла, крапки в кінці перегорнутої сторінки історії. В цій смерті був явний символічний смисл: помер поет одразу двох найбільших імперій ХХ століття, – бо Америка, що титулувала його найвищими літературними нагородами, Пуліцером і Гугенгаймом, привласнила його собі не меншою мірою, ніж Росія, де аналогами американського «успіху» для поета традиційно залишалися «путь славный, имя громкое народного заступника, чахотка и Сибирь». Замінивши «народного заступника» (мода ХІХ століття!) на «спадкоємця великої російської культури» (ще й отриманої навпростець із благословляючих рук Ахматової!), а сухоти, відповідно, на психушку, – підновивши, отже, костюмчик, – ми й матимемо в здобутку достеменно російську кар'єру Джо, тоді ще Йосифа, в першій половині його незвичайного життя: Бродський примудрився відповідати культурним стандартам обох імперій, і то не лише біографією, що само по собі могло б слугувати заманкою хіба для «гієн пера і шакалів ротаційних машин», а й творчістю (от, не люблю цього слова – а чим заступиш розважне й геть-то неромантичне англійське writings: «писаннями»? «текстами?»), – що вже є далеко серйозніше. Із зміною мови блискуче змінено жанр, і доволі собі посередній англомовний поет Joe Brodsky, ім'я якому леґіон, а ціна – добре, коли 50 центів від рядка, виявився, натомість, щонайвищого класу есеїстом, який таки мав що повідати смертельно виснаженій власним безпросвітним благополуччям американській читацькій публіці. Усією своєю особистістю він, відтак, «замкнув» на собі, сполучив своїм спалахом, наче в електродугу, дві імперії – одна з яких, породивши на світ «м'ятежного» (як сказав би Хвильовий) аутсайдера – рудого

єврейського хлопчиська з пітерської комуналки (а втім, попри все єврейство, з походження цілком же «римського громадянина»: сина легіонера), – припинила своє безславне існування за кілька років перед ним, а друга – та, яка насправді виграла другу світову війну й цілих чотири десятиліття по тому возносилася вгору зі стрімкістю міжконтинентальної ракети, затоварюючи собою весь світ, – на кінець століття чомусь стала входити в піке (ухильно пойменоване «рецесією») й перетворюватися, не менш стрімко, на *Prozac nation* – націю фармакологічного самозаспокоєння... Мимохідь зазначу, що по ній, другій, добряче вдарив ще й крах першої: вони незле були зжилися до купи, в тій хисткій рівновазі взаємного протистояння, – вбачаючи кожна в другій своє *alter ego* та взаємодіючи за законом сполучених посудин. Кажу це як людина, якій поталанило зблизька споглядати викликану розпадом СРСР «велику американську паніку» 1992-го (точніше, «пост-першогорудневу», чи, якщо кому більше до вподоби, «пост-біловезьку»), коли, по недовгому «не-може-бути!» – потрясінню (із супровідним зубовним скреготом так підступно «розжалуваних» історією професійних «советологів», котрі безпорадно силкувались переконати себе й публіку в тимчасовості зайшлих перемін на мапі), – в пресі й на телевізії незабаром розгорнувся гарячковий пошук «іншого ворога» – задля підтримання американського духу конкуренції в дальшому несхибному нап'ятті, щоб не охляв і не розслабився. На звільнену вакансію «номінувались» то Японія, то прилегла Канада, проте всі довкола невиразно відчували, що тут «щось не так», – бо й справді, навіть якби цілий світ в одну душу нараз узяв та й пересів на японські автомобілі (а до того йдеться!), це однак не зробило б нашу цивілізацію «японоцентричною» і не змусило б молодих данців чи італійців, українців чи індусів опановувати мистецтво ієрогліфів або гру на сямісені: тільки імперія має владу перетравлювати все, чого не діткнеться, на свою подобу, і з утратою СРСР Америка розгубилася, зоставшись у цій ролі безнадійно самотньою – як актор на несподівано спорожнілій сцені. Бігме, вони таки любилися навзаєм, ці дві непримиренно ворожі «супердержави», – звихнутою любов'ю-ненавистю зчеплених у клінчі борців, приречених, як коханці, на віддихання випарами одне одного. Бродський, архетипально-точно співпавши, як поет, з обома (хронологічно він і застав їх обидвох у розповні, кожну акурат перед заходом на убуток),

тим самим ушляхетнив цей клінч, – сказати б, перекодував його мовою культури, на превелику полегкість культурних еліт обох сторін. Зрозуміло, дорогу йому було попередньо розчищено й навіть уторовано, літературний «шлюб» Америки з Росією перед ним вельми успішно здійснив був В.Набоков, так що благословенний самою «Акматов» тезко «дядечка Джо», як американці з притаманною їм фамільярністю звать Сталіна, з'явився на «континент, що держиться на ковбоях», аж ніяк не освоювачем цілинних земель – і не ковбої його там зустріли. Я трошки знайома з безпосереднім бостонським оточенням Бродського й беруся запевнити, що трепетний пієтет щодо «великої російської культури» є в тому середовищі не якоюсь там скороминущою модою, а глибинною, сутнісною культурною ностальгією «за інакшим», котру пітерський «тунеядець» задовольняв ідеально. У висліді йому попускалися, хай би й крізь зуби, численні суто «совкові» вихватки, які водномить знищили б репутацію (і, відповідно, кар'єру) будь-якому східноєвропейцеві чи «третьосвітнику» з не менш травматичним «домашнім» минулим: якщо взагалі існує поняття американського етикету, воно зводиться до одним-єдиного, зате непохитного правила – бути «пісе» (приємним до інших). Бродський не був «пісе» – принаймні там, де йому не залежало, як-от з організаторами конференції, на яку міг спізнитися на годину або й на день, не вважаючи за потрібне бодай вибачитися, чи з публікою на вечорі, до якої міг вийти, хвилину помовчати й без слова забратися геть (кажуть, колись таке виробляв великий Паганіні, але той принаймні наполягав, аби людям повернули гроші за квитки), чи, врешті, з власними студентами, яким на вступній лекції з місця сповіщав, що вони дурні, американські бевзі й неотеси, позбавлені зеленого поняття про літературу, після чого число записаних на курс падало з вісімдесяти до семи-восьми – мучеників-мазохістів, готових витерпіти всі приниження, аби причаститися до великої російської культури з перших рук, – і велика російська культура в особі «нового Джо» цілком по-тоталітарному семестр чи два витоптувала рештки їхньої гідности, прилучаючи навзамін до високої езотеричної науки поклоніння культам святої Анни, святого Бориса, святої Марини й святого Осипа. Всі «учні Бродського», з якими мені траплялося стикатися, справляли химерне й не зовсім здорове враження загублених у часі російських студентів-шістдесятників, тільки чомусь англомовних і позбавлених питомого

шістдесятницького *elan vital*, – в більшості вони провадили якийсь понуро невлаштоване, напівбогемне життя тихих невдах, на звук певних імен упали в стан побожного екстазу, всім еством тужили за довгими літературними розмовами на кухні, так що, діставши в дарунок бодай одні такі посиденьки, прилипали до вас навіки, і здихатись їх уже не було способу, – одне слово, перетворювалися на типових «нешасливих мандрівників», вигнаних із раю, якого ніколи не бачили зблизька. Серед цих Лицарів Смутного Образу особливо часто траплялися потім якісь трагікомічно невдалі шлюбні з росіянками, історії, що в них сіроми загрузали надовго й безвилазно, причому ціле їхнє донкіхотство, на відміну від Алонсо-Кіханиного – а його ж прецінь також випадає визнати не ким, як жертвою літератури! – з естетичного погляду було надто вже жалюгідне: чи то professor Brodsky справді робив їм усім якусь таємну операцію на видалення вольового первня, а чи, може, відбирав своєю брутальною селекцією тих, кому його відпочатку бракувало, – того вже, боюся, нам довіку не дізнатись.

\* \* \*

Усе це відкрилося мені з часом – а під ту пору, коли, вперше приїхавши до Америки в травні 1991-го й ледь не другого дня, приголомшена шоком нових вражень і зміною часових поясів, я потрапила на гарвардський поетичний вечір, одним із учасників якого був Бродський (сам Бродський! живий, з плоті й крові – неймовірно!), всі мої рецепції були ще невинно-безкритичні, пронизані нашою доглибинною східноєвропейською (в принципі, мабуть, не так від романтизму, як від політичного авторитаризму похідною) переконаністю у вищій правочинності Поета («все з великих лігер, прошу», як писав Плужник!) – в усьому, що б той не робив. Трохи здивувало, що «Джо», як його по-панібратськи оголошено, читав виключно англійською – власні вірші у власних-таки перекладах, трохи зачепило, що аудиторія, переважно молодеча, згідно й вельми доброзичливо, мов так і треба, посміювалася в місцях, як на мене, цілком несмішних (заднім числом легко уявляю, як гумористично їм звучало його похоронно-врочисте римоване завивання про бажання «сидіти на ганку, посьорбуючи пиво»: в теорії та практиці перекладу

Бродському так і не вдалося переконати отих недолугих американів, що римований вірш оригіналу конче належиться римованим-таки й віддавати, – в обороні своєї традиції, де сучасний римований вірш стійко асоціюється з пісенькою, з роком, з гуртовим танцювальним ритмом, притуптом і сплеском долонь, але аж ніяк не з ліричною рефлексією, питомі англомовці щільно зімкнули лави, і Бродський продовжував марно ломитися до таїнств англійського вірша зі своєю російською відмичкою, так і не зауваживши, що в місці, куди він нею люто тисцяє, мур не має дверей). По вечорі зосталося невиразне відчуття, ніби Бродського чимось «скривдили» – незрозуміли, недооцінили чи що (Шеймаса Гіні, про якого я доти нічого не чула, справді сприйняли далеко ліпше: уважніше). Коли перегодом на фуршеті (куди мене потягнув Аскольд Мельничук «з усіма знайомитися» і де я невдовзі одуріла повторюватись навсібіч, що хоч я і з Києва, так, – але пишу по-українському, так, інша мова, – ні, чому ж, споріднена, як усі слов'янські, і т.ін. : нагадую, що був 1991-й, до української Декларації незалежності зоставалося трохи менше чотирьох місяців, і американці ще підносили тости за Горбачова), – коли серед того гармидеру котрійсь гарвардській професорці пальнуло до голови, що двом «землякам», сиріч мені й Бродському (sic!!!), знайдеться про що побалакати, й вона щиросердо поволокла мене через цілу залу на сходи, де «сам Бродський», і таки ж дійсно сам як палець, байронічно стовбичив з цигаркою й почуватися мав, з усього судячи, досить паскудно (скільки б ти не натреновував себе на байдужість до публіки, всяка саморозтрата, якою є публічне читання, будши енергетично невідвзаємною – чи то в оваціях, чи в наступному обступанні тебе звідусіль вдячним тлумом автографоловців, – неминуче полишить по собі прикрий, нечистий холодок екзистенційної спустошености всуміш із досадою й стидом за власний безглуздий ексгібіціонізм, – цей стан добре знають актори, але й письменникам, чия професія в світі ринкової культури так само публічна, він незгірш відомий, хоча чомусь украй неохоче ними дискутується), – я, на такий романсовий «середь шумного бала задумчивый вид», остаточно сповнилася гірким і гарячим почуттям солідарности й запарувала ним, як кавове горнятко. Гадаю, Бродський це з місця й занюшив – інстинктом звірят, дітей і поетів. Інакше-бо нічим не пояснити ту коротку сценку, що розігралася в імпрізований сходовій курилці між нами

трьома: добросерда пані професор (чийого імені, забийте, – не згадаю), американським звичаєм заплутавшись у географії, представила мене йому як «Russian poet from Kiev», я заледве встигла впасти в річ, кувікнувши, що – не Russian я, а Ukrainian! – як Бродський, умент, мов підключений до мережі, оживши й розпростуючись над нами обома десь угорі в усій своїй сліпучій рудизні з якоюсь несподівано лев'ячою, пластичною валежністю, видер у мене з уст мого бідного поданого м'ячика, одіпхнув – і повів гру соло: переметнувши м'яча на безневинну шанувальницю російського письменства з таким крутим підрізом і стільки навальної, хижої сили вклавши в удар, що сердешна збараніла і, крім «yes» та «no», надалі більше нічого з себе видушити не потрапила (втім, він їй і не дав би!): так Russian чи Ukrainian? – заgrimів Зевсом (здається, навіть наступаючи, в той час як вона задкувала). – Don't you know it's a distinction? (Я спромоглася веселенько вбулькнути «Thank you, Joe», – бо ж справді така неочікувано енергійна підтримка справила мені полегкість.) – Distinction and extinction, – не втримався дорогою від каламбуру: просто пограв м'язами, як добрий атлет, і – нова атака: а може, вам невідомо й те, що вони (кивок у мій бік) дали людству одного з найбільших поетів усіх часів і народів? Ні? Не чули – про Сквороду? Бідна пані вже лиш заперечно трусила зляканою головою, як заскочена школярка. – «Грі-горій Саф-віч Ска-ва-ра-да», – вимовив із підкресленим російським прононсом, мов знущально набрав посеред англійщини три слова підряд курсивом, – кінець XVIII століття, поет, філософ, – тут я знов розтулила рота підтакнути, але він одним поглядом відкинув мене назад на моє невидиме глядацьке крісло в партері: сиди, дурепо, для тебе ж стараюся! – і зайшовся коротким натхненним експромтом про Ско-вороду, десь хвилині на третій-четвертій непомітно вибрівши на сучасний тамтому лан російського класицизму. Тут уже гарвардянка пожвавішала, відчувши під ногами знайомий ґрунт, і защебетала: о так, Карамзін! Державін! Тредіаковскі! – але розумниця Бродський знову «піймав м'яча», перехопивши мій «відхід із поля» (я не укривала виразу ввічливої нудьги – незмінного почуття, що вселяють у мене вищепойменовані панове), й зараз же захряснув тему – вибачливим (і водночас поблажливим – якимось так це в нього виходило) поясненням, що якраз викладає цей курс і що класицизм завжди його приваблював (ще б пак! – «кіль уж випало в імперии родиться!»). Аж тут пані професор,

нешасне офірне ягня, нарешті знайшла шпаринку, щоб вислизнути, й, перепросившись, дременула навтьоки, залишивши нас самих – можна собі уявити, з якою полегкістю! Я знову залебеділа щось на кшталт «I really appreciate your support, Joe, you can hardly imagine what a bother is to explain people all the time what culture I belong», але він перебив мене вже з геть іншою, майже ненаграно (ну, хіба що зовсім трошечки!) втомленою інтонацією: – «Оставим этот басурманский язык...» Ми розсміялись, і порозуміння було встановлено. Заднім числом, цілком припускаю, що він просто хотів мені сподобатись (натоді я мала тридцять років і ще не вийшла з фази, на якій заселеність світу мужчинами від сімнадцяти до сімдесяти, що наввипередки рвуться зробити тобі приємність, сприймається за природний, Богом даний стан речей). Опісля мені стрічалось по різних країнах чимало жінок, які мали з Бродським більш або менш швидкоплинні романи – від архетипально білявих красунь шведок до не менш архетипально чорнявих красунь італійок, і все то були кобіти без перебільшення дивовижні – письменниці й художниці, мистецтвознавиці й феміністки, – якийсь сліпучий інтернаціонал талантів, розуму і вроди: незаперечний показник, що чоловік з нього був-таки збіса цікавий. Мене, однак, цікавили інші речі, я приїхала завойовувати не Бродського, а Америку (і то не менше!), і зустріч з ним, дослівно, на порозі цього світу сприйняла приблизно, як Данте – з'яву Вергілія. Оголосивши йому, розчулено й трепетно (щиро!), як високо ціную його поезію (на що він напівблазнювато-напівзнічено зачовгав, розкланюючись, ногою по паркету, і це також мені сподобалось: нормальна реакція людини живої, а значить, – попри магію всіх можливих премій – беззахисної: «Бросьте», – докинув майже жорстко), – я незабаром ринулася з'ясовувати з ним свої перші американські «культурні непорозуміння». – А вот когда Вы читаете – I wish you were here, dear, I wish you were here, I wish I were sitting on porch sipping the beer, – почему они смеются?

– Потому что они дураки, – сумирненько відказав він і втупився в мене очима сумного собаки: взагалі, з відходом гарвардянки він зробився якийсь зовсім не-лев'ячий, схожий радше на самотнього вразливого хлопчика з інтелігентної родини, який боїться вийти у двір, бо там його лупцюють старші, горласті спортивні гевали, що вже п'ють пиво й мацають дівчаток і зовсім не читають книжок (не сумніваюся,

саме цією печальною поставою він найбільше скоряв серця інтелектуалок, а головне – майже в цьому не прикидався, тобто якоюсь частиною ества зовсім щиро мусив почуватися, либонь, не лише в Америці, а й взагалі в світі саме таким – інтелігентним єврейським хлопчиком у пролетарському кварталі, яким у житті не був, здається, зроду). І тут я вислухала довгу меланхолійну інвективу на адресу Америки – країни отих огидних гевалів, серед яких – «поверьте» – так безнадійно мало людей, кого «по-справжньому цікавить культура» («я не говорю, что их совсем нет, они есть – но очень, очень мало»), і що довше я слухала (з дверей на нас уже раз у раз витикалися повитріщатись цікаві: на американських прийняттях не заведено ізольоватися для дискусій довше як на чверть години, а ми стовбичили на сходах уже невідь-скільки, і в залі починали прибирати зі столів), і що довше переймалася його шляхетною скорботою, то більше чомусь насувався на гадку Селінджерів Тедді – пригадуєте, отой малий вундеркінд, якому відкрилося, що його нинішня американська інкарнація є карою за зраду дао в минулому житті? Той теж мовив сливе те саме – «it's very hard to meditate and live a spiritual life in America», – по чім безстрашно рушив назустріч смерті, і те саме, тільки символічно, вчинив і його автор, ще один єврейський хлопчик (хоч би й тільки наполовину), мучений духом батька-ковбасника й усіма ковбасниками світу вкупі, – чесно припинивши будь-які публічні з'яви, з оприлюдненням нових творів включно (не кажучи про те, щоб літати із штату в штат читати їх тим, кого вважає «дураками»), – от би знаття, чи також студіював Сковороду?..

Тобто, щось тут мені не сходилося: якщо вже грати в цю гру, то пощо мученицькі міни, ніхто ж, здається, не примушує?.. (Удома вже довелося зіткнутися з інерцією такої пози і серед наших «шістдесятників» – маю на увазі тих, котрі, примудрившись сяк-так пересидіти в закуті лихої пам'яті сімдесяті, вийшли на світло горбачовської «гласности» вимагати й собі тернового вінця і *ничтоже сумняшеся* плакатися залам з трибун на колісь завдану їм наругу – ювілейного вечора не було на п'ятдесятиліття, за путівку в Піцунду повну вартість доводилося платити, – атож, земля наша повна сліз, що ж тут заперечиш, – і закінчували тим, що під час американських турне оголошували голодівку, не отримавши вчасно чергового чека: психологічний стереотип «нарікання на годувальника» – а ще краще його приниження,

аби чувся розчавленим і винуватим: «чурек же ваш та й вам – як тій собаці!» – був той самий, лиш загострений до гротескового екстремуму, плюс, звичайно, в інтелектуальному артистизмі нашим було до Бродського як до зорі небесної...). Втім, не виключено, що значна частина його анти-американської ієреміади виголошувалася «на адресата» – підігріти в мені співчуття: пам'ятаю, при прощанні (зі свити вже кілька разів надходили шепнути йому, либонь, що – пора), кротко-питальний погляд його прекрасних собачих очей, яким ніби перепрошував за власну підневільність:

– Мы отчаливаем...

І – відкрита, вичікувальна пауза: мабуть, за його сценарієм, далі передбачалось моє запитання – мовляв, де ви зупинилися і як би нам завтра продовжити цю захоплюючу бесіду, бо пригадую свій, уколом, подив: чого йому?.. Як на бесідника він видався мені трохи надміру авторитарно-монологічним, звиклим до пози промовця, за котрим дріботить зграя Еккерманів з нотатниками й диктофонами наготові, – а одночасно й напrawdę якимось не надто щасливим і – під зовнішньою, «нобелівською» машкарою, яку, до речі, не кожен потрапить знести, – самозасмиканим і яро-невротичним (дорогою до готелю Аскольд потвердив це враження, розповівши, як застав був раз «побитого» Джо, навідавшись до нього по виході розгромної критичної статті, якщо не помиляюся, в «Atlantic Monthly», – Бродський лежав розпластавшись на підлозі й голосно стогнав, що могло означати лиш одне: був уже сам невпевнений у тому, що пише).

...О вічно-імперський (байдуже, від особи похідний чи від структури) істеричний зойк, адресований усьому живому: люби мене! Люби, чуєш, тварюко?! А якщо «не любиш мене, тобто сумніваєшся в моїй любові до тебе (бо вірші – теж об'явлення любові, добрі – завжди й неодмінно. – О.З.), в моїй все-любіві, що вимагає абсолютної, незалежної від перевірок та випробувань, віри», тоді я тебе вб'ю. «І навіть якщо я тебе вб'ю, ти мусиш і це прийняти за акт любові» (М.Мамардашвілі. «Щоденникові записи»).

А найсмійніше, що воно «таки да», як кажуть в Одесі, акт любові. Просто, така любов, ну що ж поробиш.

\* \* \*

Одначе, перш ніж «перейти до любові», як пропонував ще радянський класик, годилося б згадати іншу нашу зустріч – навесні наступного, 1992-го, якраз у розпалі отої «великої американської паніки», викликаної падінням СРСР. Ратгерський університет тоді зібрав дуже гоноровий письменницький форум для дебатів про «зміни в Східній Європі», і моя, з чималими труднощами zorganizована невидимою українською «групою підтримки», присутність у числі панелістів була якщо не відверто скандальною, то, делікатно висловлюючись, не для всіх бажаною – форум спонсорувався переважно консервативними, «радянолюбними» колами (з тих, що в добрій вірі пробували просто замінити у пресі аббревіатуру СРСР – на СНД), і, відповідно, поза блискучим гроном росіян, жодного іншого «пост-радянця» в списку учасників, – навіть Т.Венцлови, – не було. Зате були імена, від яких усякому шанувальникові красного письменства, без різниці мови й паспорта, мало б забити дух, а мій, і без того збентежений, тим дужче згнітити: я була серед того сузір'я ніхто, ніщо й нізвідки (навіть без перекладної книжки!), прийнята господарями крізь зуби, як втерта в порядне товариство самозванка, чию маніакальну претензію представляти якусь нікому не знану літературу людям вихованим належить, раз уже трапилася така прикрість, чемно ігнорувати. Першого ж дня, коли на ланчі забіганий кельнер вивернув мені просто на костюм півтаці з білим вином (нічого собі почин!) і я попросила в оргкомітетської дами якесь із виставленої внизу кавалькади приписаних до форуму авт, щоб скочити до готелю перевдягтися, вона, із сласною зловтіхою націливши на мене сліпучі голлівудисті зуби, найлюб'язнішим голосом, де на дні шкварчала кипляча олія, сказала: «О, не турбуйтеся, прошу, – на вас усе одно ніхто не дивиться!» (даремно вона це сказала, бо на мене такі штуки діють, як на перегонового коня застороги: до третьої ранку в номері я «допереробляла» свою доповідь, з інформативної – на полемічну, і вже назавтра, зараз по її виголошенню, дістала моральну сатисфакцію, яка набагато перевищила мої власні найсміливіші сподівання, що, Бог свідок, випадає нечасто, причім особливо потішили – не роздача автографів, не навала журналістів, не інтерв'ю Ен-Пі-Ар і навіть не купа прецікавих нових знайомств, а – офіційні перепросини з подякою від

головуючого з «господарів»: за те, що перед сесією безцеремонно хотів був мене «підкоротити», додавши за мій кошт регламенту американському русистові, – ну а назавтра публіка вже повним ходом дискутувала відсутність інших представників «новоутворених держав», якої раніше, просто й нелукаво, не зауважила: дотепер, коли починаю сумніватись у можливості зламати чи бодай захитати у громадській свідомості задубілі світоглядні стереотипи, я повертаюсь думкою до того форуму, за емоційним нап'яттям одного з найінтенсивніших моїх випробувань, як до «діючої моделі», й наново підношуся духом).

Бродський прибув у Ратгерс на півдня – і зовсім не того, на який було заплановано програмою його виступ: відчувалося, що всі ті привітні, як розжарена пательня, пані й панове – то його «команда», його група статистів, він у них більш ніж у себе вдома (вдома, як-не-як, мусиш за собою прибирати...), і головуючий перебивав на півслові виступ Чеслава Мілоша, бо – «одну хвилиночку, здається, в залі з'явився Джо Бродський, прошу його на сцену!» – під вітальні оплески Бродський підводився й довго, раз у раз спиняючись потиснути руку знайомим, пробирався через залу, весь час стенаючи плечима із блазнювато-веселим осміхом невчасно викликаного до дошки шибеника («не знаю, чого ви од мене хочете, але якщо вже так дуже хочете, то ось я»), потім так само по-президентському ручкався, вже на сцені, з усіма по черзі «панелістами», і щойно тоді перебитий (і на диво спокійний!) Мілош повертався до слова – супроводжуваний надалі глухим бубонінням Джо, котрий з місця запустився в дружню балачку з сусідом. У перерві, на ланчі (відразу по якому він і відїхав – мимохідь зауважу, що навіть тяжко «ветхий деньми» Сол Беллоу сповна відсидів цілоденну програму, а Мілош, той і взагалі впродовж усього форуму не полишав зали засідань, дозволяючи собі «кулуарити» тільки вечорами), уже в тіснішому колі, де Бродський знову на всі боки вітався, обіймався й цілувався, хтось із знайомих указав йому на мене: «Оксана Забужко, з України». – «Ми вже зустрічалися – торік, у Гарварді», – щebetнула я, але фраза завмерла мені на губах нескінченною: Бродський знову був «підключений» – левоподібний і нищівний, обличчя від сардонічної посмішки пронизливе, тонкогубе й хижоносе, зір устелений глумливим холодком, – тільки цим разом його глядацький партер

призначався, гай-гай, не для мене: – А я вас не пам'ятаю, – сказав голосно, з притиском. – Де це – Україна? – Завмерла в чеканні клака зашаруділа вдоволенним смішком.

— Can't you see? – весело процвірінькала я («на улыбочке, девочки, поем, на улыбочке», як напучувала нас колись керівниця студентського вокального ансамблю!) – і зробила два безтурботні змахи – один в його бік, другий у протилежний: там, ліворуч од мене, сидів Чеслав Мілош, із яким ми перед тим розмовляли. – Все ще там само, між Польщею й Росією!

Пан Чеслав голосно засміявся – спасибі йому, значно сердечніше, ніж вартував цей жалюгідний квазінарцисичний дотеп, і його сміх підтримали: інцидент розрядився, не встигши оформитись.

Більше я з Бродським не знайомилась.

\* \* \*

Він мав багато друзів серед найліпших поетів нашого часу і писав про них так, як завжди писав про літературу: кровно. Найповерховіше, однак, йому вийшло про Волкота – у Волкота він по-справжньому «не в'їхав»: не в тому сенсі, що недооцінив, а в тому, що дивився на нього, сказати б, крізь перевернуті лінзи. То закрупний автор, щоб я могла дозволити собі на цих сторінках «кавалерійським наскоком» поконати невидиму і, скільки знаю, досі ніким усерйоз не спостережену об'єктивну між ними контроверсію, тим більше, що наш читач ані гадки не має про його доробок, тож для початку годилося б хоч дешиццю перекласти. З п'єс, що дають віршам точно скоординований, історично й геополітично, смисловий контекст – потужну, м'ясисту життєву підсвітку, від якої наливається кров'ю кожна літера, без того з великою ймовірністю приречена продзвеніти інокультурному читачеві повз вуха, – передусім, висловлюючись «по-бродському» імперативно, «рекомендую» «Приток Голубого Нілу», і тут нота бене: для американців (і для Бродського теж) Волкот залишається майже виключно поетом, чия драматургія є таким собі додатковим і, по суті, факультативним каналом для спускання нерозрядженої у віршах енергії, чи, за Бродським, «виказує поетів нахил до епіки», – і не більше. Навіть серед тих, хто працює з Дерексом у Бостонському Театрі Драматурга

на Коммонвелс Авеню, нікого не знайшлося розділити зі мною, котра понад місяць носилася з томиком його п'єс у сумочці, радість відкриття нового світу, чи не вперше проартикульованого з такою силою: майже в усіх цих п'єсах дія відбувається на авторовій батьківщині – одному з островів Антильського архіпелагу, де протагоніст – колоніальний інтелігент, письменник, викладач і режисер, «білий нігер», затиснутий у лещата між колишньою метрополітальною культурою, якій завдячує своїм вишколом, з одного боку, та довколишнім темним, німотним масивом реальної, в прямому й переносному сенсі слова «чорної» історії, позбавленої власного голосу, з другого боку, – мордований у трагічній самотині своєю вимушеною «культурною шизофренією», раз у раз повторює той самий, з погляду здорового глузду цілком абсурдний, екзистенційний вибір – здохнути «серед своїх». Усе це, властиво, розмножена в кількох варіантах одна драма – поза всяким сумнівом, автобіографічна, драма «найбільшого письменника меншости», а ще точніше – першого її письменника: призначеного вперше віднайти для неї «пряму мову», її власну, питому систему знакових кодів, що одночасно й навпростець упроваджувала б її в розверзтий простір світової культури, – інакше кажучи, «возвеличити малих отих рабів німих», поставивши «на сторожі коло їх» – авжеж пак, «слово»: романтичний пафос півторавікової давности шевченківського дискурсу не укріє від нас, «білих нігерів» європейської історії, пронизливої впізнаваності описаної ситуації, що в міжчасі, правда, перенеслася з кресів одної цивілізації на кресли іншої, американської, але нітрохи не змаліла за своїм загальнокультурним масштабом.

Атож, якщо мислити логіко-схематично – абстрагуючись від живої й теплої, людської конкретики протікання процесів, – то історія виявиться аж надто ошадною в наборі своїх заведено «прокручуваних» парадигм (згадаймо «тридцять шість драматичних сюжетів» Конті!). Трошки напруживши уяву, можна побавитися «в умовний спосіб»: якби, скажімо, свого часу Белінський виявив більше культурної толеранції та широти світопогляду, та не був такий розлючений Шевченковим «мазепинським сепаратизмом» (одне слово, якби не був Белінським!), – він цілком міг би, чому ні, привітати Шевченка як оригінального, мовно (зогу, «діалектно») самобутнього російського поета (яким того, до речі, і вважала за життя й довший час по смерті абсолютна більшість

російських колег!), розпочавши свою вікопомну рецензію, скажімо, такою сентенцією: «Позаяк цивілізації скінченні, в житті кожної з них настає момент, коли центр перестає тримати. В такі часи їх утримує від розпаду не воїнство, а мова. Таке було з Римом, а раніше з елліністичною Грецією. Цементуючу роботу в такі часи виконують люди з провінцій, з кресів...».

Але це не Белінський, це Бродський. Це його візія Волкота (поет – як намісник американської армії в Карибському басейні, перепрошую, «одинокий вартовий спорожнілої в своєму осерді цивілізації»): свого роду американський Чингіз Айтматов або, радше, Олжас Сулейманов... Я зовсім не заміряюся впадати тут у протилежну крайність, наполягаючи, що Волкот є, «наоборіт», «вест-індський Шевченко» (Волкот є Волкот, і даймо собі на тім спокій!), проте для мене врозумливо й більш ніж очевидно те, що для Бродського зливається в далекий і нерозбірливий, хоч і дуже гарний сам собою, «шум припливу» (так, між іншим, і зветься його передмова до Волкотової збірки поезій), – а саме, що переймаюча Волкотову поезію пустельна, якась аж космічна, онтологічна самотинність – мов катапультованість у безмежно розверзтий незалюднений простір, – самотинність, котру Бродський власним нехибним поетичним інстинктом, звичайно, відчув і вирізнив, але не знайшов нічого відповіднішого, ніж списати її на кошт присутності Світового океану, поковзавшись по цій метафорі до повного її виснаження, чи то пак відполірувавши її на гладенький і мертвий камінчик літературщини, – має далеко не тільки екзистенційну – або й метафізичну – природу, а куди необорнішу, безпосереднішу (і по-людськи, Бігме, трагічнішу!) культуру, якої Бродський зроду не знав сам, а чого не знав, того не вмів розуміти в інших. Літературний «син Ахматової», «двоюридний небіж» Набокова, законний спадкоємець упродовж багатьох поколінь обжитого, заселеного й перенаселеного дому, де «усе вже було сказано», названо й переназвано безліч разів, і немовля ще в колисці засипають брязкальцями цитат, якими воно звикає вивіряти власний досвід (зайве нагадувати, що цей дім у принципі – хоч і не безмежно – рухомий, переносний, і це далеко не єдине, що ріднить літературу з імперією), – Бродський найбезтурботнішим чином прогледів Волкотове, під цим оглядом, абсолютне сирітство, від якого не годна порятувати

«мова Шекспіра й Едварда Томаса», позаяк саму цю мову ще належить «перекласти» – і то не на «чужий і чуждий» їй ландшафт, не на «шум прибою», що було б samozрозумілим й нітрохи не трагічним (обживати рідну мову наново є нормальним письменницьким призначенням у цьому світі), а – на внутрішній досвід «отого шиза, що верещить на вулиці» і в якого іншої мови, крім тої, що принесли його предкам завойовники-колонізатори, – уже нема: нема, крім імпортованої на ці широти англійської, іншого інструмента дізнатись, про що він кричить. Волкот пише первозданно-«сирими», сиричуватими словами – не тому, що вони набрались вогкості в океанічному повітрі, а тому, що вперше мусить пропускати крізь них мукаючий стогін доти німого, в своїй німоті грізного й непевного світу, з яким стоїть – сам на сам, як колись Адам перед світом тварним: ні Шекспір, ні Едвард Томас йому тут не порадики. Що це гра в «пан або пропав», сам Волкот сповна усвідомлює, з правдивим метафізичним викликом кидаючи у вічі долі формулу, котра звучить, далєбі, однією з найпронизливіших у світовій літературі маніфестацій одинацтва: «either I'm nobody, or I'm a nation», – та ото ж, питання відкрите, цей світ знаходиться в процесі само-творення, само-становлення (становлення з хаосу – космосом: культурою), і якою буде остаточна відповідь, навропростець залежить від самого поета-деміурга (Бродський, до речі, відзначає поміж інших і цей рядок, але все, що спромігся з його приводу сказати, то єдино подивуватись його «вокальною силою»: прекрасний приклад того, як позвіриному точно він відчував – і як обмежено потрапляв свої відчуття розуміти). Гобто, мова мовою, але крізь неї у Волкота вчиться промовляти настільки культурно «сиричувата» – необроблена, не займана словом – реальність (в чому, між іншим, і криється джерело Волкотової розпираючої горло і рядок сили, яку Бродський теж цілком проникливо протиставляє виявленій порохнявості, енергетичній «спорожнілості» цивілізаційного «осердя»!), що неупередженому одразу видно: перед нами – ох не «останній» (хранитель гинучої цивілізації), а, якщо й не «перший» (провісник нової), то принаймні посередник, сполучна ланка між двома (як застановлявся іще Плужник, «скільки слів лишилося від Трої, /Що забрав собі на оди Рим?»).

Власне, тут для Бродського «преділ, іже не преїдеши»: як потенційна, наступного століття культура, і навіть, коли завгодно, «цивілізація» (я все-таки з вишколу «шпенглеріанка» й розрізняю ці поняття...) всі ті «чучмеки» (що за миле слівце!) його не переконують, якщо тільки не виявляють шанобливої готовності зайняти звільнених колоніальними арміями постерунків, – щойно тоді й можна проголосити над ними схвально, як Остап Бендер про мадам Грицацуєву, – мовляв, «в центре таких субтропиков уже нет, но на периферии, на местах, еще встречаются»... А коли серйозно – він справді, невдавано й нелукаво, бачив світ розміченим, як на шкільній мапі, на пупочки «центрів» і великі неоковирні плями «провінцій» (посовковому, «регіонів»), і з, по-своєму комічним запалом, брався, приміром, доводити критикам, що Волкот «не вест-індський», отже «не регіональний», поет! – ніби поети справді, наче імперські чиновники, ранжируються на «центральных» і «регіональных», на «світло світу» й «літературну козятинщину», як учили нас свого часу в орвеллівському Міністерстві правди, причому все «регіональне», розуміється, ab definitio «нижче за рангом» (як уже показав Е.Саїд, один із провідних на сьогодні дослідників культурного колоніалізму, це клінічна симптоматика імперського світосприйняття, – коли політико-економічна залежність автоматично пов'язується з нижчістю, меншевартістю, і то геть безвідносно до расових та етнічних відмінностей: для британця чи француза доби імперії, «білі» колонії, як от Ірландія й Австралія, також були населені нижчими істотами, так що, наприклад, на рисунку Дом'є ірландців не випадково об'єднано з ямайськими неграми). Саме тому, – попри багаторічне життя Бродського в наймодернішій з імперій, що ніколи не знала «центру» в «старому доброму», тобто успадкованому від абсолютистських монархій, сенсі, попри його належність до покоління, на чийх очах інформаційна революція з INTERNET'ом та комп'ютерною «віртуальною реальністю» скасувала це поняття остаточно, вительбушивши з нього будь-які рештки глузду, – для Бродського так і зостався непроникно закритим один із, не побоюся ствердити, найголовніших культурних смислів нашої епохи: те, що в ній од віків уперше самоправно, суб'єктно, «від першої особи» зазвучав голос «іншого».

Голос «третього світу». Голос «другої статі». Голос «колонізованого».

\* \* \*

Це окрема величезна тема, з приводу якої вже опубліковано купу монографій, і, позаяк я пишу не гасло до енциклопедії, а зовсім «суб'єктивного» есея, то не моя справа реферувати вже-написане – обмежуся хіба констатацією того, для фахових інтелектуалів зрештою загальнозвісного, факту, що від 70-х аж донині найбільш (чи й єдино?) евристичними, «найвулканічнішими» та найбагатшими на відкриття й контраверсії теренами гуманітарної думки не випадково продовжують залишатися фемінізм і теорія колоніалізму, – на очах того самого здивованого покоління зухвало розрослі з модних течій до рангу окремих, самодостатніх дисциплін, і нема на те ради. Якщо розуміти «третій світ» у сенсі трохи ширшому, ніж перестаріло-політичний (зациклений на «двоїстості» «супердержавництва»), то доведеться визнати, що й найбільш інноваційні мистецькі явища 90-х, від югославського і китайського кіно до блискучої плеяди «кольорових» та «іммігрантських» письменників Заходу й Сходу, також чи не всі поспіль пов'язані з перетворенням раніше культурно обезправленої, «безмовної» (допущеної, було, в так званий «мейнстрім» головно на правах об'єкта, предмета зображення), в глобально-історичному масштабі «периферійної» реальності – на повноправно культурну. Паралель у цьому зв'язку «третього світу» з «другою статтю» воістину приголомшуюча і чимало допомагає прояснити, тим більше, що фемінізм на сьогодні теоретично й історично розвиненіший, ніж усе ще порівняно «молода» критика колоніалізму, й диспонує вже готовими для вивчення моделями (втім, на моє переконання, культурна дискримінація жінок є лиш частковим проявом колоніалізму в найширшому, філософському значенні терміна, але про це трохи нижче): під оглядом «права голосу» Прекрасна Дама трубадурів нічим не різнилася, скажімо, від Екзотичного Орієнту романтиків, – в обох випадках «об'єкт» естетично вабив і навіть заворожував саме своєю «таємничістю», принциповою іноприродністю-незбагненністю для суб'єкта, свідомого, що їм, як у програмовому вірші Р.Кіплінга, «не зійтися вдвох, /Допоки землю і небеса /На суд не покличе Бог». Зауважмо, що ця імперська формулка містить усе-таки яке-не-яке, а визнання «інакшости» (бодай би тільки в її праві на існування!), тоді як зазвичай панівна від Нового Часу мужськи-імперіалістична

культура на такій простій констатації самоочевидного ніколи не спинялася, а сягнуто простувала далі – послідовно доводячи своє розуміння раз зауваженої «інакшости» до тієї візії, яку розумник Р.Барт назвав був – виключно в стосунку до мови! – «колоніальною»: коли відмінність «від мене» сприймається за відхилення від норми (як-от: жінка – «теж людина», тобто, при певній мірі лояльності, може бути потрактована як чоловік, хоч і «недосконалий», бо з інакшими репродуктивними органами; чорношкірий призначений до брудної роботи «самою природою», читай – тим фактом, що «моя» шкіра набуває схожого вигляду лиш буди брудною; ну й нарешті, щоб не множити прикладів до нескінченности, – чудесне валуєвське «никакого малороссийского языка не было, нет и быть не может, и наречие это ... есть тот же русский язык, только *испорченный* воздействием на него Польши [курсив мій. – О.З.]», – квінтесенція лінгвістичного егоцентризму, що безперечно ущасливила б Барта своєю воїстину хрестоматійною наочністю).

Тобто, поки «Захід є Захід, а Схід є Схід», справи стоять ще не аж так кепсько, – колонізація духу починається тоді, коли «Захід» всією наскрізно інституційованою потугою власного правлячого («енкратичного», сказав би Барт) культурного егоцентризму навалюється на «Схід» – довести йому, що той є, властиво, «недо-Захід», «Захід другого сорту», чи, в щонайліпшому разі (якщо поводитиметься слухняно!), – «Захід у потенції», терпимий на світі і навіть, цілком можливо, узнаваний за милого й утішного єдино за умови, що залишатиметься таким, яким «Захід» його хоче бачити. Ах ти, дурненька моя, дурненька, – із віку в вік любовно втовкмачує Він, «Захід», – позбавленому (ним-таки, «Заходом») власних засобів до існування «Сходові», – ну навіщо тобі (приміром) освіта, навіщо тобі трудити голівку над речами, в яких ні чорта не тямиш, навіщо пхатися туди, де все'дно нічого не втнеш, я ж люблю тебе саме такою, як ти є, безвільною й безпорадною, м'якою й поступливою, може, трохи затурканою, але завжди веселенькою, завжди з розпростертими мені навстріч обіймами, готовою поступитися усім задля моєї вигоди – ліпший шматок за обідом, затуляння мене од небезпеки власним пухким і теплим тілом, твоя головна окраса, дорогенька, – це жертвність, запам'ятай собі, а щоб ти цього не забувала, то давай-но я ліпше замкну тебе на ключик, щоб ніяких контактів із собі подібними, слухайся тільки мене, і ніяких виходів із

дому, окрім як зі мною попід руці, і – дай-но я перевірю, що ти тут читаєш, скоро вже ти (неподобство, звичайно!) вивчилася читати?..

В цьому останньому пункті Він, одначе, може бути цілком спокійний: Вона читає майже виключно те, що Він для Неї (чи, коли завгодно, про Неї) понаписував, – ну-бо звідки Їй знати про існування якихось інших писань або, сміх сказати, й собі спромогтися на щось рівноцінного, коли має повні руки зовсім іншої роботи?... Що з того виходить, неважко пригадати, навіть не надто напружуючи історико-культурну ерудицію: пропоную читачеві до вибору для любої вподоби дві рівноправні й взаємозамінні – настільки, що їх годилося б умістити на двох паралельних шпальтах, якби це не утруднювало процесу читання, – версії продовження думки, «власне-феміністичну» і «власне-колоніальну». Отже, «ФЕМІНІСТИЧНА» ВЕРСІЯ... кілька століть Вона із святоблिवим запалом тренуватиме себе у ролі прекрасної Беатріче, бідолашної Біче Портінарі, що так загадково була прошпацирувала перед очима Данте без жодного слова, наче манекенниця помостом, після чого дисципліновано померла – так би мовити, виконавши своє життєве призначення (а коли на початку двадцятого століття Леся Українка візьме та й нагадає, що не все з тим проходом було так гарно, як нам співалося, – що в житті Данте була взагалі-то й інша жінка, взагалі-то, знаєте, панство, дружина, і якраз вельми жертвна – прала, куховарила, дітей родила, і чом же про неї ні словечка, – то хіба ж якийсь там один віршик переважить усю дантологію?!), – і любитиме Вона, як велено, Наташу Ростову й засуджуватиме Анну Кареніну (а коли, знову ж у двадцятому, Ахматова облає Толстого «мусорним старіком», доводячи, що Анніні почуття в романі є всуціль фальшиві, вигадані автором з явною повчально-тенденційною метою, то це теж можна пустити повз вуха, бо що там Ахматова проти Толстого?), – ну і так далі... «КОЛОНІАЛЬНА» ВЕРСІЯ... два століття Вона слухняно виголошуватиме у себе вдома анафему своєму останньому видатному державному діячеві по ним-таки споруджених храмах, а коли храмів не стане, пам'ятатиме вже тільки, що той був негативним персонажем пушкінської «Полтави», та й загалом усю себе помалу-малу призвичаїться бачити таким собі комічним, «трикстеруватим» героєм сусідньої історії – добродушним або злобним, але завжди хитрим жлобом у баранячій шапці й широких, як Чорне море,

шароварах з пляшкою горілки за поясом, зугарним єдино співати й танцювати гопака (як «хороший») та ще по п'яному ділу «різати панів» із наллятими кров'ю очима (що за огида!), – в такому перебраному вигляді буде явлена Їй навіть її аристократія, – а в далеко ширше санкціонованій (і взагалі симпатичнішій!) жіночій іпостасі – гарненькою смаглявкою-«хохлушкою» в плахті й вишиванці, що віддається десь «на природі» (дуже мальовничій!) заїжджому бунінському «паничеві», а в комфортабельніших умовах, проте з неменшим для сусідської літератури зиском, – Алексеем Некрасову, Леоніду Андрееву, Ісаю Солженіцину, ну і так далі...

Не думаю, ніби припускаюся якої-будь натяжки, так підкреслено «фемінізуючи» колоніальну проблему (в цьому більше глузду, ніж може видатися попервах, як тільки візьмемо до уваги, що природа імперії номадична, тоді як колонії, навпаки, – осіла, а кочівництво давно, й не самими тільки психоаналітиками, пов'язується з чоловічим началом, хліборобство ж, відповідно, з жіночим, – як своєрідні «янь» та «їнь» цивілізації). Проте в даному випадку ця аналогія (як і цей понад міру розтяглий відступ!) потрібна мені з суто прикладною метою – прояснити те, що вище названо головним культурним смислом нашої епохи, під оглядом чисто мовної суверенізації «колонізованого». Питання, як (якою мовою чи дискурсом) писати про те, про що ніколи не писалось панівною культурою, і для чого, відтак, не існує наскрізно тяглої традиції (якщо якась і існує, то геть фрагментарна, похована в скалках і уламках під тяжіючою архітектурною озією структурно цілісної, повної, виробленої й якісно укшталтованої культури «колонізатора», звідки її ще належить, тяжкими й цілеспрямованими археологічними надсадами не одного покоління, добувати й реставрувати), – то, без перебільшення, головний нерв творчості кожного «письменника меншости», і власне ці «муки дискурсу» (що їх Бродський із такою приголомшливою, як на нього, естетичною короткозорістю пустив повз увагу у Волкотові) вже виокремилися в один із чільних предметів феміністичної літературної критики. Саме історія жіночої літератури засвідчила, що «довга дорога до себе», до єдино-адекватної «власної мови», необхідно починається для «колонізованого» (тут краще б сказати – «колонізованої»...) – із, а куди ж дінешся, досконалого опанування «мовою колонізатора», із проникнення «зсередини» в його культуру – попервах навіть

крадькома, під личиною «його» імені: Жорж Санд, Марко Вовчок, Джордж Еліот (логіка прозора: якщо не викриють, не впізнають, значить, «я можу не гірше»), і ця типово колоніальна настанова міряти себе не своєю питомою, а накинutoю ззовні мірою, – не собою, а «ним», – затримається надовго, а багато в чому заціліє й дотепер – попри всі «жіночі» Нобелівки 90-х, попри всі мільйонові накладі різномовних «Антологій жіночого письменства» й бібліотеки феміністичної критики...). І от щойно в процесі опанування «чоловічими», «енкратичними» формами мови (наприклад, романним жанром) відбуватиметься поступове, напівнесвідоме перекроювання-«підгонка» їх «під себе», на свій штиб, аж доки форма не «вибухне» під цим упертим внутрішнім тиском і не явить уже в готовому вигляді (тобто, в усій повноті сильних і слабких сторін), як Афіну з голови Зевса, – ну хоча б автентичну й цілком самостійну «жіночу прозу», від Вірджинії Вулф до Емми Андіївської дуже типологічно одностайну: лірико-монологічну, «нутрянну», сюжетно «нелінійну», всю в хитросплетіннях асоціативних розгалужень, – одне слово, «іншу», з зовсім відмінним од чоловічого раціоналістичного, відсторонено-«об'єктного» способом моделювання світу... І тоді, між іншим, з'ясується прехимерна штука – а саме, що якраз таку «іншу прозу» тисячу з гаком років тому писали були в Японії дами Хейяньської епохи (Мурасакі Сікібу, Сей-Сьонагон...), котрі, власне, й стали засновницями японської національної літератури (поки їхні заклопотані справами історичної ваги мужчини самовіддано шпарили по-китайськи), – а значить, ідеться про явище, яке не втискається в рямці не то жанру, а й, страх сказати, конкретної національної культури! – і в таких ото відкриттях поступово, крок за кроком, стануть проступати крізь тьму історії обриси затопленої Атлантиди – ніколи сповна не допущеної «на світло рампи» альтернативної – жіночої – культури людства: із своїми іманентними законами, які ще тільки належить відкрити, із своєю занехаяною традицією, яку ніколи досі не викладали у школах, – і вперше за багато століть зродиться підозра, що вимагати від жінок, на доказ їхньої «культурної спроможности», «собственных Платонов» і іже з ними – то, либонь, загалом розумніше, аніж допоминатися, як апокрифічний сержант з анекдота у студентів: «Єслі ви такіє умніє, чево ж ви строем не ходіте?», – що в жінок, і своя осібна «хода» (логіка мислення), і, відповідно, свої, незбіжні з

чоловічими, критерії геніальності (не системність Платона – а пластичність Діотіми, що, бач, «не вписалася» в маскуліноцентричну філософію), а відтак і справді, здається, настав час переписувати наново занадто вже «монодійну» всесвітню історію культури...

Література «третього світу» вочевидь торує зараз цей самий шлях – тільки що з невеличким зсувом у часі. В середині кожної з учорашніх «імперських» культур (по-«бродському», «цивілізацій») працюють, сказати б, свої «Волкоти», що з маргіналій перейшли у «мейнстрім», переповнюючи його собою й трансформуючи «під себе» в історично блискавичному темпі. Звісно, всі вони різні за масштабом таланту, і взагалі різні, але об'єднані типологічно однаковими «муками дискурсу»: старі, «європейські» з походження форми вже «потріскують», Емі Тан компонує роман за законами китайської головоломки, Тоні Моррісон перекладає американську історію на мову негритянської містики, Шерман Алексі вживає добрий старий тріллер єдино на те, аби перевести його «в режим» непідробно метафізичного жаху, зродженого загибеллю індіанської цивілізації (здаючу навмання тільки відносно недавні сенсації в англomовному світі), а критики збилися з голосу, на всі лади товкмачачи про «крос-культуралізм» і водночас інтуїтивно здаючи собі справу, що цей термін уже геть нічого не пояснює, бо насправді під зношеною шкірою колишньої «колонізаторської» культури вже далеко не перше десятиліття назріває щось більшого – «процес пішов», як любив примовляти один політичний небіжчик, і тенденція має вельми недвозначну знайому спрямованість: ми явно на порозі відкриття ще однієї глобальної «культурної альтернативи» (правда, ця нова Атлантида ще не окреслилася як цілість, але частота й потуга «підводних поштовхів» дають змогу плекати найсміливіші надії та сподівання, а це, як розуміє читач, заняття цілком самодостатнє!).

Так імперіалізм доби великих географічних експансій поспіхом вичерпується «в духові» – в своїх останніх життєздатних вислідках, зацілілих «на денці». Вік його – календарний, рівно як і «метаісторичний» (за Д.Андреевим мовлячи), – справді добігає кінця. Акурат у цьому місці послужлива пам'ять, прибравши відповідну до okazji міну сестри милосердя, й підсовує оту навдивовиж прозірливу цитатку: «Век скоро кончиться, но раньше кончусь я»...

Відходити вчасно – то теж, що не кажіть, знак богообраності.

\* \* \*

А тепер, нарешті, «про любов». Бо саме так уперто називає «колонізатор» своє почуття до «колонізованого», скільки б той не опирався й не добирав аргументів до викриття, на його погляд, безсумнівної облудности подібних заяв: де як де, а в цьому пункті їм воістину «не зійтися вдвох», хіба що розрив їхнього зв'язку нарешті уможливить постання «третьої», сторонньої точки зору на нього. В українській думці ХХ століття це питання вже піднімав, у статті 1975 року, Ю.Шерех-Шевельов – полемізуючи з тими російськими дисидентами, котрі, цитую, «прилюдно освідчилися в любові до українців» (а властиво, відсторонюючись, із притаманною йому коректністю, від таким чином запропонованих братніх об'ємів антикомуністичної солідарности): «За що нас люблять, з першого погляду не зовсім зрозуміло. Адже мови української вони, як правило, не знають, а про культуру мають уявлення хіба з випадкових вражень і джерел другої руки. Хіба за карі очі й брови шнурочком? Чи за хахлацькі журливі пісні?», – і далі, після низки по-шерехівському блискучих пасажів стосовно колоніалізму взагалі та російського зокрема, – дуже точна, попри всю позірну іронію, заввага, що «Петро I любив нас, коли палив Батурин, і Катерина II, коли знищувала Гетьманщину й Січ», із логічно приналежним висновком про можливість наведення нових мостів між Україною й Росією («в атмосфері нового – і перевіреного – довір'я») щойно після того, як з боку «росіян як групи» надійдуть декларації не любові, а якраз супротивно, «повного невторчання в українські справи».

Двадцять років тому до цього мало що можна було додати (крім хіба оберемка легкозаймистої риторики, в якій дотепер іще вправляються деякі наші загублені в часі патріоти, не помітивши, що в міжчасі з традиційного анти-колоніального дискурсу всяка «займистість» якраз дощенту випарувалася – і слава Богу). Але сьогодні, коли ми вже можемо бути порозуміло-широкосердими до усіх і всяких декларацій учорашнього «колонізатора» («можемо» не тільки в сенсі «можемо собі дозволити» – без загрози для себе, усуненої крахом імперії, – але також і завдяки забезпеченому нам

нашою «ґрунтовною колоніальною освітою» об'єктивно привілейованому, з величезною «форою» щодо росіян, пізнавальному становищу: зрозумілості й прозорості для нас – російських культурних смислів, на тлі повної «темности»-невчитности наших – для «росіян як групи», – саме тут відкривається ще одна, зовсім мимовільна культурна перевага «колонізованого» над «колонізатором»: перший, в разі йому поталанило зберегти свою тожсамість, парадоксальним чином виявляється «на виході» з епохи імперіалізму багатшим, «ліпше оснащеним» від останнього, позаяк хоч-не-хоч диспонує ширшим набором культурних кодів, уміє і «по-своєму», і «по-їхньому», здобувши тим самим додаткове число «ступенів свободи», надлишок умислової пластичности, варіативности, а відтак, природно, й потенційно продуктивніші шанси на майбутнє), – отож сьогодні, коли ми можемо, нарешті, нічим не ризикуючи, спробувати стати на російську точку зору, час повернутися знову до сакраментального запитання, «за що нас любили» – від Петра I й Катерини II до Олександра Солженіцина та Йосифа Бродського.

Вірш Бродського «На незалежність України», роздрукований деякими київськими виданнями з магнітофонного запису, під оглядом мистецької вартости навряд чи заслуговує на включення до збірки авторових вибраних творів (тим-то, либонь, і не публікувався за життя): злобний, до слів «клікушеських» інтонацій, зрив голосу на чисто пропагандивні скреготливі обертони типу «ах ви, такі-сякі», у поєднанні з тасуванням тих самих заялжених карт «колоніального набору» російської літератури XIX століття («ой ты, левада, степь, краля, баштан, вареник») та ще якоюсь особливо настирливою, просто-таки театральною жестикуляцією – споконвічним викажчиком естетичної безпорадности (таким порожнім, неконвертованим словом-«жестом», недарма на різні лади мусованим, є і оте монотонно-занудне посилення «на три буквы, на все стороны четыре», і «метацитати» та реалії, «цитовані» таки однозначно «з джерел другої руки» – навіть до «випадкових вражень» не дійшло! – а це ж, нагадаю, писано великим мандрівником, автором різних «дивертисментів», від литовських до мексиканських, який, в принципі, умів відчувати чужі культури дуже навіть смислово-безпосередньо, без жодних тобі газетярських підказок), – усе воно вкупі створює ефект, з одного боку, вельми несмачний, «агітпропівський», цілком у дусі (й «букві» теж) гнівного

потокі лайок та улюлюкань, котрим тоді-таки «на незалежність України» так ірраціонально-агресивно «прорвало» було російські мас-медіа, – а з другого боку, й трохи «чудний»: не «очуднюючий», як годиться в мистецькому ділі, а от власне що «чудний» сам собою – цебто, стосовно свого контексту: адже автор – поет, щирість почуттів якого, навіть і в цьому «архіскверному» (як любив висловлюватися «патрон» його рідного міста) тексті – поза сумнівом, тож читачеві застається хіба розвести руками: та чого ж це чоловіка так за живе взяло? Що йому Гекуба? Сам же писав був колись: «Імперія – страна для дураков», – звідки ж тепер цей юродивий надрив, нескоординоване розмахування руками, схлипи п'яного москаля (поручіка Ржевського?), «слеза из глаза», на яку, мовляв, «нет указа»? Чого, спитати б, «стулья ломать»? За чим голосити?.. «Кончилась, знать, любовь, коль и была промежду...» Ні, не причулося. Сумніву нема: перед нами справді лемент ображеної любові. Так, «звонкой матерью паузы метя» (спасибі й на тому, бо «мог бы и шашкой!»), репетує муж-алкоголік услід дружині, що втікає від нього світ за очі в самій сорочці, або владна самотня матір – услід своєму перерослому чадові, що безсоромно надумало женитись і накивати п'ятами у власну сім'ю. Буває така любов. Якщо зобразити всі незлічені іпостасі цього почуття у вигляді спектра, то ця розташується десь скраю, в «інфрачервоній» його частині – там, де Ерос навпростець зливається з Танатосом, переходить у нього: її називають демонічною, тиранічною, упиричною, деструктивною, а я б назвала «фагоеротичною»: пожираючою, бо головна її прикмета – то органічна незацікавленість в «інакшості» свого об'єкта, ненаситна й жагуча хіть його привласнити, оповити, внерухомити, зробити частиною себе («жена не сапог, с ноги не скинешь!»), отже, в ліміті, – проковтнути й перетравити. Щось від цієї любові завжди існує між напасником і жертвою – «я тебе люблю, я тебе з'їм», – починаючи від найбільш ранніх форм культури, від мисливських ритуалів доби палеоліту, доводять нам антропологи, від наміченої, дослівно облюбованої жертви убивця вимагав не чого іншого, як так само любові у відповідь – згоди на забиття. Поїдання серця мертвого ворога було, власне, актом освідчення небіжчику в щонайглибшому захопленні – своєрідним «чорним» аналогом злиття сексуально-оргіастичного (зрештою, і в цьому останньому оральний секс – то теж, правдоподібно, відгомін

того самого невитравного «привласнювального» інстинкту). Християнська регламентація чуттєвої сфери витіснила цей смертоносно-захланний компонент любові із санкціонованих міжлюдських стосунків, списавши його за сатанинським відомством, але сублімуванню його на рівні суспільних – міжетнічних, міждержавних, міжконфесійних тощо – стосунків вона, розуміється, зарадити не могла. Коли імперії розтеклися по обидва боки глобуса – вогнем і мечем невтомно кохати колонізовані землі (от де неміряне поле розгулятися засниділому по кабінетних кушетках новітньому психоаналізові!), тодішня Московія, майбутня Росія, різнилася від своїх західних посестер не тільки, як пише Е.Саїд, безпосередньою прилеглистю колоній та відсутністю культурних і економічних перепадів між ними й метрополією (приєднані землі незрідка і в культурному, і в економічному відношенні стояли вище, як-от хоч би й у випадку гетьманської України), – вона різнилася й дечим посутнішим, перед чим Е.Саїд свідомо пасує, вилучаючи Росію зі своїх концептуальних побудов, а шкода, – маю на думці асиміляцію як нав'язаний колоніям категоричний імператив співжиття і, водночас, спосіб постійного становлення власної «метрополітальної» тожсамости: поглинувши «іншого», оновитись самому. Англія без Ірландії – то просто Англія без Ірландії, та й годі. Росія без Малоросії – то вже якась інша Росія, нова й собі самій ще не зовсім зрозуміла, тож як їй не ображатися на такий неочікуваний «відруб» своїх «хохлів»?.. «За що нас любили», ясно як день Божий, чого там лукавити: за приналежність любили – за врослість у шкіру й під шкіру («с ноги не скинеш!»), у мову, культуру й історію-за-Ключевським, за «тисячу лет християнства» й Сковороду як батька російської філософії, за Гоголя і «южную школу», за ті краплі крові, що, як виявилось, «текут в каждом русском» (але чомусь не в зворотний бік!), – одне слово, за істівність і легкостравність (також і неметафоричну, буквальну: імперська географія не випадково завжди має «кулінарний» ухил – це мовби пряме запитання незнайомому, «з чим тебе їдять»: ось ти, в газирях, – означаєш шашлик із цинандалі, а ти, вусатий, – вареники з сиром, – як співалося з року в рік у незабутній новорічній, «украинский пирог мы едим за столом, запивая его молдаванским вином», – задля справедливости відзначу, що американська цивілізація тут недалеко відбігла від російської, масово редукуючи іммігрантське «розмаїття культур» – до

розмаїття кухонь). Те ж, що не перетравлювалося, і далі вперто демонструючи нерозчинну окремішність, закономірно викликало в імперському шлункові роздратоване бурчання, – нічим, і то таки нічим іншим не дається, попри всю можливу акробатику мозкових звивин, витлумачити ті абсолютно ірраціональні викиди агресивності, ну просто-таки реактивні збурення білка, що їх провокувало в, здавалося б, найбільш інтелегентних та вирозумілих російських інтелектуалах уже саме лиш безневинне звучання української мови – хоч би які особисті претексти вони самі, яко «мислячі тростини», силкувалися віднайти для таких позірно неадекватних (а властиво, дуже навіть адекватних – імпульсивно-відторгаючих родових, надіндивідуальних) реакцій. Так Ахматова, заводячи – на запитання Л. Чуковської, чи любить Шевченка, – мову начебто про зовсім інші речі: «У меня в Киеве была очень тяжелая жизнь, и я страну ту не полюбила и язык...» (пояснення для письменника дуже-таки інфантильне – все одно якби на запитання «чи любите Гюго?» відказувати – ні, мовляв, бо мені в Парижі боліли зуби), тут-таки з місця зраджує істинну – родову, тварно-відпірно-самозахисну – природу своєї нелюбови: ««Мамо», «ходимо», – она поморщилась, – не люблю» (а оце вже «воно»: так і чуєш цю знущальну інтонацію передражнювання, а насправді нестравлення – інтонацію цілого «підшлункового» масиву російської культури, від етнічних анекдотів в ефірі до невеличкої, – либонь, десь зі швейцарську завбільшки, – армії стереотипних романно-кінематографічних жлобів у вишиванках, – масиву, від якого й вірш Бродського відбрунькувався, вважати, «готовченком» – весь із позичених знаків-кліше, майже без запліднюючої участі індивідуального духу). Травматичний особистий досвід, якщо такий і буває, тут ніколи не причина – радше прикриття. Можна з місця вилічити десятки прикладів, коли ніякого особистого досвіду ні з чим українським не було взагалі (та й чи був він у Бродського, окрім як зі Сковородою?) – а від «мамо» й «ходимо» людей так само відрухово пересмикувало іронічним оциром: от же Булгаков, приміром (ще одна «людина імперії» в найпрямішому сенсі слова), провів у Києві вельми благополучні, коли не щасливі, дитинство і юність, і любив Город незмінно ностальгійно-ніжною, як перше кохання, любов'ю, вкупі з Гоголем і – з його подачі – українською демонологією, сліди якої вельми відчутні в «Майстрові і Маргариті», – а між тим на сам вид слова

«їдальня» з чоловіком починало діятися щось уже аж, далекі, непристойне, близьке до втрати не то голосового, а й м'язового контролю... Слово сліпило – непривласнюваною самодостатністю, а тому відбирало його Город не менш рішуче, ніж це замірялася вчинити петлюрівська армія, увічу якої він так само на іншу художницьку реакцію, крім відвертої карикатури, здобутися не в силі. До речі, в тій-таки «Білій гвардії» (петлюрівський «анти-міф» який у колоніальній культурі неминуче виявився непорівнянно «гучнішим» за міф, скажімо, тичининського «Золотого гомону», довгі роки забороненого, а згодом безбожно перекупюрованого «червоною підкладкою» навиворіт) показано, з усією нереклексивно-безпосередньою прямою, вихлюп тої самої ображеної імперської любові, – в епізоді, де Мишлаєвський, ввалюючись до Турбіних із помороженими ногами, на всю губу лає прикиївських «достоевських (!!) мужичків-богоносців», з яких йому вдалося витрусити сани з кіньми лише під дулом пістолета. Радість діда з Попелюх, який, узявши, було, білих офіцерів за УНР-івських, сповіщає їм, що хлопці з села «кусі побігли до Петлюри», для ураженого в найліпших почуттях (вірі в російський народницький ідеал) Мишлаєвського – ніж у спину саме тому, що він рішуче – після всього! – відмовляється бачити найочевидніше: це «не ті» мужики, про яких писали Толстой із Достоевським! Схильність ображатися на когось (чи щось) за невідповідність твоїм про нього уявленням притаманна дорослим не меншою мірою, ніж дітям, і нічого тут не вдієш, – у випадку імперського комплексу, одначе, цікаво те, що культура – навіть, здавалось би, *ab definitio* «акратична», «дисидентська» – виявляється таким самим запеклим продуцентом фантомів, як і офіційна пропаганда, – а це вже хвороба духу. «Поневолений дух» же – куди серйозніше, аніж сам тільки «поневолений розум».

Імперії коштують дорого – і не лише колоніям. Культура, що всередині себе почувається загроженою перед лицем загрози існуючим формам державности, є культура сутнісної несвободи – і всі її старання забути «отчество у тирана» не годні цьому зарадити. В записниках С. Довлатова є характерна згадка, як молодий Бродський – ще Йосиф, ще лєнінградець – не впізнав був вивішеного на вулиці напередодні державних свят «вождівського» портрета: хто це, подивувався, – на Вільяма Блейка подібний? Така «внутрішньо-емігрантська» форма «втечі од світу», для свого часу безумовно красива й

плідна, з розпадом того світу, од якого втікалося, оголила закладену в її основі страхітливу психопатологічну пружину: втрату почуття реальності, недовіру реальності, своєрідну клінічну непритомність (перебування не-при-цьому-світі). За такого наставлення жива, м'ясиста буттєва справжність заступається словесною – власне, словесність і зостається єдиним орієнтиром для збитого з плигу людського муравлика в світовому океані, тільки що зверифікувати, справдити «конвертованість» вимовлених слів уже немає чим, – крім, хіба, засвоєної з «грунтовною освітою» інерції авторитету: раз так написано у Достоевського, значить, «дід із Попелюх» має поводитися за його сценарієм, а ні – то ми його змусимо... В разі ж трапиться така невигода, що «Попелюхи» виставлять свій власний, у своїй системі координат не менш «авторитетний» словесний сценарій, то завжди можна проголосити його брехнею – в будь-якому випадку це той шлях, на якому «чия правда» – в остаточному підсумку вирішується кулаками, чи то пак гарматами й міжконтинентальними ракетами, і поза Бродського, який у дитинно добрій вірі погрожує українцям, що перед смертю ми хрипітимемо «строчки из Александра, а не брехню Тараса» (sic!!!), є без перебільшення трагічна – як у янгола, що впав долі з того сьомого неба поетів, де Олександр із Тарасом – не воюють і не протистоять собі навзаєм. Схоже, почавши з безневинного сприйняття члена Політбюро за «Вільяма Блейка», невідворотно скінчиш тим, що сприйматимеш «Вільяма Блейка» (Олександра, Тараса тощо) за члена Політбюро – такого собі «бійця ідеологічного фронту»... Принаймні один урок із того нині, на уламках імперії, де література заміняла собою життя, де література й була єдино гідною людини формою життя, можемо виснувати: література ніколи не буває невинною – навіть якщо дуже хоче бути такою (особливо, якщо хоче!).

Але це вже тема – для наступного століття.

\* \* \*

А двадцять відходить – вимашене кров'ю й багном одночасно. І, дряпаючи, за Бродським, «нігтями берег матрацу», захлинається навпереміну всіма рядками, з усіх мов, крізь які продиралась на світло любові-свободі пульсуюча

пристрастями, земна і грішна, покутна й безсмертна людська душа, в чій драмі імперії з війнами та концтаборами слугують усього лиш декорацією – змінною і зникаючою.

Уявляю собі в мріях антологію світової поезії ХХ століття – таку, де представлені були б найвизначніші його поети, як-небудь сотня імен (від нас, приміром, – Тичина, Антонич, Стус), – і ловлю себе на згадці, що щось подібне спробував, незадовго до смерті, укласти й Бродський, в одному з університетських виступів висипавши перед студентами гирилицю англійських, російських і польських поетичних імен століття... Мусив сповна усвідомлювати те, що ще в 1960-ті сформулювала В.Шимборська, означивши себе в уявній епітафії як «авторку кількох віршів», і що рано чи пізно відкривається кожному поетові: якщо тільки ти не пишеш цілий вік одну книжку, своєрідний «ліричний епос у віршах» (як це робить, наприклад, Волкот – і як, до речі, робив Шевченко), то з плином часу від тебе зостанеться, випаде в «золотий осад» нащадкам не більш як п'ять-шість вершинних поезій-«візиток» – акурат для антологій (правда, задля тих п'яти зазвичай доводиться писати з п'ятсот, але то вже обходить головним чином фахівців). Тобто, виговорити, перевести себе в слова сповна, цілком – неможливо, нікому ще не вдавалось: «от всего человека вам остается часть /речи. Часть речи вообще. Часть речи». Безнадійність кінцевої інтонації походить від того, що в глибині душі поет завжди претендує на більше – на власну версію сотворіння світу. Світ, одначе, давно розколовся, розтріскався-розпорошився на безліч гуртових «точок зору», і щоб зібрати його – в духові – до купи, треба бути хіба святим. Дуже шкода, що святі не пишуть поезій.

У «моїй» антології Бродський був би останнім – сьомим – великим російським поетом століття. «Осінній крик яструба», «Торс», «Листи до римського друга», дещо з інтимної лірики, як-от пречудове «Горіння», – Господи, як же студено, як знелюднено героєві цих шедеврів на пустельній планеті мертвих речей і цитат (тільки при жінці він гріється, як при багатті, але й по тому залишаються – згарище й голівешки), – і як підозріло багато віршів «на смерть» (друзів) – з настійним допоминанням, «де вони тепер»: мов цілий час жив чоловік вічна-віч таки з Танатосом – скулена, змерзла, по-підлітковому безпритульна самотня душа в перехресному – крізь час і простір – відшукові тепла... Либонь, ніхто точніше,

безпосередніше за нього не відчув космічний холод відмираючої форми історії – холод Пекла, холод озера Коцит. І це – головна правда, яку сказав поет імперії про свою добу.

Згадуючи його тепер, по смерті, я чомусь відчуваю гострий стиск жалю. Якщо є воно, сьоме небо поетів, маю надію, що йому там – тепло.

Цим аж ніяк не хочу сказати, ніби та публіка зрозуміла, як вона сама любить висловлюватись, його message: якось у Кембриджі (тому самому, массачусетському, над яким також розлягається осінній крик яструба) моя сусідка-дизайнерка, прагнучи справити мені приємність, проявити свою обізнаність із «східноєвропейською» літературою, довго намагалася згадати ім'я «того російського поета, який змушений був залишити Росію і тепер пише, як він за нею тужить», – щойно коли вона пригадала його нобелівське лауреатство, мені свінуло здогадом: «Brodsky? – Brodsky, yeah!» – зраділа бідна дівчина (втім, у ту хвилину я думала – «бідний Бродський!»). Цей вигнанчий (щоб не сказати – мученицький) імідж, як фірмова «лейба», був намертво пришитий до «одного з п'яти найвидатніших сьгоднішніх американських поетів» (за словами якогось критика-ентузіаста, що страшенно обурили моїх бостонських друзів – поетів, сказати б, «не менш» американських і, коли порівнювати з англomовним Джо, напевно не менш видатних), – проте Бродський, слід віддати йому належне, носив цей імідж хоч і покійрно, і, либонь, з повною свідомістю його функціональної вигоди (зрештою, він же, de facto, й був вигнанцем – із цілком добропорядно-дисидентським минулим!), зате по-своєму гідно: таки ні разу не впавши в спокусу заголосити по-«брайтон-бічівському» на «березову тему», – навіть коли подібних маскультивських жестів почали від нього вимагати численні «дизайнери» не лише з американської, а й із російської сторони: навзаводи вибиваючи йому очі його ж таки юнацькою обітницею «прийти вмирати на Васильєвській острів». У 1990 році, під час війни в Перській затоці, президент Дж. Буш звернувся до американських військ із фразою, поруч якої славне наполеонівське: «Солдати! З вершин цих пірамід на вас дивиться сорок віків!» здатне хіба насмішити недоречним мелодраматизмом, – цитую з власного запису: «Ви дуже далеко від дому – але я гадаю, американці є вдома там, де вони обстоюють свої принципи (курсив мій. – О.З.)». Це справді прегарно сказано – з майже зворушливою безсоромністю

дитини, яка ще не навчилася, що про певні речі не слід говорити вголос (мораліст, може, ввернув би щось і про цинізм, але я утримаюсь від моральних оцінок, мене-бо цікавить імперія як явище *per se*, отже «по той бік добра і зла»). За універсальністю Бушева формула побиває всі, знані мені з історії, імперські ідеологеми: під рубрику «принципів» можна підставити що завгодно – культуртрегерський «тягар білої людини», порятунок одновірців од невірних, єдинокровних братів од «чужих», визвольну місію пролетаріату, захист демократичних свобод тощо, – головне, що залишається незмінним, є імперський концепт переносного, рухомого дому (мій дім там, де ступила моя нога), – видозмінена версія світопогляду суто номадичного, притаманного кочовим цивілізаціям на противагу осілим. Це те саме, пріснопам'ятне «Мой адрес – не дом и не улица, мой адрес – Советский Союз», над яким достатньо покпили були свого часу наші патріоти – і, як бачимо, не зовсім заслужено: чого, справді, варта «адреса» в одну шосту земної тверді порівняно з описаною Бушем! Відстоявшись по другій світовій у своїх новоздобутих кордонах і поступившись міфом «світової революції», втіленим у державному гербі, на користь традиційного російського месіанства, СРСР так і не потрапив забезпечити своїм легіонерам сповна легітимного почуття «дому» в Афганістані чи Анголі – а відтак і всерйоз претендувати на глобальне панування теж не міг. Можна сказати, що як імперію СРСР згубила привнесена комунізмом віровизнавча еkleктика, котрої США щасливо уникли, – у висліді їм вдалася і так невдало перейнята, було, від них Советами «нова історична спільнота людей» (*melting pot*), і «культура, національна за формою, соціалістична (перепрошую, демократична!) за змістом» (*cultural diversity*), і «мова міжнаціонального спілкування» – латина для варварів, то пак англійський ньюспік, не згадуючи вже про дрібніші атрибути «четвертого Риму», як-от не захитаний навіть В'єтнамом культ армії й поліції (пригадую «культурний шок» моїх американських друзів, що вперше почули від мене наші анекдоти «про міліціонерів»: «У нас таке розказують про інтелектуалів!»), – чого як чого, а цього небіжчик Совок від своїх громадян так і не домігся, хоч як старався!). Маю на увазі достатньо «Біконстрітвські» за духом – а це куди грізніше, ніж у нас на початку століття сказати «липківські!» – гурти Емерсон Коледж і Бі-Ю (Бостонського університету), і «демократичніші» – Дерєка

Волкота з його театром, гарвардський – з С. Бараньчаком, з найжджаючим щодругий семестр Шеймасом Гіні (схожим на чудесного Фіннегана з народної балади) та багатьма іншими прецікавими постатями, що безперечно зостануться у всевітній історії літератури кінця століття, – а на додачу ще й численні літературні журнали з своїми приналежними «тусовками» – «Partisan Review» і «Ploughshares», «AGNI» й «Harvard Review», – в принципі, навіть поминувши решту Нової Англії чи штату Массачусетс (Бродський на час нашої з ним зустрічі викладав у Амгерсті), сама тільки «літературна Бостонщина», висловлюючись совковим сленгом (в одній із вінницьких районок мене колись назавжди зачарував літдодаток під заголовком «літературна Козятинщина»), отож «літературна Бостонщина» доби «занепаду імперії», точніше 80 – 90-х, заслуговує на окремих том, який коли-небудь, переконана, мені ще випаде прочитати. Головне, на чім хочу наголосити, – то нестак навіть теплично-штучно плекана в цьому достатньо герметичному світі «кастальська» атмосфера «високої» книжної культури, як справді запаморочлива космополітична «всесвітність» останньої, витворена стягненням з усіх усюд найвидатніших вигнанців і просто «щасливих мандрівників» (за назвою Волкотової збірки) різних національних культур: впевненим відчуттям, що в сучасному світі письменники утворюють окрему «супернацію», я багато в чім завдячую саме своєму бостонському побуту. Розуміється, це феномен вельми імперський – відрахувавши півтора ста літ назад, із усіма приналежними історико-географічними поправками, можна розпізнати кшталти чогось подібного в Петербурзі, чю еліту маркіз А. де Кюстін проникливо визначив був тоді як так само «леґіон подорожан, більш або менш рафінованих, штучний нарід, добір умів блискучих і бистрих, наwerbованих з-поміж усіх народів світу», – а серед тих умів, нагадаємо, були Міцкевич і Шевченко, гурток Є.Гребінки й коло «Rocznika Literackiego», не згадуючи вже про масивну німецьку субкультуру чи незліченних французьких або італійських «подорожан», – все те з часом злилося в єдиний «петербурзький період російської культури», де «інородчеські» вкраплення зазвичай просто не брано до уваги, і тому, припускаю, «пітерцеві» Й.Бродському його літературне «американство» видавалося – інстинктивно, дорефлексивно! – чимось цілком самозрозумілим, тоді як «гарвардянин» С.Бараньчак, або «ейлець» Т.Венцлова, або «ню-йоркчанин»,

румунський прозаїк Норман Манеа залишаються, сказати б, «концептуальними» вигнанцями, з культурним посередництвом (переклади, літературна критика) як головною своєю «американською місією».

«Російська поетка з Києва». Ви що, не знаєте, що це не те саме? Відмінність і відмирання (гра слів). Дуже дякую Вам за підтримку, Джо, Ви не уявляєте, як набридає цілий час знай пояснювати людям, до якої це культури я належу. Цитую ці рядки з пам'яті й подаю свій приблизний переклад:

Я хотів би, щоб ти була тут, милоданко, —  
Я сидів би на ганку, сотаючи пиво з банки...

«В Америці дуже тяжко медитувати й провадити духовне життя. Ви що, не бачите?» Я перестав читати, — каже Кріс у «Притоці Голубого Нілу» заїжджому лондонському режисерові. — Чому? Тому що ті книжки, які я читав, не мали ні грама спільного з життям, яким я жив... Плювати мені, хто такі Шекспір, Расін, Чехов, ані фіга в них спільного з моїм життям чи з життям усіх цих блеків, які там, надворі, під палючим сонцем на Фредерік стріт о дванадцятій дня крутяться, щоб заробити на хлібчик... Я це пройшов, ясно? Бути найбільшим письменником меншости — на фіга, за яким хріном?.. Ви знаєте, для кого я пишу, містере Англійський Гастрольор? Для того шиза, що оно верещить на вулиці. Його мовою пишу» (до речі, про мову: і в п'єсах, і в віршах Волкот широко послуговується «колоніальною англійщиною» — креольським діалектом рідної Сен-Лусії, витворюючи при цьому дуже специфічну власну мову, — деяке поняття про неї може дати нашому читачеві нестак-то й силувана аналогія з гоголівським, *de facto*, суржигом, за задумом «общерусским», сиріч покликаним синтезувати велико- й малоросійські компоненти).

Або я ніхто, або я — нація. Після цього захитаною виявилася вже не тільки антитеза «метрополія-провінція», а й куди підставовіша — осілості й номадизму, що своєю чергою є переродженою формою одвічного протистояння аграрних та кочівницьких цивілізацій. Стусове пророцтво з-перед двадцяти років: «Немає дому. Світ утратив вісь,» — справджується щонайбуквальнішим чином: на думку антропологів, у пост-індустріальному світі психологія людини неминуче міняється з «закоріненої», «домоцентричної» на так звану «сателітну», «супутникову» (на практиці їй відповідають: життя «в дорозі»

з «леп-топом», пучок рівноправних «родинних» мов замість одної матірньої, кілька «точок заземлення» – помешкання, близькі, – розкиданих по різних країнах і континентах тощо) – психологію, в перспективі перехідну до «екуменічної», котру хіба доводиться вважати єдиною видимою альтернативою нині панівному, екологічно й гуманітарно неадекватному, способі господарювання. Простіше мовивши, «Чингіс-хан з телеграфом», як іменував той-таки М.Мамардашвілі російський більшовизм, іще можливий – але з ядерним реактором уже ні, бо ніяка спроба підкинути реактора аборигенам на колонізовані території не годна забезпечити від наслідків ядерної катастрофи його самого. Ядерний реактор унеможлиблює Чингіс-хана – що, зрештою, й довела наша недавня історія, де край російському імперіалізму поклав Чорнобиль – давши первопоштовх «українській революції», що, в остаточному підсумку, визначила наслідки грудневого референдуму 1991 року.

Не згадую в цьому контексті про дрібніших «маргіналів» – соціальних, сексуальних тощо: ті завжди мали «для внутрішнього вжитку» свої езотеричні субкультури, котрі в другій половині ХХ століття, щоправда, успішно «розгерметизувалися», але, незважаючи на гучні декларації (спеціально з боку сексуальних меншин на Заході) або навіть наскрізність проникнення в панівну, «магістральну» культуру (як це особливо яскраво бачимо на прикладі стрімкої «криміналізації» російського маскульту), все ж незаперечно, що про якусь нову якість говорити тут не доводиться – що це розвій, як люблять казати науковці, не інтенсивний, а екстенсивний. З цього приводу популярна хорватська романістка Дубравка Угрешіч зауважила якось, що югославський письменник не міг ані вивіряти себе Толстим, ані скидати Толстого з пароплава сучасності – просто тому, що не мав у себе Толстого... Підозрюю, саме це й має на увазі Волкот, коли згадує в одному вірші, доволі ядуcho, свою «sound colonial education» («грунтовну колоніальну освіту»), – причім Бродський, у добрій вірі й не змигнувши оком, бере цей погано прихований сарказм мало не за гордість тубільця, що, так би мовити, «вивчивсь і вийшов у люди»! Невеличкий відступ: цю думку я вперше спробувала сформулювати на тому-таки Ратгерському письменницькому форумі – говорячи про різницю між «великими» й «малими» літературами й процитувавши для ілюстрації єврейського поета

Я.Гладштейна: «різниця між Т.С.Еліотом і мною в тому, що я мушу його читати, а він мене ні», – тим гірше для «Т.С.Еліота» (абстрактного, звісно), доводила я, адже «знати» для людського духу згори й за всяких обставин вище, ніж «не знати», і додаткові «освітні зобов'язання» «письменників меншости» мають тільки додавати їм сили, розширяючи амплітуду голосу, – перевага, якої автори «великих літератур» виявляються позбавлені (цитую з відеозапису)... Епізод, проте, на цім не скінчився, і я його наводжу зовсім не через пандемічну для українських літератів хворобу автоцитуння, бо найцікавіше було далі. Даючи організаторам дозвіл на публікацію свого виступу (в дуже-таки «великолітературному» журналі), я легковажно згодилася (трохи й потерпаючи за свою «сирівчану» англійську) на редакторську правку – як мене запевнили, суто косметичну. В остаточній верстці, одначе, увесь мій повищий «наїзд» на «великі літератури» виявивсь безслідно й охайненько скресленим – абзац закінчувався цитатою з Гладштейна, і жодних коментарів по тому. «Великолітературний мейнстрім» просто виплюнув органічно чужу собі ідею неперетравленою – і в цьому також «Захід є Захід, а Схід є Схід»... Тут знов нота бене: останнім часом мені чимало довелося виступати на захист лайливої й ненормативної лексики, здатної слугувати в літературі засобом виразності абсолютно унікальним, ба й незамінним для позначення тих «інфракультурних» сфер реальности, котрі вже, сказати б, поза засягом людяности – непіддатні до впорядкування й просвітлення словами людської мови: на тій межі знімається табу на інцест, із якого генетично «єсть пішла» всяка культура взагалі – через переродження первісного стада в родову громаду, – й відбувається мовби зворотнє впадання у морок тотальної заглади і вселенського хаосу, в те, що по-російському личкується надзвичайно точним словом «беспредел» (недарма мат завжди є дискурсом саме таких душозгубних, особистісно «трансцендентних» ситуацій – в'язниці, фронту, каторги і т. ін.). Бродський, сам не з чуток знайомий із російсько-радянським «беспределом», часами потрапляв володіти цим соціолектом віртуозно-прецизійно – наприклад, у знаменитій «Виставі» або, ще краще, в фіналі «Похорону Бобо» («Я верю в пустоту. /В ней, как в Аду, но более херово. /И новый Дант склоняется к листу /и на пустое место ставит слово», – тут ненормативне слівце, навпаки, несподівано «олюджює», утеплює й одомашнює

«трансценденцію» вже цілком метафізичну, моторошно-крижану, бо тогосвітню, щодо якої література після Данте справді воліла відбуватися стриманим гамлетівським «the rest is silence»). Далекі гірше пішло йому з «ненормативами» в соціальній антиутопії – п'єсі «Мармур», де гротескова умовність ситуації явно вимагала більшого мовного пуризму, й потоки недоречно «конкретної» «блатної лексики» одного з персонажів справляли тільки непотрібно брудне враження, – ну а вже в «анти-українській» «анти-оді» Бродського й зовсім зрадило почуття художньої міри: тут його адресовані «схолам» лайки найбезпосереднішим чином змикаються з «енкратичним» сленгом радянської «контрпропаганди» – з пріснопам'ятними памфлетами 70-х під заголовками на кшталт «На смітнику історії» та «І земля їх не прийме», з референціями в бік Канади (гаразд, хоч не «американського імперіалізму») та ритуальними хамськими, в дусі журналу «Безбожник», прокльонами, відпекуваннями й відпльовуваннями. У Бродського, правда, задумливіше – «Плюнуть, что ли, в Днипро, может, он вспять покатит», – але від того не менш анекдотично й мимохіть наводить на гадку про схожі «рефлексії» фольклорного поручика Ржевського. Глибша, внутрішньокультурна іронія ситуації полягає в тому, що й цей «плювок» виявляється цитатою – з Тичини доби «Космічного оркестру», котрого Бродський напевно ж не знав: «Наш страшний суд прийшов. / Це ж він укинув борозну, якої ввік не переореш. / Це ж він нам плюнув у Дніпро / і розділив надвоє», – як тут не згадати гегельянську тезу про історію, повторену двічі, вперше – як трагедію, вдруге – як фарс: те, що в другій декаді століття було для України справді «страшним судом», в останній обернулось – невеличкою римованою істерією в залі американського коледжу, перед жменькою студентів славістики... Тут, звісно, вплутується ще й хронічна російська хвороба «двох націй», яку діагностував уже П. Чаадаєв, – прірва між освіченими й неосвіченими класами в Росії, з її чотирма століттями кріпацького землеволодіння, була такою не по-європейськи колосальною, що російському інтелігентові (я, розуміється, не Мишлаєвського маю на думці) в цій ситуації, справді, всі на світі «орачі з сіячами» могли «з того берега» зливатися водно. А проте безсумнівно, що після перших сімдесяти років кріпацтва (друга – радянськи-колгоспна і куди більш катастрофічна – сімдесятка випала на долю українського селянства вже в ХХ столітті й аж тут

викінчила його фатально і, схоже, безповоротно), на початку століття різниця між українським і російським селом ще мусила впадати в вічі навіть незацікавленому. Знову визнаймо за Бродським певну інстинктивну рацію: кидаючи вслід «хохлам», з усією можливою мірою презирства, що їм, мовляв, просто «не дає спокою» земля, «грунт чорнозем», він таки «чує дзвін», але, за браком елементарного знання, не вміє його «скоординувати» – не в «землі» як такій тут справа, а в гвалтівничому звихненні імперією власного українського історичного приділу, збиванні зі свого шляху й накиненні чужого: край питомому хутірному – чи, коли завгодно, «фермерському» – землегосподарюванню в Україні було силоміць покладено Катериною II на тому витку, коли ця форма єдина могла заавансувати в країні перехід до ринкової економіки й модерного суспільства, і перші сімдесят років кріпацтва дарма відбилися в культурній пам'яті народу як ні з чим не зрівняна планетарна катастрофа. Саме тоді й укорінився – в літературі зарівно як і в посполитій свідомості – український міф Золотого віку, вільного господарювання «на своїм веселім полі» – міф, що рухав українською революцією 1918-го, а якимсь далеким, уже нерелексивним відгомонам – чого доброго, навіть і 1989 – 1991 років. «Земля» тут швидше риторична фігура (в 1991 ніякої «землі» ніякі «мужички» вже не хотіли, і взагалі проявили себе найконсервативнішим із усіх суспільних станів), – символ, котрим зашифровано колективно-несвідому пам'ять про поруйновану тожсамість, «пам'ять умовного способу» («якими ми могли б бути, якби розвивалися органічно»). Не розуміти цього – значить не розуміти нічого ні в українській історії, ні в світовідчутті, хоч-не-хоч ущемленому й травматичному, – тобто бачити Україну «за Мишляєвським».

Віктор АНДРУШКО, Стелла ГАТАЛЬСЬКА

## ЩЕ РАЗ ПРО «АУДІОВІЗУАЛЬНІСТЬ» КУЛЬТУРИ

У цій замітці ми хочемо повернутися до розмови про «візуалізацію» культури<sup>1</sup>. Як відомо, православні богослови ніколи не лімітували перцептивне пізнання з метою визначення, яким перцепціям надавати перевагу: слуханню чи зору. Шкільний театр в Україні XVII – XVIII ст., як правило, використовував у своїх виховних завданнях подвійний перцептивний ряд. І хоча витоки цього виховного методу сягають у сиву давнину, ми спробуємо даною статтею привернути до нього увагу, якої він, безперечно, заслуговує. В тому ж, що видатні отці Східної церкви відстоювали саме цю тезу, переконатись не важко. Скажімо, візантійський патріарх Никифор ґрунтовно доводив її в «Антиєретику»: «Отже, подібно до того, як зовнішнє звучання Євангелій у вуха віруючих є вшанованим до такої міри (адже віра наша прийшла через слухання), так живопис, що захоплює зір і самі почуття, надихає нас на те ж саме повчання, – навіть мені здається, що він перевершує слухання в спроможності швидко повчати нас, – тому що зір більш доцільний у вірі, аніж слухання, або радше не стоїть цілковито на другому місці»<sup>2</sup>.

Важко не погодитися з наведеним висновком. Проте в трагікомедії Феофана Прокоповича «Володимир» (1705) він несподівано набуває нової історичної ваги. Річ у тому, що в ній фігурує дружинник Храбрый, який у голос зачитує листа князя, де той услід за описом свого хрещення в Корсуні радить полишити ідолів і наставляє визнати християнство:

Отпаде ми безбідно сквернивая тина  
от очес, но і по всім тілі ні єдина  
Вреда видіх прочее. Божіє то бже  
призрініє і милость, яже мя учаше

.....  
Что сам обрїтох, того і іним желаю  
совітую же токмо, не повелїваю.  
Се же повеленіє наше єсть, да всюди  
Ідоли сокрушашься, і оттоль не буди

На корогвах воєнних ні громової стріли,  
 ніже вінцев купальних, ні іних безділий;  
 Знаменіє крестное да будет прекрасно  
 Ізображенно всюди, сіє-бо ужасно  
 Всему дпротивству будет: сим вооруженний  
 Константин он Великий погна безчисленний  
 Полк Максентієв<sup>3</sup>.

Хоча в пролозі трагікомедії Феофан Прокопович і твердив, що вона ставиться «згідно звичайному уставу академії», проте це був риторичний топос, бо за старим сюжетом крились новосучасні барокові смаки. Перш ніж показати, в чому саме полягало нове, ми хочемо зробити невеликий історичний екскурс до культури попередніх часів, найперш саме до культури середньовіччя.

Відомо, що, на відміну від патріарха Никифора, середньовічні католицькі містики відстоювали прямо протилежну думку про вторинність зорових і первинність слухових перцепцій. Наприклад, Майстер Екгарт твердив у своїх проповідях: «Слухання більше вносить всередину, зір же відкриває зовнішнє – вже сама дія зору! Тому в вічному житті будемо ми набагато блаженнішими в слуханні, аніж у зорі! Бо справа вслуховування у вічне слово – в мені; справа ж зору, навпаки, прямує від мене; у слуханні перебуваю я пасивним, сприймаючим, у зорі я діяльний»<sup>4</sup>.

Натомість, культура бароко вже інакше ставилася до відступу слова на користь образу; обидві тенденції на той час являли певний процес взаємного перетину слова та образу. Отже, як це траплялось неодноразово в історії світової культури, протилежні тенденції попередніх культур успадкувала й вишукано переробила культура-спадкоємиця.

Тут можна простежити єдність двох міфологем у культурі українського бароко: першої, що виокремлювала зорову перцепцію від слухової, і другої, що поєднувала їх між собою. Чому перший міф, що «ошукує» зорову перцепцію, видається історично першим? Передусім, тому що він виходить з відомого твердження святого апостола Павла про те, що віра прийшла через слухання (Рим. 10, 17). По-друге, саме на нього посилався у своїй книзі «Літос» (1644) митрополит Петро Могила в полеміці з Касіяном Саковичем. По-третє, тому що він, на відміну від міфу, будується на певному історичному баченні речей.

Згадаймо, Петро Могила пов'язував із ним переказ про хрещення святого Володимира, так звану «корсунську легенду». Згідно з нею, руський князь Володимир, зібравши велике військо рушив його на грецьке місто Корсунь (Херсонес). Завоювавши його, він надіслав свого посла до Константинополя, до грецьких кесарів Василя і Константина, з вимогою віддати йому в жінки їхню сестру Анну. В цьому разі Володимир обіцяв повернути місто грекам. Василь і Константин відповіли йому, що їм не личить мати за родича ідолопоклонника; але якщо він забажає облишити ідолопоклонство й захоче стати християнином, його прохання буде враховане.

Коли Володимир, Анна і її брати, грецькі кесарі Василь і Константин, зустрілись в Корсуні, тоді руський князь Володимир захворів на очі і став думати про те, щоб полишити ідолопоклонство і прийняти віру християнську та хрест. Тоді ж Анна, сестра кесарів, його навчила, що та сліпота, котра напала на нього, після прийняття святого хреста відразу згине.

Відомо, як закінчується цей міф: Володимир приймає християнство від корсунського єпископа і позбувається сліпоти; потім приїздить до Києва і хрестить тут киян, що не знали текстів Святого Письма, знову-таки вдаючись до проповіді<sup>5</sup>.

Отже, щодо того, чи трагікомедія «Володимир» була твором, подібним до тих, що ставилися в попередньому сторіччі, ми мусимо відповісти заперечно. Принаймні Петро Могила нізащо б не погодився з тим, що святий Володимир писав з Корсуня листи заради того, щоб повернути воїнів своєї дружини і киян до християнства.

Можна виокремити в культурі українського бароко інший міф, який, до речі, спирається на ту ж таки християнську традицію. Він приводить до парадоксального твердження про те, що «голос можна бачити». Втім, як ми зараз переконаємось, це твердження не видавалося парадоксом людині українського бароко. Наприклад, якщо звернутися до гомілетики молодшого сучасника Петра Могили – Йоаникія Галятовського, то мусимо визнати, що вона не просто переобтяжена емблемами, символами, образами, малюнками, а й являє собою справжню міфологему з неодноразово висловленим бажанням «побачити голос». У «Ключі розуміння»<sup>6</sup> Йоаникій Галятовський пропонував читачеві намалювати образ страждаючого Христа, образ Єрусалиму

«на пам'яті свого серця». Хоч би як ми оцінювали дану тенденцію в творах цього ритора, вона існує і ми не можемо цим нехтувати. Зокрема, цікавим є свідчення, яке ми знаходимо в додатку до «Ключа розуміння», яким Галятовский, спираючись на апокрифічну книгу Єздри, доводить, що святий Микола «намалював образ голосу»:

«Александр, король македонський, малював на своєму щиті перун. Дарій, король перський, малював на своєму щиті три соколи, Агамемнон малював на щиті своєму лева, у якого з пащі виходив вогонь, для того, аби той, як перун, той – як сокіл птахів, а той – як лев звірів, страхав і забивав неприятелів своїх. Святий Микола не на щиті, але на пам'яті своїй намалював образ голосу страшної труби архангельської. Поставайте мертві та йдіть на суд, бо тая труба, якщо грішні, страхає сильніше, ніж сокіл птахів і ніж лев звірів. Зевксис і Парразій, два малярі, славилися своєю наукою. Зевксис намалював ягоди, такі схожі, що птахи прилітали до тих ягід і дзьобали, не розуміючи, чи правдиві ті ягоди. Але Парразій Зевксиса в науці перевершив, бо намалював хустку таку схожу, що Зевксис сам за ту хустку схопився, вважаючи, що то є правдива хустка. Святий Микола не бавився наукою малярською, але і Зевксиса, і Парразія перевершив у тій науці, бо вони малювали ягоди і хустку, видиме і чого ми дотикаємося, але образ голосу жодною мірою не могли намалювати... Бо він учинив вчинки дивні і неподібні, зарахував те, чого не було, зібрав розкроплені краплі, розквіттив засохлі квіти, відчинив замкнені сховища і випустив замкнені в них вітри, і намалював образ голосу»<sup>7</sup>.

На наш погляд, теоретичним підґрунтям цих двох тенденцій править дуже поширене, як на той час, уявлення про те, що якісні властивості речей сприймаються за допомогою окремих і різних почуттів, на противагу кількісним, які вважалися перцептивно двомірними. Щоправда, тут не обходилося без деяких винятків, про них ми скажемо нижче. Двовимірність кількісних властивостей констатувалася нібито тим, що кількість ми можемо сприймати за допомогою відразу двох відчуттів, дотику і зору. І що якість ми сприймаємо завжди за допомогою окремих відчуттів, скажімо, про білий колір судить зір, про звук – слух.

Про те, що Петро Могила саме так уявляв собі естетичне сприйняття, ми можемо судити з «Діалектики» Еразма Сарцерія, екземпляру, який належав митрополитові, та його власноручних зауважень, зроблених на полях книжки проти розділів, присвячених цій темі<sup>8</sup>. Але саме наприкінці XVII ст. в українській естетиці виникає протилежний погляд, згідно з яким одну якість тої чи тої речі можуть охоплювати разом два почуття. Про це найпереконливіше свідчить теоретичний твір з риторики «Книга разных писаний, реторических, философических и богословских»: «Трапляється іноді так, що одну якість сприймають два почуття, наприклад, кількість позначається зором і дотиком. Не лише одну якість сприймають два почуття, які належать до однієї основи, але та сама якість буває сприймається і на різних основах: якщо в живих істотах пізнається їх почуттями, то в неживих може бути природною силою»<sup>9</sup>.

Варто уважно поставитися до цих «схоластичних вправ» української культури задля того, щоб переконатися, що ці тенденції викарбувані в серці нашого менталітету. З огляду на це, така властивість української мови, як плинний наголос, дозволяє чудово відтворювати згадане вище наближення риторики до живопису. Принаймні один приклад з вітчизняної культури другої половини цього століття віддзеркалює цей процес дуже витончено. Ми маємо на увазі такий майже забутий факт, як перший переклад «Пекла» Данте українською мовою П. Карманським та М.Рильським, чомусь побудований лише на жіночих римах. Цікаво буде підкреслити те, що інший перекладач «Божественної комедії» Данте Є. Дроб'язко, вважає, що в цьому є не просто збіднення української літературної мови, а саме відхід від того, що поетична мова сприймається не лише вухом, а й оком<sup>10</sup>.

Важливо, нарешті, подивитися не лише в минуле, а й у майбутнє, щоб побачити, чи не чекає на ці тенденції неприваблива доля тих «зримих сценаріїв»<sup>11</sup>, яким судилося ще за життя своїх творців блискавично ставати класикою.

## ПРИМІТКИ

<sup>1</sup> Див.: Дух і Літера, № 1-2.

<sup>2</sup> PG, t. 100, col. 383.

<sup>3</sup> Українська література XVIII ст. Поетичні твори. Драматичні твори. Прозові твори. Київ, 1983, с. 302.

<sup>4</sup> Мастер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения. М., 1991, с. 75.

<sup>5</sup> Щоправда, в тексті переказу Петра Могили (який він запозичив у польського історика Яна Длугоша), взагалі є більше натяків на «казання» – «слухання». Пор.: Mohila Piotr. Litos, або kamen z prosy prawdy cerkwie swiatej prawoslawney ruskicy. Київ, 1661, s. 349-351.

<sup>6</sup> Галятовський Иоанникий. Ключ разумения. Киев, 1659.

<sup>7</sup> Галятовський Иоанникий. Казання придани до книги Ключ разумения. Киев, 1660, с. 23 зв. – 24 л.

<sup>8</sup> Sacerius Erasmus. Dialectica multis ac variis exemplis illustrata...Annaemontana, 1540.

<sup>9</sup> Книга разных писаний, риторических, философических и богословских. // Институт Рукописів ЦНБ АНУ. Шифр: 498 п / 1773, с. 188 зв.

<sup>10</sup> «Щоправда, Дантова рима сприймається не тільки вухом, але й оком, вона – графічна, бо ненаголошені голосні звуки в італійській мові не зазнають таких змін, як-от в українській». Дроб'язко Є. А. Перший український переклад Данте. // Всесвіт, 1958, с. 121.

<sup>11</sup> «Я помітив, – писав про сучасний кінематограф видатний український кінорежисер О.П.Довженко, – що у нас чомусь актори не люблять один одному дивитися в очі...» І наголошував: «сценарії повинні бути зримими». // Довженко О.П. Твори. Київ, 1960, Т. 3, с. 214; 247.

## БІБЛІОГРАФІЯ

С.С.Аверинцев. Поэты. – М., 1996.

Цю книгу планували видати у 1991. Вийшла наприкінці 1996-го. Надворі – інша епоха, інше повітря, інший контекст. Не кращий і не гірший від попереднього; просто – інший. Можливо, ТОДІ більшість читачів Аверинцева намагалися б вловити у його інтонаціях (іноді аскетично-стриманих, часом насмішкуватих й самоіронічних, а подекуди і трагічних) передусім «віросповідні» обертони; із наскрізною проблемою культури й віри зв'язали б бездоганно струнку композицію, що об'єднала зовсім різні статті, спонуки для написання і адресати теж різні. Вони, по-своєму, мали б рацію, хоча автор зазначає на першій сторінці: «спільна риса» есе «про старих і нових поетів» – «портретна налаштованість», та й усе.

Відкриємо книгу. Усе починається нарисом, що написаний ніби з висоти пташиного польоту:

Вергілій, крізь таємну призму поезії ніби передбачає наближення нової релігійно-історичної епохи; культура Європи, спостерігає «античного» Вергілія крізь призму християнства; їхній багатовіковий діалог...

Продовжується все статтями про св. Єфрема Сіріна та Григорія Нарікаці: їхня святість не входила у протиріччя до «вільної стихії вірша», бо вірш уже був, а «ліричної стихії» ще не було.

Згодом, витримуючи тривалу, довжиною майже у вісім століть тимчасову паузу, Аверинцев продовжує розмову – на російському матеріалі. Ось Державін, для якого «поезія... не професія ...а дар, єдиний за своєю природою» («дар» у вказаній цитаті не розлучений остаточно зі своєю сакральною етимологією). Ось Жуковський, він творив у добу, коли «сумісність» культури та віри стала проблемою, яку майже неможливо вирішити. Поет, який витончено боровся «з самим собою, з самим собою»; його роздвоєння між свавільною романтикою й щирим християнством є досить відчутним у спонтанній ліриці й таким, що складно висловити чіткою мовою науки. Вяч. Іванов, пройшовши усі «спокуси» постромантичної, розхристаної культури, наважився-таки на її пере-борювання, само-переборювання. Мандельштам, у назві статті про якого звучить слово «звістка»; ясна річ, «звістка» Мандельштама – це не благо-віщення, не ангельське «провісництво», як державінський «дар» – не «дар благодаті»; і все ж у напівметафорах поетичної звістки, ліричного дару зберігся і присмак «великого сенсу», що виводить долі великих поетів за межі власне поезії. (Хоча поезія як така ніде й ніколи не утримувалася у своїх власних межах, незмінно вихлюпує через край).

І знову пауза, – цього разу не в часі, а в просторі. Після такої паузи читач пересувається на західноєвропейський ґрунт і знову стикається з тими самими проблемами релігійно-культурного вибору, який здійснюється не без виразного надлому (Клеменс Брентано) чи не без

прихованого трагізму (Г.К.Честертон, – його стилістика дотепного зануди відчутно вплинула на Аверінцева). Щодо останньої статті книги – «Герман Гессе» – то, прочитана під таким кутом зору, вона явно римується із першою статтю, «Дві тисячі років з Вергілієм», і замикає внутрішній сюжет збірки у композиційне коло. Вергілій стояв біля витоків європейської традиції, неслухняним спадкоємцем, бунтівним сином якої усвідомлював себе Гессе. Вергілій жив і творив у передчутті майбутньої християнської культури, а Гессе відчував себе чи не останнім учасником «роботи століть» задля «зняття християнства в культурі», – у багатозначному і багатозначущому сенсі, якого надав терміну Гегель. У такому (чи майже такому) ракурсі могла б бути прочитаною книга статей С.Аверінцева у переломному 1991 році, коли суспільство, щойно отримавши свободу, ще не звикло психологічно до відвертої розмови про віру й, ніби соромлячись такої розмови, надавало перевагу «невласне-прямій» розмові про головне, потребувало її «філологічного прикриття». Але до 1996 р., теж фатального і теж переломного, усі промови, навіть найсокровенніші, стали огидно-відвертими; іноді волієш закрити вуха, щоб не чути надокучливих проповідників – чи вітчизнолюблячого благочестя, чи ринкової етики, чи вільної поведінки... Та й багато хто нині віддасть перевагу здійсненню протилежної операції, переключаючи інтонації Аверінцева у «професорський» реєстр, звести сенс його висловлювань до «власне філологічної» основи. Знову ж таки, є для цього усі обґрунтування. Вергілій задає стильовий алгоритм європейської поезії; навіть постромантична лірика, яка порвала з риторичною традицією, не може вирватись із поля «вергіліанського» тяжіння. Сірін та Нарікаці дають взірці вільної роботи у межах традиціоналістської поетики; Державін – останній з російських поетів, котрий причетний до цього надособистісного досвіду, й перший, хто відчуває необхідність говорити «людською мовою» про «людські» біль і радість. Жуковський, відходячи від риторики, відходить і від мовної конкретики, набуваючи стильову волю – втрачає історичну визначеність образу. Тяжкими зусиллями гуманітарної волі Іванов цю визначеність відновлює. В поезії Мандельштама сперечаються налаштованість «смиловика» та життя «блаженного, безмістовного слова». І так далі. На щастя, попередня збірка статей С.Аверінцева, яка видрукувана у тому самому видавництві («Риторика і витоки європейської літературної традиції») – поруч; її цілком можна використовувати як теоретичний ключ до філологічних «шрифтів» книги «Поети». Можна, але чи варто? Адже ця книга була написана не в контексті 1991-го, не в контексті 1996-го; вона загалом написана не ДЛЯ і навіть не ЧОМУ. Вона написана про КОГО. Не про праведників – а про поетів (хоча й вони бувають іноді праведниками, і майже завжди – мучениками). Не стільки про «побудову» віршів, скільки про любов до віршів (любов часом пристрасну, іноді – ревниву, як у деяких абзацах статті про Жуковського).

*Олександр Архангельський*

J. Semelin. *La liberté au bout des ondes, du coup de Prague à la chute du mur de Berlin.* – Paris, 1997.

Новітні події одразу ж стають історією – ось відплата за прискорення часу протягом останніх років. Особливу роль тут відіграли засоби масової інформації, які безпосередньо доклали зусиль до того, щоб зі свого боку підірвати мур та розірвати зачароване коло «холодної війни». Саме з цієї точки зору історик Жак Семелен в книзі «Свобода на радіохвилях, від Празьких подій до падіння Берлінської стіни» вирішив здійснити ґрунтовний аналіз, розглянути й оцінити наповнення і силу впливу засобів масової інформації та нагадати про їхні «перемоги».

Радіо Свобода, Голос Америки, ВВС і менш рішуче Radio France International (Французьке міжнародне радіо) – ці радіостанції відкрили шлях, який пізніше дозволив їм здійснити те, що автор називає «інформаційним втручанням». Влада відповіла досить ефективним, але далеко не дешевим глушінням, його ще жартома називали «КГБ-джазом», який західні радіостанції навчилися успішно долати. Суспільство все ще перебувало у замкненому просторі, але вже починало реагувати, знаходити власні форми спротиву: навіть у офіційній пресі вдавалося писати між рядками, пропаганду примітивізували так, щоб підкреслити її нікчемність. Найкращим доказом цього був поганий зв'язок між двома полюсами – суспільством і владою.

Першим поштовхом були пам'ятні події у Будапешті, Празі, Гданську, Берліні, 1956, 1968, 1980/81, 1989 років – ці дати і міста відомі всім. Спочатку на поступки пішло офіційне радіо, яке майже відкрито оголосило про поразку уряду Надя. Інформаційні джерела об'єднують свої зусилля: доповнюють одне-одного, попереджують, повідомляють, уточнюють.

При їхній підтримці зростає громадянське суспільство. У нього з'являється можливість звільнитися від дезінформації і подолати відірваність від усього світу. Радіо і телебачення стають бастионами влади, важливішими за урядові споруди. Польща, спираючись на Конституцію, а отже, і на законність, відкрила нову епоху самвидаву, друкуючи «незалежні» газети, які потім передавалися з рук у руки. У 1980 році зв'язок між Сходом і Заходом вдалося «синхронізувати» у порту Гданська, звідки польські та іноземні засоби масової інформації постійно розповсюджували у Польщі та за її межами інформацію про події на фронтах «нерухомої війни», як її називає автор. Це був перший «успіх» на Сході. Жителі Берліна бачили Схід через камери Заходу.

Висновки, які робить Жак Семелен, актуальні і в наш час. Він нагадує, що засоби масової інформації дозволили розбити три мури: мур жаху, мур між Сходом і Заходом та один справжній мур. Але в першу чергу комунікація є базовим вектором спротиву. Аналіз «залежності між комунікацією та спротивом є одним з найкращих барометрів стабільності режиму», навіть якщо він не є диктаторським. Автор вважає, що перебудова відіграла важливу роль для поліпшення

ситуації у комунікаційній політиці. Але він підкреслює, що «глобалізація» засобів масової інформації може сприяти пропаганді нестабільності і насильства, так само як раніше вони були одночасно і засобом контролю над свідомістю і зброєю опозиції.

*Анні Добантон  
(З французької переклала Світлана Желдак)*

**A. Daubenton. Russie. D'un état l'autre. – Éditions de l'Aube, 1995. – 236 p.**

Олександр Блок у розпалі незабутнього 1919-го писав про російську літературну більшість: «Результаты получаются печальные – язык у человека газетный, суконный, а выразить он хочет то, что снится изысканнейшему французскому поэту; при этом упускается из виду то, что любой маленький хроникер из «Matin» артистичнее, органичнее его, потому что он владеет прекрасным материалом языка, а у нас – одинаково и «Новое время», и «Северная коммуна», и даже интеллигентная «Речь» – нет-нет да и поразит такой необыкновенной безграмотностью, что становится страшно за культуру – неужели она невозвратима, неужели она похоронена под обломками цивилизации!»

Відтак, упродовж чи не століття, нічого не перемінилося: хронікери «Matin» (зрештою, пані Анні Добантон – хронікерка «Monde en cours», колекції видань, присвячених біжучому світові-часові) пишуть чи не віртуозно, а українська журналістика, успішно успадкувавши світоглядно-лінгвістичні дефекти журналістики російської, віддає не стільки той біжучий процес, скільки «нешасну свідомість» самого журналіста.

Анні Добантон у низці справді віртуозних фейлетонних мініатюр (тут – фейлетон у його автентичному значенні, а не у вигляді погромної радянської сатири покійного «Вечірнього Києва») відтворює найбільш характерну феноменологічну суму російської історії від березня 1993-го, позначеного першими важкими конфліктами «законодавчих» і «виконавчих» інститутів, до грудневих парламентських виборів 1995-го, які той конфлікт перевели із площини одвертої громадянської війни у вимір суто риторичний...

Пані Добантон непрозорий кристал тогочасного російського життя повертає всіма його гранями – від, скажімо так, високих аспектів кремлівської політики (зрозуміло, що у своїй високості вони незрідка опиняються нижче рівня безконечно збаламученого моря російської маси) до явищ суто побутових, які, проте, сигналізують про стратегему російської історії «кінця віку» виразніше, аніж пасажі прес-секретарів тієї політики.

Десять розділів книги «Росія. Из однієї держави в іншу» – біля десяти «фейлетонів» у кожному завбільшки в один «листою» цієї книги. Отже, свого роду «Декамерон» російської історії 1993 – 1995 рр. Як відомо, «новела» означає «новина»: сто новин того «декамерона». Патетичних, непатетичних, смішних, страшних, зворушливих, відразливих. Чи не всі «класи», «страсти», групи, середовища суспільства, охопленого

пандемією радикального перетворення. Перетворюється рішуче все: політика, побут, міський екстер'єр, свідомість, дитяча іграшка, мистецтво, провінція, столиця. Президент Єльцин – чоловік, який за «п'ятирічку» свого життя зазнав трансформів, напевне, трохи більше, аніж герой авантюрного роману чи навіть арабської казки. «Парламент», який у стилі всеохопного російського «буффу» кінця 80-х – початку 90-х, входить у найрадикальніший «антиліберальний» метаморфоз, «комуністи», які починають з «інтернаціоналістської» риторики, а закінчують провінційно-імперським націоналізмом фашизоїдного типу. Фашисти, які захищають парламент від «командос» лібералів... Рішуче всі елементи життя, суспільного й індивідуального, виведені поза свою тотожність – і все це помічає безконечно тренувана зіниця паризької хронікерки. Помічає у сотнях виявів, зафіксованих тією зіницею. Один радянський літератор, перебуваючи у «народній» Болгарії, простодушню записав: ів тамтешню бринзу; хочеться плакати – чому у нас такої нема?

Що ж, почекаємо ще століття – може, й у нас з'явиться – якщо не балканська бринза, то журналістика паризького штибу. Але ж В. В. Розанов обіцяв, що у тому столітті газети, напевне, відійдуть, як хрестові походи...

А замість?

Книжка пані Добантон нагадала рецензентові, що серпнева революція 1991-го у Москві розпочалася з того, що тамтешнє міське телебачення емблематично ввімкнуло в ефір відеозапис незрівнянного Жоржа Джінсбера, який виконував «Марсельезу». З ліберальною демократією у серці, і з «Голуазом» у руці.

Пані Добантон – правнучка великої європейської бабусі – Французької революції. Чи не свідомо вона віддає велетенську суму «сцен російсько-московського життя» 1990-х, які чи не пародійно дублюють «сцени паризького життя» доби народження тамтешньої цивілізації того типу, який там утверджувався від появи тієї ж «Марсельези» до злободенних дебатів у французькому парламенті – з приводу «російського боргу». Пані Добантон бачить – і це зрозуміло – виключну бальзаківську мозаїчність становлення російської цивілізації.

А що ж поза нею?

«... Становиться страшно за культуру – неужели она невозвратима, неужели она похоронена под обломками цивилизации!» (О. Блок).

Невже культура буде похована – не під уламками – під елегантними несучими конструкціями цивілізації?

Пані Добантон – майстриня паризького репортажу про нинішній світ, який, всупереч Т. С. Еліоту, закінчується у цьому столітті не «криком», а новою перемогою цивілізації, упереміж з поразкою тоталітарного варварства.

Le vent se leve!.. Il faut tenter de vivre!

Paul Valéry. Le cimetière marin.

(Здіймається вітер! ... Треба якось жити.)

Поль Валері. Морський цвинтар

Вадим Скуратівський

**J. Scherrer. Requiem für den Roten Oktober. Rußlands Intelligenzija im Umbruch 1986 – 1996. – 262 p.**

У розпалі жовтневого перевороту Л. Троцький сказав В. Леніну: «Треба, щоб хтось записував перебіг подій, а то пізніше – брехатимуть». На ці слова Ленін зауважив: «Брехатимуть – і чим далі, тим більше...»

Не виключено, що історіографічний ідеал – це передовсім свідочтва сучасника, викладені у відповідності з хронологією.

Пані Ютта Шеррер, добрий знавець тієї подієвої суми, що нею розпоряджалась нині покійна «радянологія», а тепер – загальна історія: німецько-французька дослідниця бездоганно володіє рішуче всією ретроспективною російської історії радянського періоду, і саме на основі цього знання вона, у ролі саме свідка, відтворює чи не весь радянський пейзаж від перших реформаторських спазмів Горбачова до подальшого стрімкого трансформу «перебудови» у сповнене безнастанного драматизму творення нової, доти небаченої у світі формації, що її вельми умовно ми називаємо «пострадянською». Аж до війни у Чечні включно.

Книга пані Шеррер – то не публіцистика і навіть не есеїстика: то саме політологічно-культурологічний літопис 1985 – 1996-их років, відтворення-осмислення – буквально на історичному «ході!» – найбільш характерних явищ «горбачовської» та «ельцинської» ери (живаємо ці лексеми при розумінні вже навіть трохи комічного їх «звучання»).

Пані Шеррер – як німецький автор з його невідпорним смаком до узагальнення, так і французький, з цього так само традиційним способом відтворення «цілого» через «багатель». Дослідниця надзвичайно вміло збирає феноменологію біжучого часу, який з грізною динамікою виливається саме в абсолютно нову історичну якість. При цьому пані Шеррер виразно надає перевагу інтелігентському і взагалі інтелектуальному складникам тієї доби, що вона, просто на наших очах – стає «завершеною».

Книга Шеррер – один із найкращих зразків «рухомої», «біжучої» історіографії, має стати добрим методологічним зразком для створення української ретроспективи – від Чорнобиля до останніх виборів.

Заслуговує особливої уваги виключно точно зібрана хронологія «перебудовних» і пост-«перебудовних» подій, хронологія, яка вже просто проситься у добрий підручник історії цього століття.

*В. С.*

**М. Кірсенко. Чеські землі в міжнародних відносинах Центральної Європи 1818 – 1920 років. Політико - дипломатична історія з доби становлення Чехословацької Республіки. – К., 1997. – 335 с.**

«Свого», не «нашого» часу польський «нацдем» Роман Дмовський та редакція «Нового времени» «українське питання» вважали – наслідком «австрійської інтриги». Взагалі, якщо поглянути на те чи

те «національне питання», кажучи словами Гюго, «з пташиного польоту», то воно неодмінно – особливо на первісних своїх стадіях – виявиться похідним від тих чи тих чужинецьких інтриг, а не від емансипаційних зусиль відповідного етносу. Зрозуміло, що, приміром, «курдське» чи інше відповідне «питання» легше зрозуміти як сплановані акції кількох там урядів чи генштабів, аніж як питання, поставлене самим «курдом» – і залишене довколишнім світом (за винятком його «військ» і «спецслужб») без відповіді.

А проте безберега міфологія довкола тих «інтриг» – то по-своєму теж необхідно-містифіковане похідне від неунікної, незрідка вкрай драматичної і водночас вочевидь реальної між-народної кон'юнктури будь-якого національного народження, визрівання, становлення. Будь-які національні пологи неодмінно відбуваються у присутності тих чи тих «сусідів», старших за віком. От тільки українська політична з'ява у великому історичному часі обставлена такою кількістю певних міфологем, що інколи здається: було б не зайвим національну політичну генеалогію методологічно розпочати з еталонного представлення якогось іншого середньоєвропейського гіпернародження. Робота Михайла Кірсенка, схоже, виконана саме в такому класі і на такому рівні. Український вчений, мобілізуючи величезний матеріал, що його лише «архівна» верхівка вказує на фактологічний айсберг-монблан, розпрацьований автором, витворив на диво цілісний подієвий ландшафт чехословацького становлення 1918 – 1920 рр. Міріади фактів тут вибудовуються в особливій послідовності – як національно-політичне будівництво, добре узгоджене з усім тогочасним світом, «близьким» і «далеким». Рішуче дистанціювавшись від усієї догматичної суми комуністичної історіографії питання – суми, яка з катастрофічною силою зміщує тогочасний історичний пейзаж, – історик прагне віднайти саме об'єктивні матриці тодішнього центральноєвропейського політичного процесу, що у ньому донедавна бездержавні народи шукали свою політично-історичну «долю», долю у первісному етимологічному значенні слова.

Чехословацька політика в добу остаточної кризи віденської імперії, необхідність неспазматичного, проте і неунікного усунення її політичної архаїки, «осінній наступ» чехословацької суверенності – 1918, початок стосунків з Австрією і Німеччиною – у поєднанні з проблемою чеського і моравського прикордоння; напружений іредентизм незабутнього 1918-го інтенсивне входження у версальську систему, Сен-Жерменський мир і подальша певна нормалізація стосунків з германським світом, а вслід за ним повний драматизму міжслов'янський конфлікт – стосунки з Польщею, відвертий конфлікт у Тешинській Сілезії, прихований – у зв'язку з Галичиною і взагалі польською експансією на Схід, ніби остаточне територіальне розмежування Чехословащини з Польщею – ось структурні підрозділи чехословацького, а вслід за ним і всього центральноєвропейського політичного пейзажу, окресленого у

дослідженні. Окресленого чітко, при доброму когнітивному світлі архівів, усієї, зовні вже ніби аж неозорої історіографії питання.

Книга, безперечно, вдалася – за методом, матеріалом, самою композицією. Впадає в око бібліографічний та номенклатурний її апарат, позначений рідкісною для нашого сьогоднішнього інтелектуального стану фаховою культурою. І все ж таки найголовніше тут – немістифікована політична історія одного безконечно важливого центральноєвропейського сеансу, що у ньому травма політичного народження відбулася, сказати б, без збиткової травми, у далеко більш спокійному режимі, аніж згадані «пологи» у сусідів.

Можливо, саме ця обставина і зумовила подальшу, таку навдивовижу результативну історію 1920 – 1930-х, і господарчу, і інтелектуальну, що її рівень ми вповні не осягнули ще й сьогодні (доволі сказати, що героїчна песимістка Марина Цветаєва ризикнула проспівати гімн-панегірик тільки одній національній культурі на міжвоєнній мапі Європи – Чехословаччині).

Михайло Кірсенко подав – у межах нашої науки – зразковий історіографічний ландшафт проблеми, яка, маємо надію, буде в подальшому майбутньому доповнитися низкою праць, які дослідять географію цієї проблеми – від Фінляндії і Балтії до Балкан.

Рецензування дослідження з його об'єктивністю водночас, усупереч сучасній, вже новопридбаній кон'юнктурі у власному розумінні, не приховує від читача всіх парадоксів версальської політики, що внаслідок неї у Центральній Європі кінця 1910-х – початку 1920-х ставало доволі незатишно...

При добрій поліграфії книги, засмучує її наклад – лише сімсот примірників.

*В. С.*

**A. Kappeler. Petite histoire de l'Ukraine. Traduit de l'allemand par Guy Amart. – Paris: Institut d'Etudes Slaves, Collection: Cultures et sociétés de l'Est. – 1997. 224 p. (İdèâ'îâëüîâ îâçâ: Kleine Geschichte der Ukraine. – Munchen: C.H.Beck'sche Verlagsbuchhandlung. – 1994.)**

«Коротка історія України» Андреаса Каппелера належить до рідкісних праць з історії України, написаних істориком без українських коренів.

Писати книгу з історії України – справа нелегка через її суперечливість і складність, і як наслідок – існування різних інтерпретацій минувшини, давніх і сучасних. Розрізняють три таких підходи: російський, український та радянський, кожен із яких надає відмінне від іншого значення самій Україні та її ролі в історії. Чому ми опинилися в такій ситуації? Це пояснюється відсутністю державної тяглості в Україні, що призводило до перебування її народу та її території під пануванням різних держав. Так само характеризувалися й інші європейські нації, що не були об'єднані і через це досить пізно сформувалися як держави. В цьому контексті пануючі і підлеглі не

можуть мати однаковий погляд на історію. Крім того, радянська історіографія подавала власне бачення залежно від своїх політичних та економічних намірів, надаючи Україні, принаймні офіційно, лише неважливу роль, у той час як вона займала ключове місце в складі Союзу, як у політичному, так і в економічному аспектах.

Коли німецький історик намагається написати розраховану на західного читача книгу з історії України, перед ним постає ряд труднощів. Справді, на Заході, знання про Україну часто обмежуються російським чи радянським історичним підходом, але аж ніяк не українським. Україна бачиться радше як російська провінція, а молода Українська держава – як результат розвалу СРСР, тобто без належної національної легітимності. А отже, слід ще багато попрацювати, щоб похитнути набуті ідеї та дозволити розвиток інших підходів. Це й було метою написання А. Каппелером «Короткої історії України».

Як свідчить назва, йдеться про працю досить невелику за обсягом. 224 сторінки – не дуже багато для розповіді про історію країни впродовж десяти сторіч. Проте автору вдалося не лише розгорнути перед читачем панораму подій, що відбувались у різних частинах України у цей період, але й підійти об'єктивно до їхньої інтерпретації. Одночасно зі спробою «заміни пануючого російсько-центричного бачення (...) українським поглядом», він дискутує з деякими «мітмами» української історіографії. Обсяг роботи не дозволяє детально охопити всі події, як це зроблено у книзі О. Субтельного «Україна: історія», але вона й не була для цього призначена. Книга має іменний показник, глосарій (що є дуже корисним для західного читача у розумінні вживаних типово українських термінів), а також хронологічну таблицю важливих подій в Україні. Однак А. Каппелеру можна дорікнути за його вибір не наводити в тексті посилань на джерела та вказувати у бібліографії лише ті роботи, що вийшли західними мовами.

Автор надає перевагу недавній добі, відводячи дев'ять розділів на XIX та XX сторіччя, тоді як історія з X по XVIII сторіччя викладена у п'яти розділах. Один розділ присвячений загальному огляду України з демографічного й етнічного погляду. Впродовж усієї книги А. Каппелер прагне знайти відповіді на деякі питання української історії, що дістали свого часу різних інтерпретацій залежно від етнічної приналежності істориків. Він враховує результати недавніх досліджень, що надають нового ракурсу деяким подіям. Проте, якщо, розглядаючи ту чи іншу проблему, А. Каппелер стикається з нестачею необхідних елементів, він не вважаючись визнає себе безсилим розв'язати дане питання.

Його підхід є дуже цікавим і оригінальним, бо автор надає великого значення історичній дискусії. Наведемо як приклад період з X по XIII сторіччя, розглянутий у другому розділі, де виклад історичних подій займає стільки ж місця, як і суперечка між українцями та росіянами з приводу спадщини Київської держави (по 4 сторінки). Цю суперечку А. Каппелер кваліфікує як суто політичну

і не наукову. Він репрезентує три погляди, традиційно присутні в історіографії: дореволюційній російській, де Київська Русь розглядається як перша Російська держава; український, де український народ виступає як прямий спадкоємець Русі; та радянський, де Русь – спільна колиска трьох східнослов'янських народів: російського, українського та білоруського. А. Каппелер зазначає, що західні історичні роботи дотримуються або російського, або радянського підходу. Автор вважає, що Київську державу не можна розглядати як винятково українську чи російську спадщину, а саме на це претендують історики двох країн. Для позначення цієї держави він пропонує використовувати просто загальний термін «Русь», тим самим обминаючи прикметники «російський» чи «український», а для населення Русі автор пропонує вживати етнонім «східнослов'янський».

Усупереч свому бажанню подати історію України з українського погляду, А. Каппелер висловлює свої застереження стосовно деяких питань, що трактуються у традиційний спосіб деякими українськими істориками. Так, з приводу козацьких повстань XVII сторіччя він особливо наголошує на соціальному, політичному, а також релігійному аспектах. «Козацький рух більше цілив у польське дворянство, ніж у самого короля», тобто ще не йшлося про повстанський рух національного характеру проти польської влади, а лише про дії народу, що намагався захистити свої права. Поза тим, А. Каппелер не оминає факту, що козацька еліта несе відповідальність за інтеграцію гетьманату до Російської імперії без особливого супротиву. Справді, так само як це зробила Польща за два сторіччя до того, Росія надала певну низку привілеїв козацькій еліті, маючи на меті перетягнути її на свій бік. Дослідник підкреслює також ту парадоксальну позицію, зайняту українською історіографією стосовно польського панування, що припинилося після третього поділу Польщі 1795 року. Часто воно представлене як «доба соціального та конфесійного утиску», але одночасно з цим українці тепер не перестають посилалися на надбання, успадковані від цієї епохи на протывагу росіянам (наприклад, магдебурзьке право, західнолатинські культурні традиції, духовні впливи...).

Однією з принципових вихідних позицій книги є надання допомоги читачеві у його спробі зрозуміти всю складність української історії. Для цього А. Каппелер не боїться перервати свою оповідь, аби представити наявні історичні проблеми та намагатися їх розв'язати. Так, він ставить питання про взаємозв'язок між національним рухом та модернізацією у XIX столітті. Він підкреслює, що не всі чинники модернізації сприяли розвитку національного руху. Справді, якщо скасування кріпацтва діяло на його користь, індустріалізація, супроводжувана швидкою урбанізацією регіонів України, розташованих в Російській імперії, не мала великого впливу через те, що процес модернізації вівся неукраїнцями і призвів до русифікації міст. А. Каппелер зазначає, що нарешті невисокий ступінь

модернізації Галичини аж ніяк не гальмував розвиток національного руху.

При цьому друга половина XIX сторіччя характеризувалася національною динамікою в обох частинах України, що виявлялось у створенні культурних організацій та політичних партій часто з національними та соціальними вимогами.

Також у розділі, присвяченому періоду 1914 – 1920 рр., після опису історичних фактів, А.Каппелер аналізує всі сили, що діяли в Україні за громадянської війни, розрізняючи таким чином національні сили (що під ними автор розуміє чотири українські уряди разом із гетьманщиною П.Скоропадського включно), більшовиків, білу гвардію, іноземні війська, українських селян та росіян і євреїв міст, вказуючи на сильні та слабкі сторони кожної групи. Завдяки такому аналізу А.Каппелер надає читачеві елементи інтерпретації для розуміння того, через що на початку XX сторіччя українці, на відміну від поляків, чехів чи балтійських народів, зазнали невдачі у створенні довготривалої національної держави. Незважаючи на свою стислість, цей аналіз є ясным і дає змогу окреслити прагнення, а також перешкоди, що стояли перед кожною силою. В рамках цього А.Каппелер береться аналізувати причини перемоги більшовиків у громадянській війні. Серед них він називає як внутрішні (наприклад те, що процес побудови української нації набув виразного політичного характеру лише незадовго до цих подій), так і зовнішні (Україна не отримала ніякої підтримки ззовні). Однак порівняння А.Каппелером ставлень західних держав до незалежності України в 1918-у та 1991-у роках викликає кілька зауважень. Він зазначає, що 1991 року їм «безперечно треба було багато часу, щоб прийняти ідею кінця імперії, але цього разу вони не підтримували реакційних російських сил». Ми змушені зауважити, що підтримка Росії надається в зовсім іншому контексті, ніж на початку сторіччя, і, безперечно, увага Заходу ще довго залишиться прикутою в першу чергу до Росії, сприяючи таким чином її економічному розвитку більше, ніж розвитку України. Це особливо стосується Франції, чия орієнтація залишається вельми проросійською.

Слід зазначити, що А.Каппелер присвятив два розділи опису політичної, економічної та культурної ситуації в Україні під час двох поворотних періодів історії: перший – близько 1700 року, тобто наприкінці XVIII сторіччя, другий – 1914 року, напередодні першої світової війни та революції.

Що стосується першого періоду, то він репрезентує соціально-політичну організацію України, її соціоекономічну структуру та різні культури за регіонами (лівобережна Гетьманщина, Слобідська Україна, Запорізька Січ, Правобережна Україна, Галичина, Холмщина та Підляшшя, угорська Підкарпатська Україна та Північна Буковина). Автор підкреслює роль Києво-Могилянської академії, що надавала освіту дуже високого рівня та була зорієнтована на Європу. Досліджуючи Україну 1914 року, А.Каппелер аналізує демографічне, соціальне, економічне та культурне становище

в різних регіонах України. Він прагне уникати кліше і заради цього залучає результати останніх досліджень. Наприклад, традиційне зображення українського селянства, пограбованого державою та дворянством, що опинилось через це в стані крайньої бідності, зараз ставиться під сумнів. Недавні роботи показують, що селяни, щонайменше в деяких регіонах Російської імперії та Галичини, змогли пристосуватися до умов, в які їх було поставлено, і особливо до зменшення розміру наділів. Те ж саме щодо стереотипу про «російського колективіста на противагу українському індивідуалістові», бо сучасні дослідження дозволяють побачити, «що російські селяни також показували прояви індивідуалізму».

Описуючи 20 – 30 роки ХХ сторіччя, А. Каппелер підкреслює, що інші народи також страждали від сталінських репресій (як і голод 1932 – 1933 рр.), але він наголошує на їхньому особливому розмахові в Україні та на драматичних наслідках тридцятих років не тільки для народу, але й для української культури.

Завдяки прагненню неукраїнського історика А. Каппелера вирішити деякі питання з історії України та змінити багато уявлень, поширених про неї на Заході, «Коротка історія України» є знаменним орієнтиром для західної аудиторії, проте не лише для неї. В разі перекладу українською мовою ця книга безумовно зацікавить і українського читача, який через численні історичні та політичні причини має ще багато чого дізнатися про минуле своєї країни. Очевидно, що праця А. Каппелера може бути широко рекомендована й російському читачеві, аби розвинути і змінити його уявлення про Україну, успадковані ним від російської та радянської історіографії. Але чи він готовий до цього?

*Сільві Гер (Франція)*

**М. J. Mondzain. L'image naturelle. – Le nouveau Commerce, Paris, 1995. – 42 p.**

«Апологією номіналізму образу» – ось як ми могли б назвати невеличку книжку М.Ж.Мондзен «Природний образ». Її автор є досвідченим фахівцем із візантійської теорії образу і видала ґрунтовне дослідження з цієї теми: «Образ. Ікона. Економія. Візантійські витoki сучасної образності». «Я хочу сказати, – починає своє есе М.Ж.Мондзен, – що образ є скрізь. Він нас переповнює, він нас полонить. Під впливом образів ми зазнаємо краху в думці. Ідопоклонниками і акефалами, ось ким, – закинуть мені, – стали ми через свою помилку». Відповідаючи на цей закид, дослідниця вдається з цією метою до поняття «Імажері», навряд чи відомого візантійським Іконопоклонникам та Іконоборцям: «Коли я назову Імажерією різноманітну сукупність проявів, обдарованих здатністю бути зображеними у зовнішній реальності чи бути такими для внутрішнього смислу, тоді те, що заслуговує імені образу стосовно

\* Див. рецензію на цю книгу М.Ж.Мондзен – «Дух і літера», №1 – 2, с. 398 - 399.

погляду, відрізняється від цієї імажерії і підтримує стосунки з усією реальністю, об'єктивною і суб'єктивною». Апології цієї тези в книжці присвячено сорок два абзаци-афоризми. Насправді, ми надто часто націлені на те, що образ вже заангажований, як деякий рід, що охоплює все доступне для зору. Для нас образ має насамперед «оніричний» і передусім «двомірний» характер; між тим, ще у стародавніх греків «уява» асоціювалася з ліпленням і дотиком, тобто передбачала наявність великої кількості вимірів. Отже, «відшарувати», «вилуцтити» образ з його образного тіла не так вже й просто. Звідусіль видиме, звідусюди відкрите око тіло, як відомо, стало для Платона прообразом «Ідеї». Але, якщо шлях від образу до Ідеї досить очевидний, то зведення образу до «Ідеї образу» навряд чи можливе. Не існує ніякої сутності, котру можна було б прийняти за «Ідею» чи за «універсалью» образу. М.Ж.Мондзен пише: «Не існує такої сутності образу, котра б невидимо плавала над усіма образами на зразок платонівської ідеї, чи універсального поняття. Проте, я додам, що коли розповсюдити на платонівську форму те, що я мала стверджувати про образ, то можна отримати новий шанс уникнути ідеалізму, щоб знову повернутися на землю і віднайти в нашому образному ставленні до світу уявне і природне підґрунтя нашої істини».

М.Ж.Мондзен рішуче відкидає точку зору обивательського романтизму стосовно образу. Потрібний образ не ховається від нас, як звір за кущем. Його таємниця не так прихована явищем, як потаємні дверця за барвисто розмальованим полотном. «Насправді, – резюмує М.Ж.Мондзен, – я визнала б за краще сказати, що образ є у тканині феноменів, котрі утворюють його глибоку крипту. Він не є ані об'єктом, що існує поза нами чи далеко від світу, ані більш-менш лабільним існуванням нашої суб'єктивності. Він не може існувати без нас, і саме тому він надходить у світ. Він є лише проявом по відношенню до нас вільної гри взаємознищень між світом і нами».

Читачі праць М.Ж.Мондзен мають унікальний шанс сьогодні, у час різноманітних феноменів «аудіо-відео», прилучитися до неперевершеної теоретичної витонченості середньовічної теорії образу.

*В. Андрушко*

Р. Дж. Колінгвуд. Ідея історії. – К., Основи, 1996. – 616 с.

Завдяки «Основам» читач має нагоду поміркувати разом із Р.Дж.Колінгвудом – одним із небагатьох тих мислителів, в кому поєдналися відданість філософії із майстерним володінням історичним ремеслом, – про співвідношення між історією та істориком. Саме це співвідношення Колінгвуд визначає як філософію історії, або, більш специфічно, як «ідею історії». Не дивно, що працю Колінгвуда дуже важко використовувати для навчання ремеслу історичного дослідження. Бо вона про інше, – про те, як історія взагалі може бути (с.66). І тому питання про історію в Колінгвуда постає як питання про

Буття. Історія для Колінгвуда – це дослідження Буття, і саме тому він вважає історію наукою, бо, як послідовник Ф. Бекона, він переконаний, що наука – це насамперед метод пізнання. А крім того, слідом за Р. Декартом, він вважає, що метод пізнання об'єкта це – розповсюдження думки, тобто розповсюдження буття суб'єкта, який пізнає. Метод пізнання об'єкта виявляється також умовою існування суб'єкта, який пізнає. Цей висновок, який Дж. Локк зробив стосовно природи людського пізнання, а Гегель поширив на поняття Буття взагалі, Колінгвуд застосовує до історичного досліду, вміщуючи в поняття історії поняття Буття, яке творчо пізнає само себе. Він фактично ототожнює поняття науки з поняттям історичного дослідження: ніяке інше дослідження, крім історичного, на його думку, не є справді науковим.

Науковий метод базується на концепції, що визнає існування певного зв'язку між суб'єктом та об'єктом, який збалансовується шляхом безконечного процесу визначення суб'єктом суті об'єкта. Суб'єкт постійно активно споглядає або, за висловом Бекона, «допитує» об'єкт, відкриваючи нові й нові його аспекти. На думку Колінгвуда, завдання науки – «зосередитися на чомусь, що нам невідоме, й намагатися його розкрити» (с. 62). Ця концепція безконечного цілеспрямованого відкриття (discovery) базується на фундаментальному уявленні про те, що істина є навмисно приховуваною від суб'єкта як такого. Істина приховується, і її треба відкрити, бо саме це приховування вказує на зв'язок, від якого якимось чином залежить буття суб'єкта. Бо істина є прихованою саме від конкретного суб'єкта, тобто в самому факті приховування криється якась правда про буття цього суб'єкта. Відкриття істини є, таким чином, для суб'єкта життєво важливою справою, бо саме в акті відкриття він підтримує своє існування. Акт відкриття є таким чином для суб'єкта актом спасіння. Якщо одкровення є сутністю спасіння, то акт відкриття є сутністю наукового методу. Колінгвудова концепція історичного свідчення постає як концепція своєрідного наукового одкровення: щось «набува[є] посмертного характеру історичного свідчення – не тому, що люди, котрі все те виготовили, мали ті речі за історичні свідчення, а тому, що як історичні свідчення маємо їх ми» (с. 66).

Беручи цей метод як він є, Колінгвуд змінює уявлення про об'єкт дослідження. Справжнє дослідження для нього – це історичне дослідження, тобто дослідження минулого, мислимого істориком як об'єкт. Минуле, за Колінгвудом, є об'єктом не тому, що воно відірване від історика, а саме тому, що між минулим і істориком зберігається певний зв'язок, який виражається в тому, що історик переконаний, що минуле є від нього прихованим. Врешті, це єдиний зв'язок, що його має історик як суб'єкт дослідження, – зв'язок із минулим, бо саме минуле і є тим покровом, який треба знімати історично, щоб відтворювати своє буття.

Відкриття минулого, для Колінгвуда, є проникненням за завісу зовнішності – у внутрішні події, тобто в думки того, хто діє. За

Колінгвудом, щоб зрозуміти дії, наприклад, Цезаря, історик повинен розіграти в своїй голові думки Цезаря, рефлектуючи, тобто розглядаючи себе самого як об'єкт, який виступає як суб'єкт, досліджуючи думки Цезаря, який у свою чергу виступає як суб'єкт, думаючи ці думки, і котрим суб'єктом історик одночасно теж є, бо він же ж насправді програє думки, які думав Цезар.

Історик, таким чином, відкриває минуле шляхом відкривання себе як такого, хто зв'язаний з минулим через ті запитання-відкриття, які виникають у історика в його теперішньому бутті.

Колінгвуд мовчазно вважає, що історик *знає* нібито наперед, що є Цезар. Історик подумки може точно влучити у *місце*, яке йменується Цезар. Але ж постає питання: якими орієнтирами керується історик, щоб влучити в це місце? Очевидно – тими відомостями (Колінгвуд настійливо відокремлює поняття «історичні відомості» від поняття «історичні факти»), які він про Цезаря має. Але, щоб мати відомості *про Цезаря*, треба вже наперед знати, що таке Цезар, щоб було навколо чого групувати ці відомості. Але ж якщо історик наперед знає, що таке Цезар, то він має вже знати й причини *всіх* Цезаревих дій (Колінгвуд говорить про те, що, знаючи одну річ, можна пізнати всю історію). Але як можна наперед щось знати? Виявляється, що найважливіше – це не речі, не дії й не думки, а зв'язок між ними. Тобто, тільки пізнаючи зв'язок між речами, діями, думками, можна знати речі, дії, думки. Але, якщо це так, то достатньо й лише зв'язку між істориком та об'єктом його дослідження. Але, якщо б історик володів таким зв'язком, скажімо, із Цезарем, він би знав усе про Цезаря: сам зв'язок як такий давав би йому цю можливість. Але зв'язок, за визначенням, має зв'язувати щось між собою. Й історикові, щоб володіти зв'язком між собою та Цезарем, треба мати знання про обидві зв'язані сторони. Тобто йому треба знати і Цезаря, і себе. Але, за Колінгвудом, історик не знає себе, бо ж саме, щоб знати себе, він і досліджує минуле. Тобто виявляється, що історик намагається пізнати те, чого він не знає, зосереджуючи свої зусилля на чомусь іншому (від себе), чого він також не знає, бо ж невідомо, що є те, що він пізнає, і що є за зв'язок між цими двома незаними речами. Наприклад, коли ми «дізнаємось», що Платон сказав щось у якомусь місці, тому що він мав таку ось думку, ми будемо свій висновок на нашому знанні про те, що *каже* (а не думає) Платон в інших місцях. Бо якби ми *вже* знали, що Платон думав, коли казав те, що він каже в тих місцях, ми б знали й те, що він думав, коли казав те, що ми читаємо в *цьому* місці. Тобто мова йде про те, що, згідно з таким поглядом, річ і в одному і в іншому *місці* є та сама, і немає потреби розглядати її щоразу в кожному місці, якщо ми її раз уже пізнали в якомусь *окремому* місці. Чи ж не є тоді речі, що ми їх споглядаємо в різних місцях, однією й тією самою річчю? І чи не заснований такий *просторовий* розподіл речей по *місцях* на тому міркуванні, що, оскільки жодну річ не можна пізнати в жодному місці, пізнання зводиться до встановлення зв'язку у *просторі* між окремими місцями в ньому? Тобто сам цей зв'язок у

просторі і є вирішальним для пізнання речей. Простір і є тим, що робить різні речі однією річчю, і різняться речі саме в просторі.

Виходить, що для того щоб пізнати річ, треба її розділити, а потім знов поєднати, але вже за тим зв'язком, що його ми знаходимо між частинами тієї речі, яку ми самі ж і розділили. Тобто ми пізнаємо те, що ми *вважаємо* річчю. Але ж якщо ми бачимо річ і все ж питаємо, *що* то за річ, значить ми не розуміємо її такою, якою вона є. Ми базуємо своє дослідження саме на своєму принциповому нерозумінні. Ми *здатні* досліджувати саме тому, що ми *не* здатні знати. Ми здатні *бути*, бо ми не здатні *знати*. Наше нерозуміння й робить можливим дослідження як принцип нашого буття. Дослідження стає можливим, коли є відчуття, що існує якийсь зазор між річчю яка вона є, і тим, що ми в ній бачимо. Саме зосередженість на цьому зазорі, переосмисленому (тобто відтвореному, якщо розуміти думку як творчий акт) як покров, як таємниця, і є метою наукового дослідження.

Таке сприйняття історії Колінгвуд настійливо подає як результат відкриття ідеї історії в процесі розвитку історичного мислення, починаючи з Геродота. Але у Геродота, як узагалі в давніх греків, немає поняття науки як Буття, що пізнає себе у розкритті самодослідження. Для грека наука – це лише один із витворів людини, таке собі улівське хитрування, яке надає греку змогу не випасти із Буття-Космосу, нагадуючи йому, що ніяке людське творіння не слід сприймати повністю всерйоз. Грецька наука (і історія також) не базується на концепції *відкриття*, яка набуває сили в «Апокаліпсисі» та Павлових посланнях. Греки не намагались нічого відкрити, бо в них не було й гадки про те, що щось є *від них прихованим*. Якщо вони чогось не бачать або не чують, вважали вони, то це лише тому, що Доля помістила їх не в те місце, де можна це побачити або почути. Для того щоб побачити *все*, треба перебувати у відповідному місці, наприклад, на Олімпі. Але там Доля розмістила богів, а не людей, і нічого тут не вдієш. Тому питання, яке турбує греків, загалом не є питання типу «що то є?» або «чому то є?», але головним чином питання «чому то є не так, як воно має бути?» Наприклад, чому це варвари (перси), які мають перебувати у своїх варварських місцях (бо такою, з точки зору греків, була їхня доля), раптом сунули на них, на греків? Стурбований цим питанням, Геродот створює свою «Історію», мандруючи по різних місцях та розпитуючи людей, щоб побачити та почути те, чого, перебуваючи у *своєму* місці, він не міг би побачити та почути. Геродот керується не простою цікавістю або ж тягою до наукових досліджень, ні, його веде нестерпна потреба дати відповідь на запитання: чому трапилось те, що *не мало* трапитись? У найзагальнішому вигляді його проблему можна було б сформулювати як проблему співвідношення між Долею та Випадком. Причому це ще не є питання про те, що є істинним, Доля чи Випадок. Його питання – це питання про співвідношення, завдяки якому щось, що може перебувати в одному місці, може перебувати й в *іншому* місці, не змінюючи при цьому своєї сутності. Геродот, таким чином, увів в

еллінський обіг приголомшуючу для греків думку – про те, що окреме місце у просторі як поняття, можливо, є не абсолютною категорією, а лише відносною. Але якщо так, то відносно до чого? Класичну відповідь знайшов учень філософів, Александр Македонський, держава якого явила собою концепцію місця, складеного з окремих місць так, що хоч би в якому окремому місці-місті людина перебувала, вона одночасно перебувала й у місці-державі в цілому. Така держава за необхідністю мала охоплювати весь світовий простір, тобто бути *oikoumene*, – щоб не залишилось місця випадку. Відносність локальності в такій концепції не відкидається, але обмежується кордонами всесвітньої (тобто абсолютної) держави. Таким чином, окреме місце розглядається як відносно окреме, – як окреме відносно всесвіту, – але й всесвітня держава в свою чергу виявляється як всесвітня лише відносно окремого міста. Утворюється можливість виникнення уяви про взаємну відносність самих понять міста та держави. Якщо держава є синонімом вселенської, і якась місто є державою, то про нього можна помислити як про всесвіт. Так могли міркувати в Давньому Римі. Але якщо подивитися з іншого боку, то можна стверджувати, що будь-яка держава (навіть якщо вона «не від цього світу») є лише містом. Такий напрямок думок набуває виразності в християнстві. Згідно з цією концепцією, вселенськість досягається саме у місті, бо місто – це всесвіт (*Civitas Dei*, у термінології св. Августина). Але якщо ми дивимось на кожне *місто* як на Всесвіт, ми маємо Всесвіт міст, кожне з яких також є Всесвіт (це концепція міста-city та всесвіту як *civil society* або Цивілізації). Якщо ж ми дивимось на *Всесвіт* як на місто, то ми маємо концепцію Імперського Міста («Царгорода») як всесвітньої держави, причому «всесвітність» мислиться тут у межах міста (чи то Рима, чи то Константинополя, чи то Єрусалима, чи то Москви) і може не збігатися з концепцією вільного безконечного поширення міст-cities у всесвіті, – перевага може надаватись уніфікуюче стримуючій концепції самодержавності Всесвіту-Міста. Всеосяжність Цивілізації й вседержавність «Царгорода» є насправді двома аспектами однієї сутності: так чи інакше, цивілізаційно або вседержавно, але *всесвітнє повинно розкриватись через окреме, унікальне*.

Для Колінгвуда, думка якого працює в рамках цієї парадигми, *всесвітня* історія повинна розкриватись у свідомо спрямованому на окремі історичні свідчення зусиллі думки *окремого* історика. Історія для Колінгвуда є всесвітом історичних свідочств, що цивілізується, або підкорюється, поширенням на нього свідомо-саморефлектуючої думки історика. Цивілізована, або помислена, історія утворюється завдяки науковим історичним концепціям істориків, тому таку історію Колінгвуд називає «науковою історією». Не-цивілізована, не-помислена, не-наукова – тобто не-підкорена думкою окремого історика історія є, загалом кажучи, тим, що у XIX – XX століттях стало позначатись словом «міф». Відповідно і Колінгвуд говорить про «квазіісторію» та «міф» тоді, коли йому доводиться мати справу з не-науковими концепціями Буття (с. 67 – 71). «Науковими» концепціями

Колінгвуд вважає ті історичні концепції, які *свідомо націлені на розкриття ідеї історії*, «ненауковими» – всі інші. За цим розрізненням проглядає давня-прадавня потреба людини поділяти світ на світлі та темні сили. Християнство переосмислює цей дуалізм таким чином, що світло відтепер розуміється як *розкривання* тьми (тьма переосмислюється як покрови, які треба послідовно знімати з таїни), знання розуміється як процес *розкривання* таїни – не як одиничний акт розкриття, як то є в юдаїзмі. Ця фундаментальна християнська концепція лежить у підґрунті й Колінгвудової ідеї історії: «Всяка історія, писана за християнськими принципами, буде з необхідності універсальна, провіденційна, апокаліпсична й періодизована» (с. 105).

Саме така концепція й може бути визначена як *світо-сприйняття*, бо мова йде саме про універсалізацію світо-бачення, світо-вирізнення, світо-розкриття. Універсальне, «всесвітнє» вирізнення, відокремлення й виявляється таким чином тим зв'язком, який поєднує окреме і загальне.

Повністю відповідає цій концепції Колінгвудове переконання в тому, що існує універсальна *ідея історії* (себто потаємне, скрите, неначе сховане у темряві, буття), і що вся світова історіографія є лише поступовим і, певною мірою, послідовним *розкриттям* окремими (але об'єднаними тією послідовністю) істориками цієї ідеї, цього буття. Таким чином, універсальна ідея історії послідовно розкривається в дослідженнях окремих істориків. Це можливо, якщо між універсальною ідеєю історії і окремим мозком історика існує якийсь суттєвий зв'язок. У цьому випадку дослідження було б одночасно й пошуком цього зв'язку й наслідком його існування. Бо, якщо б між дослідником і тим, що він досліджує, не існувало а ргіогі певного зв'язку, те, що досліджується, просто не існувало б для дослідника як предмет дослідження. Інакше кажучи, дещось стає досліджуваним, коли воно стає об'єктом спрямованого запитування з боку певного дослідника.

У цьому сенсі запитування вже є наслідком певного первинного зв'язку між тим, хто запитує, й тим, на що є спрямованим його запитування. Запитання, що його ставить дослідник, є, таким чином, спрямованим на встановлення вже якогось вторинного зв'язку між тим, хто запитує, й тим, на що є зверненням його запитання; і одночасно воно є продуктом того первинного, що передує запитанню, зв'язку між тим, хто питає, та предметом його запитування, тобто того об'єднуючого зв'язку, в якому, власне, й не існує ще поділу на суб'єкт, який ставить запитання та об'єкт запитування. Це є неподілена на суб'єкт і об'єкт єдина сутність, яка, запитуючи сама себе, призводить до виникнення суб'єкта й об'єкта.

Ця схема, що набула певної довершеності у філософії Гегеля, є базовою для філософії історії Колінгвуда. Але, на відміну від Гегеля, який мислить Буття як єдиний цикл повернення єдності самої до себе через спіраль відчужень в окремоті, у колінгвудівській концепції пульсуючої думки історика, до-запитувальна динамічна єдність Буття, набуваючи суті в оволодінні теперішнього минулим, втрачає буття

теперішнього. В концепції Колінгвуда зникає минуле як щось незалежне від теперішнього, себто зникає й можливість повернення суб'єкта, а з ним і можливість відтворення ним своєї ідентичності.

Буття, яке мислиться Колінгвудом як історія, є спільним продуктом теперішнього й минулого. Минуле, яке констатується як минуле істориком у теперішньому, призводить до виникнення історії як певного цілісного буття, для якого минуле й теперішнє є лише феноменами. Ідея історії в цьому сенсі – це та концептуюча, творча думка історика, котра як феномен історії-буття перебуває у певному зв'язку з феноменом минулого, концептуючи, тобто творячи це історичне буття. Дослідження минулого (історія) є постійним відтворенням (re-enactment) буття шляхом утілення теперішнього (у вигляді думки історика) в минулому. Але це не означає, що історія є абсолютною об'єктивацією в минулому думки історика, яку він мислить у теперішньому. Об'єктивована думка, своєю чергою, мислиться істориком як об'єкт його суб'єктивності, а не він сам як суб'єкт, що втілюється в об'єкті минулого. Думка історика мислиться таким чином вже як об'єкт другого порядку, тобто як філософія, за визначенням Колінгвуда (с. 54).

Таке визначення філософії призводить до безконечного зросту порядку об'єктування, з якого історик як суб'єкт філософського мислення не повертається, – тобто має місце безконечне роз'єднання історика та його думки, а це, по суті, означає, що думка історика перетворюється у певне самостійне буття, тим часом як історик стає лише феноменом цього буття. Історія в цьому разі – це думка, що безконечно трансцендується, тобто думка, яка запитує сама себе, саморефлектуюча думка, яка залежить певним чином від історика як феномена цього безконечно рефлектуючого буття. Історик, отже, сам постає лише як феномен історичного буття, відділений від своєї думки, і як феномен, він нічим не відрізняється від інших феноменів – не істориків. Це означає, що коли Історія як Буття залежить від історика як феномена Буття, вона так само залежить і від будь-якого іншого феномена. А з цього виходить, що історія як наука аніскільки не ближча до осягнення Історії як Буття чи до ідеї історії, аніж будь-яка інша діяльність. Ідея історії зводить, таким чином, історію до *чистої* діяльності (думка, висловлена Фомаю Аквінським; щоправда, як *actus purus* він визначав Бога), а не до якоїсь особливої діяльності. І те, що Колінгвуд називає «науковою історією», є лише особливим чином виражена (об'єктивована) чиста (суб'єктивна) діяльність людини, спрямована нею на підтримання свого буття.

*Ростислав Димерець*

J. G. A. Pocock and L. G. Schworer (eds.). *The Varieties of British Political Thought, 1500 – 1800*. – Cambridge University Press, 1993. – 560 p.

Фундаментальною проблемою сучасних дослідників, що працюють у гуманітарній сфері, є проблема зв'язку у найглибшому

розумінні цього слова. Після того як Е. Гуссерль та Л. Шестов у філософії, З. Фрейд у психології, М. Вебер у соціології, О. Шпенглер в історії, Ф. Соссюр у лінгвістиці продемонстрували, що зв'язок між суб'єктом та об'єктом є лише функцією суб'єкта, гуманітарні дисципліни вступили в критичну фазу втрати предмета дослідження. Ситуація стала зовсім нестерпною, коли Ж. Дерріда, Р. Барт та інші постструктуралісти заявили, що гаданого зв'язку між суб'єктом (signifier) та об'єктом (signified) взагалі не існує, що це фікція. На їхню думку, не існує об'єктивної, зовнішньої референційної точки, відносно якої можна було б структурувати систему зв'язку «суб'єкт – об'єкт».

Серед тих, хто намагається протистояти постструктуралістському баченню світу, значної уваги заслуговує група британських істориків, відома як «Кембриджська школа» інтелектуальної історії. З цим поняттям звичайно асоціюються імена таких істориків політичної думки, як Джон Пококк, Квентін Скіннер, Джон Данн, Стефан Колліні, Ентоні Пагден, Річард Так, Джеймс Туллі та Доналд Вінч. Мабуть, не випадково, що інтелектуальна історія є передусім історією політичної думки. Бо саме у сфері політичної думки завжди буває особливо важко визначити різницю між суб'єктом та об'єктом (проблема ця часом набуває такої гостроти, що призводить до воєн та революцій).

Хронологічно новий напрямок започатковується у середині 50-х років ХХ ст., коли навколо члена Кембриджського історичного факультету Пітера Ласлетта зібралась група студентів та аспірантів, які цікавились його концепцією, згідно з якою політичні тексти можуть бути зрозумілі лише завдяки історичному аналізу їхніх контекстів.

У цій тезі Ласлетта поєдналися концепція філософії історії Р. Дж. Колінгвуда та концепція мови Л. Вітгенштайна. Вже у Колінгвуда зв'язка «запитання – відповідь» набуває деякої незалежності від історика, який запитує історичні джерела, та від відповідей, які він отримує від історичних свідочств. Що стосується Вітгенштайна, то він у своїх лекціях та працях кембриджського періоду приходив до поняття мови як сутнісної гри, яка є не просто технічним зв'язком між суб'єктом та об'єктом, але виступає як формуюче буття. Ці концепції, творчо осмислені, плідно застосовуються представниками «Кембриджської школи» і, передусім, Пококком та Скіннером, у їхніх численних працях\*, які стали настільними посібниками для кожного англomовного студента, котрий вивчає історію політичної думки.

Характерною рисою Пококка є його бачення історії політичної думки як руху взаємних контекстів. Шукаючи відповідь на запитання, яким він задався ще будучи студентом: «Що об'єднує між собою таких канонічних авторів, як Платон, Арістотель, Цицерон, Августин, Фома Аквінський, Маккіавеллі, Гоббс, Локк, Г'юм, Руссо, Берк, Гегель,

\* Серед найважливіших можна назвати: J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment* (Princeton University Press, 1975); Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols. (Cambridge University Press, 1978); J. G. A. Pocock, *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century* (New York, 1985).

Маркс?», Пококк приходять до переконання, що думка індивідуума є як «соціальною подією, комунікативним та респондуючим актом ... так і історичною подією, деяким моментом в процесі трансформації соціальної системи»\*. Тобто думка є водночас і буття як соціальне спілкування, і деякий фіксований момент цього буття, який встановлюється у певній, притаманній саме цьому «моменту» мові. Пококк називає такі мови «моментів» «парадигмами», «словниками», «риториками» і, нарешті, «дискурсами». Кожен такий дискурс є мовою певного історичного моменту і водночас моментом мовного (себто соціального) буття. Таким чином, дискурс як мова історичного моменту є контекстом, у якому розкривається мова як буття, водночас мова як буття існує, перебуваючи щоразу в контексті певного історичного моменту. Тобто думка перебуває нібито в русі взаємних контекстів, що постійно фіксується: буття, як мова, є контекстом, в якому існує думка кожного окремого мислителя, і водночас, у вигляді окремих дискурсів, розкривається в контексті окремих теорій. Стосовно ж усталеного канону політичних мислителів це означає, що їхні думки і виявляються врешті певними моментами розкриття у часі буття політичної думки, в якому вони перебувають.

На відміну від Пококка, Скіннер розглядає мову не як буття думки, а як «інструмент» соціального буття. Наслідуючи в цьому Вітгенштайна, Скіннер розглядає концепцію як засіб, завдяки якому речі поєднуються в єдину групу. Концепції, на думку Скіннера, не є феноменами буття, а лише засобами, завдяки яким феномени організуються в буття. Іншими словами, концепції – це правила, завдяки яким розрізнені речі стають елементами загальної гри. Концепція, таким чином, не є чимось справжнім, але таким, завдяки чому все стає справжнім. Оскільки, відтак, концепцій не існує як феноменів буття, то не може бути й історії концепцій або історії ідей, але може бути концептуальна історія, в якій такі «інструменти», як, наприклад, концепція «держави», допомагають історика формувати незв'язані інакше між собою соціальні феномени в соціальне буття. Тобто Скіннер вважає (і в цьому він наслідує Колінгвуда), що історія – це витвір концептуючої думки історика (причому істориком фактично виявляється кожен, хто здатен концептувати ідеї), який творить зв'язок посеред певного набору історичних феноменів, які таким чином стають історичними концептами або історичними ідеями. Інакше кажучи, на думку Скіннера, концептуальна історія є концептуальною не тому, що вона досліджує зв'язок між історичними концептами, а, навпаки, тому, що історичні феномени стають історичними концептами, коли на них поширює свою концептуючу владу думка історика, яка створює таким чином між цими феноменами концептуальний зв'язок.

Таким чином, і Пококк, і Скіннер бачать історію як певний упорядковувачий механізм, як певний набір правил, згідно з яким кожна окрема історична ситуація займає своє місце у загальній грі

\* J. G. A. Pocock, *Politics, Language and Time*, (Cambridge University Press, 1982), p. 14-15.

історії-буття. Але якщо Пококк зображає історію як співвідношення між мовою та окремим моментом її розвитку, то Скіннер бачить у такому співвідношенні не історію власне, а лише інструмент, завдяки якому історія існує. Як в одному, так і в іншому випадку все ж таки залишається неясним, що ж задає механізм, завдяки якому те чи інше співвідношення взагалі стає можливим?

Треба зазначити, що Пококк та Скіннер не дуже часто працюють у спільних проектах. На заваді, мабуть, стає вищезгадана принципова відмінність у їхніх підходах. Зазначимо, що колективна праця, присвячена історії британської політичної думки, вийшла, наприклад, без участі Скіннера, хоча він і є одним із найкращих у світі спеціалістів з ранньої модерної історії.

Книжка «Типи Британської політичної думки» складається з трьох частин. До першої частини, яка називається «Церква, двір та рада», увійшли цікаві дослідження «Доба Генріха VIII» (Джон Гай), «Єлизаветинська політична думка» (Доналд Р. Келлі) та «Королівська влада, рада та закон у Британії перших Стюартів» (Лінда Леві Пекк). Друга частина («Розпуск, реставрація та революція») містить історіографічне есе Вільяма М. Ламонта «Пуританська революція», статтю Пококка «Міжцарювання та реставрація» й дослідження Говарда Неннера «Доба пізніх Стюартів». Тема третьої частини – «Комерція, імперія та історія» – розкривається у дослідженнях Ніколаса Філіпсона «Політика та чемність у правління Анни та перших представників Ганноверської династії» та роботах Пококка «Політична думка в англomовному атлантичному світі (1760 – 1790). I. Імперська криза» й «Політична думка в англomовному атлантичному світі (1760 – 1790). II. Імперія, революція й кінець раннього модерного часу». Закінчується книжка епілогом «Чому історія мусить щось значити? Політична теорія та історія дискурсу», написаним у дусі Пококка Гордоном Дж. Шохетом. Загалом можна сказати, що цією книжкою заявила про себе на повний голос вже «школа Пококка» в інтелектуальній історії.

*Ростислав Димерець*

M. Hrushevsky. *History of Ukraine-Rus'.* – Vol. 1: *From Prehistory to the Eleventh Century* / Translated by Marta Skorupsky; Edited by: Andrzej Poppe, Consulting Editor and Frank E. Sysyn, Editor-in-Chief with the assistance of Uliana M. Pasicznyk. – Edmonton-Toronto, 1997. – 602 p.

Не буде перебільшенням назвати опубліковану між 1898 і 1937 роками монументальну (в десятих томах) «Історію України-Руси» Михайла Грушевського неперевершеним досі твором української історіографії новітньої доби історії України. Вона стала справжнім маніфестом в оборону права на існування окремої української історії, адже історик рішуче виступив проти усталеної працями М. Карамзіна, М. Погодіна і С. Соловйова так званої «звичайної схеми» російської історії, за якою історія великоросійської держави розглядалася у

вигляді безперервного процесу, початок якого буцімто сягає епохи розселення слов'янства і становлення Київської держави, в другій половині XII ст. його продовжує Північно-Східна Русь (Владимир), далі – Московська держава і, нарешті, завершує Російська імперія XVIII – XX ст. Либонь саме тому, розроблена Михайлом Грушевським модель-схема української історії стала основою відродження української національної історіографії. Пригадую, яким шаленим читацьким попитом користувалися щойно перевидані в Україні на початку 90-х років праці найвидатнішого українського історика. Спрага інтелектуалів «на Грушевського» не вгамована й досі. Підтвердженням чому можуть слугувати численні наукові й не зовсім наукові дискусії навколо, наприклад, «народництва» Грушевського та концептуальних засад його творчості. Вельми симптоматичними є, хай і на побутовому рівні, прохання моїх зарубіжних колег «пошукати за Грушевським».

І ось, нарешті, завдяки матеріальній підтримці Петра й Івanni Стельмахів та інтелектуальним зусиллям багатьох науковців, передусім співробітників Центру досліджень історії України ім. Петра Яцика при Канадському інституті українських студій маємо англомовний переклад першого тому «Історії України-Руси» у видавничій серії «The Hrushevsky Translation Project».

Очевидно, не має потреби переповідати зміст цієї книги, яка хронологічно охоплює період до початку XI ст. Проте, слід зазначити, що, на відміну від українського аналога 1991 року, приємне враження справляє культура видання. Книга не тільки ошатно оформлена ззовні, а й має вдало продуману внутрішню структуру. Крім власне авторського тексту, який переклала, як на мене, напрочуд вдало Марта Скорупська, видання містить велику, властиво програмну статтю-передмову головного редактора «Історії України-Руси» Франка Сисина та передмову до її першого тому дорадчого редактора – Анджея Поппе. Останній докладав чимало зусиль до складання обширної (понад тисячу сімсот позицій) бібліографії праць, якими користувався і цитував Михайло Грушевський у першому томі своєї «Історії України-Руси».

Переконаний, що поява рецензованої книги, реалізація цього видавничого проекту, спричиниться до справжнього, інтелектуального відкриття України в англомовному світі. Відкриття, що претендує стати сенсаційним.

*Володимир Ричка*

**В.М.Ричка. Церква Київської Русі (соціальний та етнокультурний аспект). – Київ: Інститут історії України, 1997. – 208 с.**

Напрямок наукових студій, який репрезентує рецензована книга, започаткований дослідниками XIX – XX століття й після 1917 року був практично втрачений під тиском вульгарно-атеїстичних поглядів, через що історія давньоруської Церкви є чи не найбільшою «білою плямою» ранньосередньовічної історії, чи не єдиною її темою,

пріоритет у висвітленні якої й досі належить зарубіжним вченим. Ось чому поява монографічного дослідження Володимира Рички – знаного фахівця з цієї проблематики – стала помітною подією в українській історіографії.

Насамперед, слід відзначити як позитивне явище намагання автора відійти від усталеної традиції історико-фактографічного опису подій та явищ ідейно-релігійного життя Київської Русі. Вузлові проблеми історії давньоруської Церкви розглядаються в книзі на рівні герменевтичної процедури, зіпертої на принципи християнського символічного способу мислення. На відміну від своїх попередників, які розглядали процес християнізації Київської Русі у лінійному історичному вимірі, автор намагався розкрити насамперед його ідейно-символічний зміст.

Імпонує певна полемічна спрямованість викладу матеріалу, бажання автора втягнути читача у дискусію чи до аналізу тих або інших фактів, поглядів, літератури, змусити його зіставляти і думати. У цьому зв'язку, предметом для полеміки, наприклад, може бути провокативно підтримувана автором теза про те, що митрополита кафедра була спершу закладена не у стольному граді Київської Русі, а в окраїнному Переяславі. На мою думку, наведені автором аргументи і зроблені ним спостереження в підтримку цієї точки зору все ж мають свої вразливі місця, які потребують подальшого опрацювання.

Великий науковий і пізнавальний інтерес становлять авторські замальовки про побут та повсякденне життя парафіяльних священиків та монастирських ченців. Цінними є й спостереження автора щодо ролі християнської Церкви та її кліру в процесах етнокультурного розвитку поліетнічної середньовічної Київської держави. Церква, як надрегіональний інститут, зазначає дослідник, підтримувала у населення різних земель Русі свідомість спільної релігійної приналежності та політичного підданства, розчиняючи тим самим рудименти родоплемінних принципів, що зберігалися у повсякденному житті тогочасного суспільства. Відтак, Церква гальмувала об'єктивний плин процесів формування культурно-національної ідентичності українського народу доби середньовіччя. Автор доходить обґрунтованого висновку, згідно з яким Церква й після 40-х років XII століття, – рубіжних в історії Київської Русі, була єдиним чинником єдності східного слов'янства, об'єднаного релігійною спільністю Русі.

Гальмуючи сепаратистські тенденції на місцях, християнська Церква та її клір перешкождали формуванню національної державності у народів православної конфесії на сході Європи. Але не всіх. Виступаючи прихильником збереження єдиної церковної організації на Русі, Константинопольський патріархат послідовно підтримував об'єднавчу політику московських князів. «Промосковська» орієнтація Візантії обумовлювалась значною мірою тим, що московські князі та вищі церковні ієрархи, на відміну від правителів Галицької Русі й Великого князівства Литовського,

виявилися сприятливішими до ідеї політичного пріоритету візантійського імператора й керівної ролі патріарха в управлінні єдиною Церквою. Слід пам'ятати про ризиковане політико-географічне становище Московського князівства. В умовах близького сусідства із мусульманським світом християнство стало і, не без допомоги Візантії, символом етнічного й політичного самоствердження Московського монархічного царства, яке, ігноруючи зовнішні культурні впливи, поступово перетворюється на спадкоємницю візантійської православної спадщини – справжній оплот православ'я. Після завоювання османами Балкан і падіння Константинополя, Москва залишилась останньою незалежною країною православного світу. Ці політичні реалії покликали до життя ідею її духовної першості. Успадкувавши теологію універсальної імперії, московські книжники-ідеологи обґрунтовували право Москви на спадщину Київської Русі. Спостереження й висновки, зроблені автором, відкривають перспективу розгледіти чіткі контури Русі-Росії і Русі-України, а відтак і взяти під сумнів поширену серед істориків Росії й Заходу концепцію тотожності Київської Русі й Московського монархічного царства.

*Володимир Коваленко*

**В.Кантор «...есть европейская держава». Россия: трудный путь к цивилизации. — М.: Росспэн, 1997. — 478 с.**

Історіософські роздуми про Росію – її історію, її глибинний зв'язок з християнською цивілізацією та здатність протистояти хаосу антицивілізованого варварства, протиборство сучасних тенденцій її розвитку – тема книги, про яку йтиме мова.

Сьогодні «аналіз історіософських ідей минулого недостатній... занадто серйозний і значний пережитий та накопичений Росією досвід, щоб не спробувати його ще раз збагнути» (с. 13). Автор пише як людина, яка кровно зацікавлена в тому, що зараз діється з нашою державою та зі всіма нами. Можливо, саме тому значення написаного ним виходить за межі контексту історичної злободенності.

В центрі уваги автора проблема обмеженості для нас європейських принципів життя, якою серйозно займалися найвидатніші російські мислителі. Сучасний час легко назвати кризовим, або перехідним, і така назва була б цілком виправданою. Автор достатньо жорстко характеризує нещастя та кризові явища першого пострадянського десятиліття та усвідомлює їхню невинуватість, укоріненість в більшій і давній історії Росії. Але, як він справедливо запитує, чи був в історії Росії не кризовий (з точки зору сучасників) і не перехідний (з точки зору істориків) проміжок часу?

Сама постановка цього питання підказує, що Росія фактично живе по-європейському, переживає історичні процеси, які динамічно розвиваються, а не перебуває в стагнації як традиційні східні деспотії – осілі або кочові. Орди диких кочівників можуть промайнути на небосхилі історії, безслідно розчинившись в інших цивілізаціях, або

волочити багатоміжове існування, змінюючи поглинаючих один одного володарів. І в тому, і в іншому випадку про історичний розвиток цивілізаційних форм говорити не доводиться.

Автор намагається об'єктивно встановити наявність та відносний вплив у багатоміжовій історії Росії двох тенденцій. Одну з них він називає як європейську, християнську, організуючу суспільство, підтримуючу приватне життя та гідність людини. Другу – як азіатську, язичницьку, яка деструктуризує, гранично звужує сферу приватного життя та топче людську гідність. Першу автор, не приховуючи, оцінює зі знаком плюс, другу – зі знаком мінус. І все ж – це не суд над історією, а спроба виявити фактори, які направляють хід історичних подій. Річ у тім, що виділені автором тенденції не слід ототожнювати ні з «західництвом» або з «слов'янофільством», ні з вибором між «поступом» та орієнтацією на самобутні традиції. Суперечка між слов'янофілами та західниками не була конфліктом «Схід – Захід» в тому сенсі, який надає автор цій дилемі. Це була суперечка про надання переваги Росією одній з двох форм реалізації цивілізованих тенденцій. Про невдачі формування дилеми засвідчує історичний матеріал, який використовується в книзі. Соціалістичні ідеї прийшли в Росію із Заходу, але реалізувались вони в варварській формі більшовицьких орд, яка закономірно привела до тоталітаризму, що був причиною розвалу Російської імперії, а не в цивілізованій формі Плеханова та Мартова. (Цим я не хочу сказати, що цей шлях міг би врятувати Росію, але тільки те, що ті сили, які стоять за ним, мали шанс інтегруватися в загальний цивілізований процес). Автор вводить дуже містку категорію «псевдозахідництва» як спроби отримати в користування плоди західної цивілізації замість того, щоб створювати громадянське суспільство, здатне органічно приносити не гірші результати.

Ось приклад з найновішої історії техніки. Наприкінці 60-х років перед вітчизняною технікою гостро постало питання про створення серії комп'ютерів «третього покоління». Обговорювалися два варіанти. Один полягав у тому, щоб узяти вже застарілу американську розробку IBM – 360, використати готове програмне забезпечення і на основі готової документації запустити у виробництво серію ЄС вітчизняних комп'ютерів. Другий варіант теж передбачав співробітництво з західноєвропейськими фірмами, насамперед з англійською фірмою ICL, але мова йшла про спільну розробку. За перший варіант стояли керівники промисловості і, особливо, генеральний конструктор серії ЄС С. Крутовських та його замісники. Ведучі творчі конструктори комп'ютерів С. Лебедев, Б. Рам, М. Сулім, а також академіки М. Келдиш, В. Глушков та А. Дородніцин виступали за другий варіант. С. Лебедев при обговоренні наголосив на тому, що спільна розробка з англійцями «буде сприяти підготовці власних кадрів». Але було прийнято рішення про копіювання американського зразка, що спричинило «трагічні для вітчизняного математичного машинобудування наслідки». (Подробиці цієї історії описані в книзі: Б. Н. Малиновский. История вычислительной

техники в лицах. – Київ, 1995 г., с. 264 – 276). Яка ж із сторін, що сперечалися, була більше «західником»? Творчі розроблювачі комп'ютерів відстоювали цивілізований шлях розвитку обчислювальної техніки, який передбачав органічний розвиток вітчизняної техніки та її творців. Керівництво пішло варварським шляхом використання вирощених чужими руками плодів – це типове псевдозахідництво, а не наслідування західного шляху розвитку, якому необхідні самобутні особистості, а не слухняні виконавці наказів керівництва. Те, що М. Сулім та Б. Рамеев знайшли в собі мужність піти у відставку з керівних посад через те, щоб не втілювати в життя неправильне рішення, свідчить про їх цивілізовану («західну») орієнтацію.

З точки зору В. Кантора, саме ця орієнтація вирізняє те, що він називає «західництвом», від варварської азіатчини. Основна ідея його книги полягає в тому, що така орієнтація неодноразово виявлялася в історії Росії, хоча далеко не завжди перемагала протилежну. Саме через це цікавою є його оцінка реформи Никона, яка, за його думкою, мала на меті зміцнити відносини з західною цивілізацією через Візантію. Протівники цих реформ обстоювали пріоритет російської традиції. Проте само по собі відстоювання власних переконань супроти авторитету держави В. Кантор розглядає як цивілізаційну тенденцію і пов'язує з нею той факт, що саме з середовища «старообрядців» вийшла верхівка цивілізованого купецтва, яка здатна активно брати участь в просуванні Росії по шляху цивілізації європейського типу.

Взагалі, книга наводить на думку про те, яким небезпечним є вшив слів, що зачаровують, коли слова типу «Захід» чи «Схід» мають або однозначно позитивний, або не менш ригористично негативний сенс. Навряд чи самий «крутий західник» побачить в завоюванні хрестоносцями Константинополя благодотворне «окультурення» хоча б тому, що тодішня Візантія була розвинута краще за Західну Європу, де середньовічна християнська культура тільки починала свою переможну ходу.

Сумнівним є також те, що завоювання тевтонським орденом новгородських земель вплинуло б на ці землі цивілізуюче.

Сутність теоретичних побудов В. Кантора не є цілком протиставленням якійсь ідеальній цивілізації Заходу чи Європи та дикого Сходу, покликаною наслідувати західний зразок. Тим більше мова не йде про протиставлення тієї чи іншої форми правління. Суть справи полягає в наявності двох тенденцій влаштування суспільства. Одна з них – варварська, яка заперече право людини мати приватну сферу життя – як духовної, в якій людина залишається наодинці з Богом, своїми рідними, за яких вона несе особисту відповідальність, так і матеріальної, яка втілюється в приватній власності. Друга – цивілізаційна, де люди є громадянами, які чітко знають права, що забезпечують їхню приватну сферу життя, і свої обов'язки перед суспільством. Лише громадяни здатні захищати свої інтереси, об'єднуючись для цього в спілки й підпорядковуючи з власної волі

особисті інтереси – загальним. Людина, яка позбавлена приватної сфери, підкоряється лише силі і не є зацікавленою в продуктах власної праці, бо вони їй не належать.

Скориставшись природничо-науковим образом, ми можемо побачити в кожній окремій людині один з атомів, з яких складається суспільство. Електронна оболонка атому визначає його валентність – здатність вступати з іншими атомами в складні хімічні сполуки аж до молекул ДНК, що складають матеріальний субстрат життя.

Атоми, які позбавлені електронних оболонок, утворюють плазму, яка спалює, як дика орда, все на своєму шляху. Потік плазми можливо впорядкувати, розмістивши її в «магнітну пастку». Він може стиснутися до надзвичайно твердої речовини за рахунок гравітації. Впорядкувати сукупність таких атомів можливо лише загальним примусом подібно тому, як варварська вольниця підкоряється лише грубій направляючій силі вождя.

Зрозуміло, все це лише метафора, а не наукова теорія соціальної організації. Проте ця метафора досить точно висловлює основне протиставлення, на якому будується книга В. Кантора. «Захід є сильним в особистісному розвитку, а в орді незалежна особистість – немислиме явище» (с. 40).

Вплив орди не був для Русі ні в якій мірі включенням в азіатську цивілізацію. «Орда не мала навіть початків цивілізації, ніяких елементів громадянського суспільства»(с. 57).

Автор зовсім не поділяє думку, що енергія пасіонарності сама по собі породжує історичний прогрес. Ця енергія є деструктивною, поки вона не перетворена на культурні форми, не виражена в міфологічних структурах, в цінностях міжлюдських відносин, поки вона не втілена в енергію суспільного устрою. В цьому корінь розходження автора з євразійською ідеологією. Не погоджується автор з ідеєю історичної обумовленості протистояння Росії як центру Євразії з Західною Європою. Проте з останньої він не творить кумира. Західна цивілізація зовсім не розглядається автором як еталон наслідування, а лише як приклад суспільства, яке багато століть проходило шлях цивілізованого розвитку в безперервній боротьбі з деструктивними тенденціями, які руйнують правовий порядок, і можливість приватного життя. В історії Європи можна знайти кризові періоди, коли саме існування цивілізації перебуває під прямою загрозою: нашість варварів, рух альбігойців на зламі XII і XIII століть, нашість татаро-монгольської орди на Русь, Тридцятирічна війна, революції і тоталітаризм в XX столітті, масове зuboжіння в початкові періоди капіталістичного розвитку.

В. Кантор відходить від того, що цивілізаційні тенденції принесли в Європу християнство. Приватна сфера життя отримала релігійну санкцію, виконання релігійного закону отримало пріоритет перед участю в беззаконному свавіллі правителів. Виявилось, що приватне життя має підстави не в особистих інтересах чи добродійності, але і в універсальних метафізичних передумовах людського існування. Приватне життя перестало бути особистою справою кожного, воно

стало носієм тих самих універсальних валентностей, які забезпечили цивілізаційну структурування суспільства.

Язичницький Рим впав, коли деградувала особиста добродетель римлян. Християнство принесло на території, що залишилися від нього, нові засади громадянських та сімейних чеснот, з яких виросла християнська цивілізація в усій її різноманітності форм.

Біблійна книга «Юдит» розповідає про протистояння народу, який шанував Бога і поважав приватне життя, з ордою асирійців, які шанували як Бога свого царя Навуходоносора. Символічним є те, що після загибелі проводиря асирійського війська Олоферна його воїни зі страхом розбіглися. Західна Європа – це незамінний досвід реалізації цивілізаційних тенденцій, а не ідеальний зразок для копіювання. Суперечки про те, чи потрібно копіювати західноєвропейський чи американський шлях розвитку, приречені на безплідність. Найбільше всього вони нагадують сцену із оповідання Ільфа та Петрова «Как создавался Робинзон», де хлопчик-вундеркінд, якого було прийнято на кіностудію консультантом, постійно повторює «головне, щоб не вийшло як у Чапліна». На це навчені досвідом творці майбутнього фільму відповідають: «не бійся, хлопчику, як у Чапліна не вийде». Відповідь залишається правильною незалежно від відношення присутніх до Чапліна.

При редукції змістовного протиставлення цивілізаційних та варварських тенденцій щодо протиставлення «Захід – Схід» чи «Європа – Азія» виникає характерна помилка, в якій однаково є винними автори обох орієнтацій. І одні і другі розглядають історичну взаємодію народів, що цивілізуються, західного (християнського) ареалу з дикими степовими ордами чи, в крайньому випадку, з принципово іншою організацією світу буддизму та індуїзму. З розглядання випадає цивілізація ісламу, який розглядається передусім з точки зору військової небезпеки. Цьому сприяв історичний досвід Європи. Але при цьому втрачається розуміння того, що релігія ісламу принесла з собою глибокі цивілізаційні тенденції – зміцнення сім'ї, власності і, взагалі, приватної сфери. Потрібно чітко розрізнити маргінальні екстремістські течії, які часто пов'язані з релігійною деградацією, та глибинну цивілізуючу роль ісламу. На користь концепції приватної сфери як основи християнської цивілізації говорить той факт, що західноєвропейська богословська думка неодноразово підкреслювала значення приватної власності для мирян, хоча поважала обітницю бідності, яка приносилася ченцями.

Пафос відомої енциклопедії Лева XIII «*Regum Novarum*» (1891) складався з проголошення того, що плата найманим робітникам може вважатися справедливою, якщо вона не лише забезпечує прожитковий рівень, але й дозволяє купувати приватну власність, а також гарантує можливість відпочинку від тяжкої праці.

Сказане вище характеризує вихідну установку історіософських роздумів В. Кантора. Звернімося до того, як вона реалізується в його книзі. Її назва – це пряма цитата з Наказу імператриці Катерини Другої, а крапки перетворюють цю цитату в запитання – можливо

вважати Росію європейською державою чи вона не вписується в траєкторію цивілізаційного розвитку європейського типу? Сама Катерина називає як самоочевидну складність: «неймовірність просторів, які неосвоєні, та мізерність народонаселення» (с. 4). Автор прагне показати «специфіку російського залучення до цивілізації» (с. 5), перераховуючи зразу ж характерні для Росії проблеми. Орієнтацію Росії на західну цивілізацію він бачить не у наслідуванні, а в необхідності для Росії «знайти своє місце в Європі і тим самим знайти себе» (с. 7). На це були направлені реформи Петра Великого, до цього прагнув Пушкін. «Петровсько-пушкінська цивілізація була знесена хвилею стихії, антиєвропейською та антихристиянською за своєю глибинною суттю» (с. 8). Сьогодні можна знайти висловлювання, в яких Пушкін протиставляється Петру як його антипод.

Така точка зору категорично суперечить усьому написаному великим поетом про Петра. Насмілюсь навіть припустити, що сама поява такої сильної фігури в російській культурі стала можливою лише в результаті перетворень, які були проведені Петром та його історичними спадкоємцями, що створили умови для «появи незалежної особистості» (с. 15), котра здатна відчувати в ході історії замисел Бога, а не випадкову примху правителів. Автор слушно пише про Пушкіна, що його «творчість явилася віддаленим результатом петровських перетворень» (с. 63).

Автор вказує, що формування Русі як державного утворення проходило в межах тісних торгових і політичних відносин з європейсько-християнським ареалом. Саме розташування на торговельному шляху «із варяг у греки» робило такі стосунки немінучими. Прийняття християнства від Візантії, яка була на той час найцивілізованішою частиною християнського світу, зіграло роль цивілізуючого фактора і «пов'язало руську державу не лише з Візантією» (с. 18). Русь X – XII століть була державою міст, але після татарського нашествя міста існували вже на основі повної підпорядкованості князеві (с. 30) і були перетворені на центри збору данини. В них не виникнув промисловий устрій господарства, подібного до західноєвропейського. Але після звільнення від татарського іґа, особливо «під час правління дому Романових, Росія завзято й наполегливо попрямувала на Захід» (с. 32). Проте вже навіть цар Іван III отримав наречену за прямою підтримкою Риму. Необхідність переймати на Заході не лише готові плоди, а й спроби виробництва була усвідомлена попередниками Петра, який тільки прискорив назрілу «вестернізацію» країни. Петро I хотів, щоб «росіяни вестернізувалися, самі стали виробниками, а не просто користувались готовими європейськими продуктами» (с. 34). Але при цьому він перетворив церкву на один із державних департаментів і різко посилив культурну диспропорцію між дворянством та нищими прошарками. Цю диспропорцію закріпила Катерина II, яка зрівняла в правах маєтки (які надавалися за службу) з вотчиною.

Тим самим «Росія в своєму верхньому прошарку приєдналася до європейського типу приватно-власницьких відносин, але – за рахунок власного народу» (с. 35).

Автор підкреслює, що про справжню європеїзацію можна буде говорити тільки тоді, якщо «увесь народ пройде крізь досвід приватної власності» (с. 36). Але так не сталося, і «більшовики зруйнували навіть ті європейські інститути, які вкоренилися на нашій землі» (с. 38).

Автора, як і, можливо, його читачів, цікавить, «чи існує цивілізаційне вирішення сучасної кризи» (с. 42). Але він пише філософський трактат, а не передвиборчу агітку, і йому немає потреби давати зобов'язання. Та і саме питання він відмовляється розглядати у вузькій злободенності, так як це є споконвічною проблемою історії Росії. Ще Пушкін гостро відчував протистояння «граду Петра» лиходійській стихії повені, «яка здатна зруйнувати град, який будувався, й приватне життя, яке закріпилося в ньому» (с. 42). Про загрозу «усе руйнуючого бунту» (с. 43) писав Ф. Достоевський. Протиставлення окультурення і містобудівництва природній стихійності пронизує художню літературу так само як російську історичну думу. Власне, значна частина книги присвячена тому, як це протиставлення втілювалося в російській історії та осмислювалося російськими мислителями. Автор звертає увагу на спроби «практичного зусилля вийти на правовий шлях розвитку», які мали місце (с. 234). І не менше йому доводилося писати про ситуації, коли перемагала беззаконна стихія, що завжди призводило до розорення, нестійкості і виникнення неправильної протидії з боку влади. Багато сказано в книзі й про осмислення минулого, теперішнього й перспектив Росії в історіософії та художній літературі. Все це краще прочитати в книзі В. Кантора аніж в рецензії на неї, тому що писати рецензії на історію Росії, та навіть на історію російської історичної думки, не в моїх силах. Але деякі зауваження про те, як це все викладає автор, необхідні. По-перше, він намагається виявити реально притаманні Росії цивілізаційні потенції, коли християнський початок поваги до особистості та її приватної сфери фактично впливав на хід подій. По-друге, він спирається на авторів, які представляють надзвичайно широкий спектр поглядів, та аж ніяк не обов'язково тих, кого традиційно відносять до західників (на жаль, в книзі відсутні іменний та предметний покажчики, а їй би це, без сумніву, пішло на користь). По-третє, автор відображає, що в історії Росії антизахідницькі тенденції часто оберталися на прагнення знайти міцну позицію в рамках цивілізованої взаємодії з Західною Європою. Саме таке, неочікуване на перший погляд, трактування автор дає ідеї Третього Риму, яку часто вважають символом різкого протистояння Європі (с. 127).

Дуже важливим є розділ «Книжність як фактор просвіти та свободи в Росії». В ньому автор визнає, що класична російська література «взяла на себе не властиву літературі функцію» (с. 298), зазнавши в результаті історичної невдачі. Але сьогодні виникає більш реалістичне розуміння ролі літератури: «духовне збирання людини» (с.

300), і тут вона залишається незалежною від мінливих умов. Література і театр втратили роль «володарів дум», повернувшись до більш властивих їм ролей – розважання та катарсису, які допомагають впорядкувати внутрішній світ. У зв'язку з останнім слід особливо зупинитися на авторській характеристиці Срібного віку, неймовірного розквіту мистецтва та літератури початку нашого століття. Це був час свободи для вузького кола російської еліти та передчуття майбутньої революції, яка сприймалась амбівалентно і як радість визволення і як неминуча катастрофа, яка знесе цивілізацію (с. 418 – 419). Автор підкреслює одну важливу особливість цієї блискучої епохи, яка чітко характеризує її антихристиянську, антицивілізовану спрямованість. Мова йде про деклароване стирання межі між мистецтвом та життям. Як «машкерати Івана Грізного були передвісниками його правових оргій» (с. 422), так і мистецтво Срібного віку створило конструкції, втілені потім у формах самого життя» (с. 422).

В Античній Греції завдяки містичним оргіям, де учасники ставали жертвами дійства, виникло драматичне мистецтво, де глядачі й актори стали розділені та вбивства, що скоювались, ставали лише видовищем. Срібний вік підготував те, що «містеріальне дійство стало фактом реального життя, втілюючись не художниками, а – партійними функціонерами та диктаторами» (с. 424). Естетична теорія «виявилась формулюючою принципи життя, а не гри» (с. 424). Радянське життя було театралізованим видовищем, в якому всі були зобов'язані брати участь. «Оцінка життя з боку... дозволила людині бути її розумним будівельником, ... розуміти її...» (с. 425). Наявність «театральної рампи» залишає глядачеві свободу відношення до світу: «поява самознаючої особистості є першим кроком до історичного життя». Поети-символісти та футуристи втратили межу між мистецтвом та життям. Радянська дійсність змушувала всіх розігрувати примусові ролі: підслідні зізнавалися в нескоених злочинах, учасники зборів осуджували осуджених і міфічних зовнішніх ворогів та дружньо вітали вказівки зверху. Це не було нещирістю, це було зрощенням театральної ролі з життям. В оповіданні В. Драгунського хлопчики на кіносеансі стріляють з іграшкових пістолетів в білих, що з'являються на екрані. І сам автор зворушений дитячою заангажованістю в дійстві. Цікаво, що вже в «Окаянних днях» І. Бунін охарактеризував більшовизм словами: «В літературі, в театрі він уже давно».

Принцип «незамінних немає», якого дотримувалися в радянському суспільстві, якраз і означає, що кожного можна призначити грати будь-яку роль. Навіть роль жертви на показовому процесі. Відчуття участі в дійстві, що розігрують гуртом, характерно для злочинного світу, який високо цінує романтичну піднесеність блатаря над фраєрами, над міщанством, яке зневажають. Ця риса робить злочинний світ таким, що його не можна відрізнити від революційної стихії, яка суворо засуджувала «міщанина» за нездатність грати визначену роль та прихильність до тверезої реальності. («А ви на

землі проживете, як черви сліпі живуть», – докоряв міщанству М. Горький). Навіть радянську владу дозволялося критикувати виключно за «оміщанення». Я пам'ятаю, як мене вразила думка Осипа Мандельштама про те, що слово «міщанин» не повинно нести негативної оцінки. «Біда та небезпека Росії в тому, що в ній існує якась множина людей, які позбавлені міщанської душі та пов'язаних з нею буржуазних чеснот, позбавлені також і містично-релігійного горіння, проте наділені артистичною душею» (с. 445). За висловом В. Турбіна (Прощай, епос? – М.: Биб-ка «Огонек», № 40, 1990, с. 6), «Епічне мислення заволодило умами». Участь в епосі, що розігрується, значить підпорядкування людей стереотипам – ідолам, тобто повернення до язичництва. Діяти як учасник епосу легко, бо життєві проблеми і моральні оцінки нібито відмінюються. Епічна епоха скінчилась, і багато ще сумують за втраченою простотою. Сьогодні проблеми економічного розвитку, які не розв'язувалися, постають на весь зріст.

Автор, м'яко кажучи, не ідеалізує сучасну ситуацію Росії. Але він виявляє в ній цілий ряд явищ, які вказують на тенденцію до цивілізованих зрушень: здатність говорити відкрито про нещастя, прагнення до цивілізованого розв'язання протиріч, пошук нових форм самодіяльного суспільного життя і т. ін. Буде краще, якщо читач прочитає про це в книзі, а не в рецензії на неї. Мені здається, що одна з найважливіших думок книги полягає в тому, що епоха всезагальної театральності з її культурою письменників, акторів та режисерів як учителів життя, що вказують суспільству шлях, – ця епоха скінчилась. Називатися міщанином перестало вважатися ганьбою в очах як «західників», так і «слов'янофілів». (Це, в свою чергу, зайвий раз підтверджує, що дане протиставлення не має істотного характеру). Істотне протиставлення відбувається між християнством, яке звертається до всього світу, та язичницьким уявленням про те, що Росія «живе за законами, які не підвладні принципам життєвого устрою решти світу» (с. 471). Але язичництво є здатним (як показало ХХ століття) серйозно сколихнути й цивілізовані основи Західної Європи. Слова Тютчева: «Розумом Росію не збагнути», якщо розуміти буквально, закривають дорогу до самопізнання. А між тим, Росія має багатий досвід такого самопізнання, що переконливо демонструє В. Кантор в своїй книзі. Дійсність часто буває нерозумною, як нерозумною була народна стихія, що сколихнулася в Жовтні. «Перемогла фантастика, казка»(с. 457), – так писав Ф. Степун. Але відкриття цього феномена вже є розумінням того, що відбувалося. Учасник язичницької оргії не усвідомлює сенсу своїх дій, він віддається потоку стихії. Але християнин зобов'язаний розуміти вчинки, які він робить, – він за них відповідає. Християнський ідеал моральності досягається тоді, коли людина не коїть зла тому, що це зло, а не тому, що воно заборонене законом. Але й ця боязнь порушити закон також може стримати від багатьох поганих вчинків. Петруша Гриньов з «Капітанської дочки» за всієї симпатії та вдячності Пугачову залишається вірним присязі государині, а Швабрін затуляється в стихію бунту. (Цивілізація створює

«антиентропійні» підвалини, без яких енергія пасіонаріїв веде до руйнуючого росту ентропії – нічим не обмеженого хаосу.)

За своєю практичною кмітливістю Швабрін скоріше перевершує Гриньова, але саме останній ясно розуміє те, що коїться навкруги. Можна сказати, що сьогодні в Росії прагнення зрозуміти те, що коїться, вище, ніж будь-коли. А це є позитивний симптом.

Юлій Шрейдер

(З російської переклали Олена та Вікторія Гуменюк)

J. Sutton. Traditions in New Freedom. Christianity and Higher Education in Russia and Ukraine Today. – Nottingham, 1996.

Як зазначено у передмові до книжки Джонатана Саттона «Традиції в новій свободі. Християнство та вища освіта в Росії та в Україні сьогодні», православна церква, як і інші церкви, стала віч-на-віч із проблемою викладання релігії у формі, доступній для студентів вищих закладів і для молоді, зацікавленої у богословських питаннях.

Доктор Саттон, який є автором книги «Релігійна філософія Володимира Соловйова: в напрямку до переоцінки», протягом 1993 та 1994 років відвідав близько 50 вищих учбових закладів в Росії та в Україні з метою безпосереднього вивчення тенденцій, що притаманні методам викладання нового для суспільств цих країн предмета, результатом чого і стала ця книга. В стислій формі, що подекуди набирає вигляду соціологічного статистичного звіту, робиться спроба осмислити ситуацію з позиції людини сторонньої до процесів політичних, але глибоко і безпосередньо зацікавленої саме у суті проблеми, яку вона досліджує. За дещо дидактичною сухістю розповіді проглядає радість з приводу зростання громадського інтересу до питань релігійних та богословських і щире занепокоєння щодо методів їх привнесення. Метод поєднання, застосований автором є, щоправда, дещо еклектичним. Уже у вступі до своєї книги автор ділиться своїми спостереженнями стосовно викладання в Росії та в Україні курсів з *релігієзнавства*. На його думку, іншою назвою позначається те, що ще тільки п'ять-шість років тому було «основами наукового атеїзму». Якщо й є зміни, то лише за рахунок ухилу в бік культурології та історії релігій. Виняток становить Чернівецький університет ім. Федьковича, де в переліку запропонованих до студіювання предметів з'явилося «богослов'я».

В другому та третьому розділах автор наділяє уваги впливові тенденції розвитку на зміст і якість навчального процесу. «Ніхто не може стверджувати, що привнесення богослов'я та релігії є справою легкою при нинішньому стані суспільства.» Лектори за фахом у своїй більшості – це філософи та історики, а то, навіть, математики та фізики. Досвід сучасного західного богослов'я залишається тета *incognita*. Позитивним прикладом, як вважає Саттон, може послугувати діяльність, Відкритого Православного університету, заснованого о. Олександром Менем у 1980 році. Загальну ж картину можна окреслити словами Костянтина Іванова: «Ми знаємо і в той же

час не знаємо, чому навчати.» Четвертий розділ книжки присвячено аналізу стану справ богословської просвіти як важливого напрямку діяльності Руської православної церкви в Росії та в Україні. Із наведених прикладів ясно, що події, які набувають чинності у різних регіонах і стосуються становлення, обґрунтування та впровадження в них освітнього богословського процесу, розглядаються Саттоном як однорідні. Він застерігає від замикання процесу на самому собі, тільки в рамках Православної церкви, і в той же час, надаючи належне духовному досвіду, якого набула російська філософсько-богословська школа на початку ХХ сторіччя, вказує на те, що постаті, Соловйова, Бердяєва, Лоського ризикували стати у центрі *нового православ'я*. У зв'язку з цим цікаво було б дізнатися, чому автор не нагадує нам про те, що процес, який ми тепер спостерігаємо, є вже *другою* спробою поєднати зусилля церкви та сучасної філософсько-богословської думки у справі християнської освіти молоді. Плідний досвід о. С. Булгакова, м. Марії (Кузьміної-Караваєвої), Зеньковського саме тепер міг би стати нам до нагоди.

Розділ, який стосується безпосередньо України, репрезентує читачам високий рівень досягнень у справі розповсюдження Слова Божого двома неправославними общинами: общиною Української католицької церкви та общиною християн-баптистів. Автор відмічає високий рівень викладення предмета у цих общинах. Заключає свою книжку автор словами про те, що впровадження релігійної та богословської освіти «вказало на незліченну кількість завдань, що потребують проникливості, неухильності у досягненні мети». Разом з тим автор вказує на незворотність того, що відбувається. З'явившись в рамках дослідницького проекту, відділу теології та релігійної освіти Лідського університету (Велика Британія), праця Паттона підсумовує досягнення й недоліки першого, найважливішого, етапу процесу, що набуває сили самоусвідомлення.

*Марина Доля*

**K. Raiser. To be the Church. Challenges and Hopes for a New Millenium. – WCC Publications, Geneva, 1997. – 104 p.**

Де межа між окремим і загальним? У чому полягає різниця, (якщо вона є) між абсолютною відокремленістю і трансцендентним, тобто існуючим поза межами усілякої відокремленості – відокремленим від відокремленості, – Абсолютом?

Ці запитання так чи інакше спадають на думку, коли читаєш книжку Конрада Рейзера «Бути Церквою», в якій проблема сучасного буття Християнської церкви розглядається у співвідношенні поняття церкви як окремої, існуючої у певних (або ні?) межах сучасної соціально-політичної реальності, суспільної інституції з поняттям Церкви як духовного буття – коли всі кордони розчиняються у всеосяжно трансцендентному просторі.

К. Рейзер є генеральним секретарем Всесвітньої ради церков, яка являється координаційним центром «єкуменічного руху», що

зародився у 1910 р. на Всесвітній місіонерській конференції в Единбурзі. Всесвітня рада церков (далі – ВРЦ) була заснована в Амстердамі у 1948 р.

У своїй програмній книзі «Бути Церквою» К. Рейзер визнає, що екуменічний рух, який, за словами одного з засновників руху Вільяма Темпла, починався як «світове товариство християн», зараз, після півстоліття свого існування, нараховує вдвічі менше членів, ніж Римсько-католицька церква, яка не є членом ВРЦ. Причини цього автор аналізує в контексті релігійної, політичної та соціальної ситуації, що склалась у світі наприкінці ХХ століття.

Книжка починається з роздумів автора стосовно пошуку оновленого екуменічного бачення. Перший її розділ («Голоси Церков») висвітлює погляди представників різних Церков, що входять до ВРЦ, на сучасний стан екуменічного руху. Питання, яке на думку Рейзера, зараз знову стало принципово важливим для членів ВРЦ, стосується того, що саме означає поняття «екуменізм». Це питання, в свою чергу, розкладається на низку питань, серед яких найактуальнішими він вважає наступні: 1) Чи є метою екуменізму лише пошук засобів спілкування між християнськими церквами або він має бути відкритим також для відносин з іншими релігійними общинами? 2) Чи треба, щоб екуменічний рух вийшов поза церковні межі і встановив союзи з іншими соціальними об'єднаннями у громадянському суспільстві? 3) Яким має бути правильне співвідношення між відданістю церковній єдності і відданістю соціальній справедливості?

Теоретичному аналізу проблем, що викликають ці питання, присвячений другий розділ книжки Рейзера, який має назву «Напередодні третього тисячоліття». У ньому автор протиставляє сучасній формі універсальної єдності – так званій «глобалізації» – християнські концепції католицизму та примирення, розглядаючи їх у контексті сучасних дискусій про «громадянське суспільство» («civil society»). В своєму аналізі цих проблем автор звертається до Біблії. Вивчення, переклад та розповсюдження Писання він вважає за один з найбільших дійових проявів відданості екуменічному руху. Відповідно, у 3-у («Біблійна орієнтація на майбутнє»), 4-у («Заклик до обернення»), 5-у («Радість та сподівання») розділах книжки питання, які стосуються сучасного екуменізму, розглядаються із застосуванням біблійної образної мови, що дозволяє автору вивести дискусію поза межі заформалізованої сучасними мовними штампами лексики, яка вже сама по собі постає як жорстке обмеження духовного буття людини.

Нарешті, в шостому, останньому, розділі книжки, що називається «Бачення, рух та установа», К. Рейзер досліджує співвідношення сучасної церковної проблематики із практичними заходами, спрямованими на переоснащення екуменічного руху, які б надали йому спроможності адекватно відгукнутися на виклик нового тисячоліття і знайти таку форму єдності, яка б трансцендентально поєднувала в собі всі окремі форми церковного буття.

М. Попович. Рациональність і виміри людського буття. – Київ, Сфера, 1997.

Нова книжка Мирослава Поповича «Рациональність і виміри людського буття», безперечно, є однією з найцікавіших подій інтелектуального життя України за останні декілька років. Вона є «внеском», «доробком», «здобутком» та «надбанням» вітчизняної науки, який ця сама наука мусить «взяти до уваги», «ретельно засвоїти» та «мати за взірць». Що ж до пересічного, але небайдужого читача, любителя філософських ласощів (адже він десь-таки існує!), то для нього це не лише розкішний подарунок, але й добра звістка із надією на майбутнє. Зрештою, маємо суттєвий прецедент нового наукового стилю, сказати б – «живого академізму», тобто такого стилю, який дозволяє авторові не ховатися за лаштунками малозрозумілої термінології, але бути відкритим до читача, провокуючи до постійного діалогу та нелегкої інтелектуальної співпраці.

У передмові автор зізнається, що спершу думав назвати книжку «Філософія без назви», але потім відхилив цей варіант саме через його надмірну «нестандартність». Але чомусь здається, що саме така назва була б найбільш вдалим іменем того світу, яким є ця зрештою невеличка книжечка. Адже перед нами не оповідь про..., не виклад і не конспект, а подія думки, що відбувається безпосередньо на наших очах, власне філософія взагалі, а отже – без назви. Про що вона? Про все.

Перелік тем та предметів, яких торкається автор у своїй роботі, справді вражає. Сучасні досягнення математики тут зіставлені з теорією метафори, проблеми культурної антропології із теорією міфу. І це не просто компендіум, куди прихоплено усього потрошку, «щоб було», як це часто-густо трапляється у сучасних філософсько-«екзистенційних» розвідках, а саме рациональність як єдність погляду, перед яким розгортається велична картина людського буття.

Починається робота із докладного пояснення понять структури, руху, інформації, які є основними і на яких буде побудовано подальший виклад матеріалу. Такий початок дозволяє читачеві перейти від побутового, а отже, завжди певною мірою приблизного до точного і власне філософського розуміння цих понять. Автор не нав'язує нам нового і, можливо, малозрозумілого знання, а лише пропонує уточнити наші власні погляди. Але і це вже чималий крок! Так, кожен день стикаючись із купою інформації, ми й гадки не мали що маємо справу із «величиною, оберненою до ентропії, що характеризує ступінь впорядкованості системи» (с. 24). Але, прочитавши це, розуміємо, що саме так і є, ніби то наша власна думка, яку ми досі не могли висловити. Автор пропонує нам збагнути просту ідею про те, що еволюція будь-якої системи полягає у русі від хаосу (стану ентропії) до стану впорядкування шляхом засвоєння нової інформації. Структура є самототожною, якщо нею засвоєно певна інформація, і навпаки, руйнація системи є стирання інформації, адже «хаос нічого не пам'ятає» (с. 31). Далі просліджується дія цього

принципу у різних «вимірах» – біологічному, лінгвістичному, психологічному. Мирослав Попович тут, здається, використовує певний композиційний прийом, відомий іще з часів Баха, який полягає у тому, що певна тема (музична чи філософська) проводиться у різних тональностях, набуваючи кожного разу неповторної інтонації. У такий спосіб шановному вченому вдається блискуче пояснити та довести свою головну тезу, а також вибудувати додаткову систему понять (ввести, наприклад, важливе поняття «психічної енергії»), яка дозволяє краще осягнути цілісну картину людського (тут звичайне слово виявляється більш змістовним, ніж наукоподібне «антропоцентричний») космосу.

Головною рисою саме такого людського космосу є те, що у ньому «будь-який об'єкт чи подія є знаком або сигналом» (с. 55) Отже суттєвою ознакою того простору, у якому живе людина, виявляється його символічна природа. Людина є розумною істотою тією мірою, якою вона здатна усвідомлювати свої можливості і здійснювати свідомий вибір. Суттєвим тут, на нашу думку, виявляється співвіднесення символічної природи світу та психічної енергії людини як «субстанції» свідомості, завдяки чому і вдається побудувати картину вимірів людського буття. Тим самим показано, що істина, як упорядкованість та сенс людського буття, є принаймні можливою за будь-яких умов, хоча у реальному житті вона повсякчас співіснує із неістиною, тобто із абсурдом.

«Істина і абсурд» – так називається третій розділ роботи. У ньому поняття істини висвітлюється як головна тема, магістральний сюжет європейської культури. Колізія того сюжету полягає у тому, що з деяких причин істина, витлумачена як вичерпний опис, повна символічна вираженість усього наявно суцього виявляється неможливою. Кажучи мовою сучасної фізики, неможливо побудувати повну та логічно несуперечливу теорію реальності. Здавалося б, за таких умов, абсурд має повсякчас брати гору і у багатьох випадках, особливо у добу складних історичних колізій, нам здається, що саме так воно і є. Але не квапмося кидатися в обійми «таємничого» та «незбагненого», буде й для нього свій час! Натомість спробуємо ретельніше придивитися до самого поняття істини, чи не знайдеться у ньому самому чогось, що ми досі не брали до уваги. Автор пропонує нам звернутися до логіко-аналітичного аспекту істини, тобто співвідношення знаку та значення. Спрощено на рівні індивідуальної свідомості ці процеси проявляють себе як явища метафори та метонімії, тобто «кодування» (хочеться сказати – «пакування») смислів у певні культурні символи, та навпаки, «декодування» у процесі реальної комунікації. З огляду на це аналітично доповнене поняття істини виступає уже не стільки як «повний опис», скільки як «правильно виконана логічна процедура», заздалегідь спланований і саме тому зрозумілий іншому мислест. Така логічна вправа зазвичай і називається «логічним доведенням твердження» (с. 123). Саме логічна доведеність, а зовсім не «голос більшості», є надійним критерієм істини. Але і абсурд, неістина, також є явищем культури і

як таке заслуговує на увагу. З логічної точки зору, абсурд – це «нестандартне» твердження, або операція, такий смисл, який ми не в змозі «розпакувати». Якщо взяти до уваги, що феномен смислу стає можливим завдяки референції до певного культурного світу, до певної системи вже відомих смислів, то стане зрозумілим, чому абсурдне в одній культурі може виявитися цілком логічним в іншій. На рівні буття абсурд – це неможливе, немислиме у тому світі, де існує (є можливим) моє Я. Життя свідомості полягає у тому, щоб постійно перетворювати нонсенс на сенс або, як казав Роберт Пенн Уоррен, «виробляти добро із зла, бо більше нема з чого». Сфера парадоксального, містичного, мовна гра на межі сенсу та нісенітниць зазвичай є «точкою росту» будь-якої культури, сферою, з якої, як з печі, виїжджають іще гарячі (не доторкнись-бо!) калачі та паляниці нових культурних смислів.

Отже, культура є не стільки предмет, скільки простір, сфера можливого, а точніше, сфера заданих питань, відповіддю на які і є кожний наш учинок. Культура не «одна із сфер буття», а саме власне буття, причому ніякого буття поза культурою для людини не існує. На початку четвертого розділу наведено конкретні приклади того, як різні народи впродовж своєї історії шукали відповіді на «виклик» буття. В одному випадку такою відповіддю ставало «винайдення» давньогрецької трагедії, в іншому – культура середньовічного карнавалу, але у будь-якому разі йшлося саме про «переосмислення структур», тобто знаходження нового балансу між культурним символом та буттєвим «значенням». Телеологія є основним принципом, що забезпечує цілісність та життєздатність культури. Отже, досліджуючи той чи інший конкретний культурний феномен, ми можемо збагнути його справжній сенс лише тоді, коли відповімо на запитання, а чому він виник і власне для чого призначений. І саме тому не існує всезагального і наперед передбаченого смислу людського буття. «Майбутнє відкрите, воно є лише можливість, яка твориться в історичному, реальному часі» (с. 256).

Робота Мирослава Поповича є чи не першою в Україні спробою побудови системного нематеріалістичного світогляду, раціонально обґрунтованої концепції культури. Це здається надто важливим саме сьогодні, коли культура повсякчас стає предметом некомпетентних ідеологічних спекуляцій. Підхід, що його демонструє нам автор, дозволяє знайти коректний і зрештою дієвий підхід до розв'язання ділеми індивідуальне-всезагальне, чи то на рівні особи, локальної спільноти, етносу, чи суспільства вцілому. Головним і певною мірою революційним для нашої науки тут є перехід від об'єктного до функціонального розуміння сутностей. Жоден феномен неможливо зрозуміти поза тою функцією, яку він виконує у межах цілісної системи. І навпаки, цілісність самої системи існує лише у тому разі, коли наявні певний задум та воля до його здійснення. Отже, не держава, не нація і не спільнота, а лише власне людина може бути «мірою всіх речей». Адже саме з неї починається творення або, навпаки, деградація розумного і придатного для життя світу. Лише

людина здатна відтворювати сенс буття або, навпаки, нехтувати ним. Головний сенс філософії полягає у тім, щоб збагнути, як саме це відбувається. І книжка Мирослава Поповича Наближає нас до такого розуміння.

*Володимир Верлока*

**Київські обрії: Історико-філософські нариси. – Київ, 1996.**

Історія національної культури невід'ємна від розвитку філософії, що виконує функцію самоусвідомлення культури. Найсуттєвіші культурно-філософські явища, що склали зміст регіональної київської культури впродовж багатовікової історії її розвитку, і намагаються відтворити автори наукових статей, які увійшли до збірки «Київські обрії. Історико-філософські нариси», підготовленої за матеріалами міжнародної наукової конференції «III читання, присвячені пам'яті Памфіла Юркевича. Київ в історії філософії», що відбулася у Києво-Могилянській академії у травні 1996 року.

Зміст збірки охоплює багатовікову традицію філософування від києворуської доби до барокового менталітету 30-х років XVII – кінця XVIII століття, академічної філософії з центрами у Київській духовній академії та університеті, закінчуючи спробою осмислення філософського розвитку в Києві в останні десятиріччя.

Перший розділ нарисів, «Філософія в Києві крізь віки», відкриває стаття С.Кримського «Культурні архетипи Києва», що містить цікаву, на наш погляд, спробу осмислення семіотичного феномена тексту, в якому силою символічно-алегоричних образів невербального пам'ятку мистецтва кодується культурна спадщина багатовікового міста, яка саме і зберігає особливості національного світогляду та традиції філософування. До найдавнішої текстової пам'ятки давньоруської доби, яка і започатковує, власне, відлік історії вітчизняної філософської думки, звертається В.Горський в статті «Слово про закон і благодать» – перша пам'ятка київської філософської думки». Уже в Іларіоновому «Слові», зазначає автор, помітні характерні тенденції майбутнього вітчизняного філософування, а саме: інтерес до історіософської проблематики, питань моралі та суспільно-політичного буття. Пильний погляд, звернений дослідником у минуле, привертає особливу увагу, адже без з'ясування «начал», витоків світогляду не можна збагнути сутність і розвиток подальшої філософської думки. Сприйняття історії як процесу, що здійснюється земними зусиллями, спроба осмислити світ через історію творення сягає, як бачимо, сивої давнини. Якщо погляд С.Кримського на комплекс Печерської лаври як смислової символізації буття, що вписується у цілісне поняття храму духу та краси, спрямований у височінь, то погляд А.Кушакова звертається до печер Лаврських, нагадуючи первинне значення Лаври як комплексу печер. Автор пропонує цікавий порівняльний аналіз образу печери в давньоруській та західній філософських традиціях, ґрунтуючись на руських літописах, Києво-Печерському патерику, Біблії, творах Платона та

Бекона. Західне бачення печери–в'язниці, пастки для душі та духу, символічного тавра та тягаря, перешкоди на шляху до світла істини, де печерні ідоли дозволяють хіба–що «визирати» у світ крізь щілину, відрізняється від давньоруської традиції. В останній печера – місце не лише найбільш віддалене від життя світського, а й дивним чином з'єднане, долучене до Бога, наближене до сакрального. Це не лише схованка праведників від гонінь світу, це затворництво, що робить їх ближчими Богові. Хоча й західну модель печери–пекла, зазначає автор, знаходимо в Київському патерику. Затворництво ченців Лаври не було самоціллю, лише перетворення думки після виходу назовні мало сенс. Проживання і продумування себе в печері стає філософською практикою; набутий досвід самотництва стає необхідною умово відкритості до діалогу, заперечення егоцентризму, – в цьому виявляється, на думку автора, комунікативний аспект символу печери. Стаття московського дослідника М. Громова «Исихастские традиции в восточнославянской культуре» простежує ісихастські мотиви невербальних пам'яток церковно–прикладного мистецтва, зокрема іконопису, що втілюють у символічно–алегоричних образах усі парадигми християнського буття. Глибокий аналіз текстів та вишуканість мови складають вдалий синтез. Слід відзначити і статтю молодого дослідника Ю. Завгороднього «Образ Індії у середньовічних текстах доби Київської Русі», як вдалу спробу дослідження образу Індії, його формування та трансформації в культурі середньовічної Русі. Низка статей присвячена розвитку академічної філософії XIX – поч. XX ст., що була неймовірно перекручена і незаслужено забута за часів тотальної соціалістичної амнезії. У статті Л. Стратій розглянуто розвиток філософської та політико–правової думки в Києво–Могилянській академії від барокової ментальності до вольфганської школи. Тут проаналізовано філософські погляди викладачів та випускників академії: Інокентія Гізеля, Лазаря Барановича, Теофана Прокоповича, Георгія Щербацького, Стефана Яворського та Пилипа Орлика, Конституція якого відзначена як такий політично–правовий здобуток України XVIII ст., що в деяких аспектах випереджав свій час. Як підкреслює А. Тихолаз у статті «Духовно–академічна освіта та становлення філософії у Київській духовній академії», начала національної філософії слід шукати саме в духовних академіях, де в органічному синтезі зливаються досвід світової філософії з досвідом православного світосприйняття. Аналізуючи досвід духовно–академічної освіти, автор виділяє її здобутки, що «за своєю значущістю вийшли за будь–які національні межі». Стаття М. Ткачук містить ґрунтовний аналіз античнознавчих студій одного з найцікавіших представників Київської академічної школи, О. Гілярова. Критичне осмислення ретельно зібраного фактичного матеріалу робить статтю цікавою та корисною як для фахівців, так і для широкого загалу.

Надзвичайно зворушливим є нарис–спомин, нарис–роздум, сповнений тепла, широї відданості і тихого смутку, про Анатолія

Станіславовича Канарського, інтелігента духу й справжнього майстра своєї справи, який у роки «хрущовської відлиги» скеровував молоді завзяті голови студентів КДУ до глибин філософії. Автори статті – Т. Чайка та В. Малахов, учні свого Вчителя, сьогодні відомі вчені-філософи.

Другий розділ присвячений 170-річчю з дня народження видатного українського філософа П.Юркевича. Крім низки ґрунтовних статей, особливо відзначимо першу появу в світі уривку з рукопису П. Юркевича «Психологія та психіатрія», що викличе безумовний інтерес дослідників. Перша друкована праця Н.Григор'євої є результатом кропіткого вивчення рукописної спадщини філософа. Серед статей, присвячених творчості Юркевича, привертають увагу праця В. Думцева, що містить аналіз відомої промови мислителя «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта», та дослідження С.Вільчинської, що розглядає «філософію серця» Юркевича як «талановите випередження і найсуттєвішу поправку до психоаналізу». Деякі питання, висунуті в статті, є, на наш погляд, дискусійними і потребують наукового обговорення. Останній розділ збірки «У пошуках української ідентичності» містить розробку І.Бичка «Ментальна співзвучність української та європейської філософських традицій: «кордоцентричні мотиви». Автор удається до розрізнення характерних рис української та російської культури. Особливо відзначимо спробу вияву паралелей між європейським та українським кордоцентризмом. Запропонована читачам збірка репрезентує спробу неупередженого цілісного аналізу київської філософської традиції. Її поява є, безумовно, значною подією у філософському житті України.

*Вікторія Грищенко*

**Е.И.Головаха. Трансформирующееся общество. Опыт социологического мониторинга в Украине. – Киев, Институт социологии НАН Украины, 1997.**

Природне людське бажання розуміти, що відбувається в суспільстві, дуже важко задовольнити в сьогоденній Україні. Причин цього багато, але найголовніша: складність посткомуністичних економічних, культурологічних, політичних процесів сьогодення та методологічна неадекватність відповідних суспільствознавчих дисциплін для їх осмислення. Виявилось, що претензії суспільствознавців (не тільки пострадянських) на знання закономірностей розвитку соціуму дещо перебільшені.

В цій ситуації, тим більш, приємно відзначити появу нової книжки Є. Головахи, яка не без підстав претендує на оригінальне, авторське, професійне осмислення сучасних суспільно-економічних перетворень. Дуже важливо, що тексти книжки поєднують і творчу розробку теорії розвитку посткомуністичного світу, і величезні за обсягом соціологічні дослідження автора та його колег, проведені за останні понад десять років.

Вже в першому розділі книжки читачеві пропонуються «історичні форми та етапи посткомуністичної трансформації» і нові «інтеграційні та регулятивні механізми суспільства».

Автор досліджує і стан аномії (безнормативності) суспільства, і фрустрацію соціуму, і нееквівалентний соціальний обмін новітніх часів, і еволюцію ціннісних орієнтацій, і моделі сприйняття громадянами простору і часу... Він досліджує механізми соціальної адаптації, аналізує соціопатії сьогодення... Дуже важливо, що автор досліджує не тільки закономірності розвитку посткомуністичної України, а досить часто порівнює процеси з аналогічними (чи протилежними) в Росії, інших країнах СНД.

Автор (як і в попередніх своїх книгах) переконливо доводить суспільству, що стереотипи масової свідомості вельми неадекватно відбивають процеси сьогодення. Назву деякі гіпотези цього дослідження:

— Народ України не лише не збіднів порівняно з часами до перебудови; сьогодні він має більш сприятливі умови для матеріально забезпеченого життя та цивілізованого побуту; при цьому люди живуть з відчуттям постійного зниження рівня життя, що зумовлено все зростаючою соціально-економічною невизначеністю в завтрашньому дні...»

— «Народ України не тільки не збіднів в порівнянні з часами до перебудови; сьогодні він має більш сприятливі умови для матеріально забезпеченого життя та цивілізованого побуту; при цьому люди живуть з відчуттям постійного зниження рівня життя, що зумовлено все зростаючою соціально-економічною невизначеністю в завтрашньому дні...»

— «Більшість населення не вважає свій стан настільки критичним, щоб приймати участь в насильницьких акціях протесту... Це означає, що неконфронтаційно будуть сприйняті радикальні економічні кроки, що дозволять країні остаточно розпрощатися з минулим».

— В Україні виникли серйозні протиріччя між формальною легальністю та реальною легітимністю влади: рівень довіри до владних структур надзвичайно низький: «це загрожує абсолютною втратою довіри до влади». Внаслідок цього: «шлях до авторитаризму та втрата перспективи самостійного державного розвитку України».

Кожна гіпотеза дослідження обґрунтовується даними опитування суспільної думки населення, які часто не збігаються зі стереотипами. Для прикладу наведу фрагмент таблиці, яка характеризує динаміку матеріального добробуту родин в Україні 1981 – 1996 рр.

Хоча автор наводить багато доказів на обґрунтування своїх гіпотез, досить часто виникає потреба йому заперечувати, дискутувати з ним: бо динаміка подій сьогодення, їх складність потребують розвитку нових гіпотез та теорій.

На закінчення наведу ще декілька цитат з книги, вірніше – з додатка, словника, який доповнює дослідження серйозного дослідника Є. Головахи іронією Є. Головахи – сучасника подій:

Щ з цього списку має Ваша родина?	1982	1995	1996
Дача, садова ділянка	12,9	45,7	49,6
Легковий автомобіль	9,8	21,7	19,6
Кольоровий телевізор	12,9	68,1	68,5
Холодильник	64,2	92,9	92,2
Гаряча вода	24,0	53,9	50,7

«ВИБОРИ – демократична процедура, яка дозволяє політикам по черзі та без кровопролиття демонструвати свою некомпетентність».

«ДЕРЖАВА – знаряддя боротьби всіх разом проти кожного окремо».

«НАЦИЗМ – патріотичний рух, що очищає націю від всього, що заважає її деградації».

«ЧЕЛНОКИ – люди, що першими відчули переваги капіталізму власним горбом».

*Леонід Фінберг*

Ю.Шаповал, В.Пристайко, В.Золотарьов. ЧК – ГПУ – НКВД в Україні: особи, факти, документи. – Київ: Абрис, 1997. – 608 с.

Герой одного з романів про Французьку революцію вигукував: «О спасенний тероре! О святий тероре! Люба гільйотино!.. Нехай ми потонемо в крові, та врятуємо батьківщину». Автор цього твору, А.Франс яскраво показав, що вийшло з таких настроїв: море крові, незліченні жертви, одноосібна жорстока диктатура з війною, розвалом економіки, продкартками, чергами, голодом і... новими, ще більшими жертвами. Нерідко історія повторюється: спочатку у вигляді трагедії, згодом – ...ще більшої трагедії.

Все це мимоволі пригадується, коли читаєш книгу «ЧК – ГПУ – НКВД в Україні: особи, факти, документи». Попередні книги Ю.Шаповала «Україна 20 – 50-х років», «Людина і система», дві спільні праці В.Пристайка і Ю.Шаповала «Справа Спілки визволення України: невідомі документи і факти», «Михайло Грушевський і ГПУ – НКВД. Трагічне десятиріччя 1924 – 1934» сприяли виробленню нового погляду на історію 20 – 50-х рр., діяльність репресивно-каральних органів у перші десятиліття радянської влади. Нинішня книга є продовженням напруженої і необхідної праці згаданих авторів, а також В.Золотарьова щодо осмислення ролі та місця ЧК – ГПУ – НКВД в суспільстві. Опубліковані документи, довідкові матеріали розкривають «кухню» роботи чекістських органів, їхні

справжні функції та зміст діяльності в системі влади. Новим словом в науці є оприлюднення імен і біографій чекістів, які безпосередньо здійснювали насильство.

Книгу підготував авторський колектив, що об'єднав людей різних нахилів, різного віку, різного фаху. Ю. Шаповал – доктор історичних наук, відомий дослідник, автор численних наукових праць з проблем політичної історії ХХ ст., зав. відділом Інституту археографії НАН України. В. Пристайко – юрист, генерал-майор, заступник голови Служби безпеки України, співавтор проектів ряду важливих законодавчих актів та книжок, активний учасник реабілітації жертв репресій в Україні. В. Золотарьов – кандидат технічних наук, доцент Харківського технічного університету, автор кількох розвідок з історії спецслужб. Це співробітництво – переконливий доказ важливості такої проблематики для багатьох громадян України, незалежно від віку, професії, уподобань, суспільних поглядів.

Використовуючи недоступний раніше й унікальний за змістом архівний матеріал, оприлюднений вперше, автори розкривають невідомі досі сторінки діяльності тієї каральної структури, яка здійснювала терор заради утвердження диктатури і стала знаряддям особистого всевладдя. Звичайно, жодна держава не обходиться без застосування певних форм примусу щодо тих, хто посягає на загальну безпеку, не дотримується законів. Але каральні органи тільки тоді ефективно виконують свої функції, коли напрями, форми і методи їхньої діяльності цілком адекватні загальноприйнятим людським нормам, обмежені визначеним Конституцією захистом суверенітету, територіальної цілісності, законних інтересів держави, прав і свобод громадян. Інакше, як свідчать матеріали даної книги, необхідний примус перетворюється на криваву вакханалію, що поглинає мільйони безневинних і, врешті-решт, і самих ініціаторів та провідників терору. В Україні, на підставі антигуманних і антидемократичних законів, що суперечили навіть тодішнім Конституціям УРСР (1919 р., 1929 р., 1937 р.), цілі верстви населення зазнали переслідувань за свою політичну діяльність, висловлювання, релігійні переконання, певну національну приналежність, а часто взагалі без будь-якої провини. Яскраво ілюструє стан речей один із перших документів, наведених у книзі, – записка В.І. Леніна від 4 липня 1919 р., в якій говорилось: «На Україні Чека принесло тьму зла...» Але це був тільки початок.

Як показала історія, ніяких висновків не було зроблено, не було вжито надійних заходів, що перешкодили б примножувати «тьму зла». Подальший перебіг подій показав усю химерність і небезпеку надій побудувати нове суспільство, міцну державу за допомогою терору і насильства.

У зв'язку з цим звертає на себе увагу і наведений у книзі уривок з листа лідера лівих есерів М. Спиридонової. Засуджуючи терор, основним знаряддям якого були каральні органи (надзвичайні – *чрезвычайные* – комісії – ЧК), вона, звертаючись до ЦК РКП(б), писала: «...Як і у французькому терорі тяжким був лише початок, так

і в Росії те, у що розгорнулася більшовицька «чрезвычайка», перевищило всі наявні у нас побоювання... Ви невдовзі опинитесь у руках вашої «чрезвычайки», ви, мабуть, вже в її руках». У книзі показано, що значною мірою партія насправді опинилася в руках створених і виплеканих нею ж органів ЧК – ГПУ – НКВД. Адже тільки за 1932 – 1937 рр. понад дві третини кількісного складу КП(б)У було виключено з її лав і репресовано. Сталінська каральна машина не обминала нікого: в підвалах ГПУ, за колючим дротом ГУЛАГу загинули практично весь склад ЦК КП(б)У, всі секретарі й працівники райкомів і обкомів, рядові члени партії. Розгромивши руками чекістів партію, тоталітарна система винищила й значну частину виконавців – працівників органів державної безпеки.

Видання складається з трьох частин. Перша містить нариси про долі деяких впливових чекістів, друга – документи, третя – короткі біографічні дані про найвпливовіших чекістів.

Автори в цілому вдало розкривають структуру та важливі сторони механізму функціонування ЧК – ГПУ – НКВД, їхнє місце і роль в тодішньому суспільстві. По суті, вперше запропоновано науково-документальну працю, в якій розповідається і про біографії й про долі відповідальних працівників цих органів в Україні. Очевидною є необхідність такої розвідки для об'єктивного, не засліпленого політичними пристрастями, безстороннього аналізу цієї важливої проблематики. Така документована розповідь може подобатись або ні, але вона має чітко науково показати – так було.

Розповідаючи в біографічних нарисах про діяльність чотирьох керівників ЧК – ГПУ – НКВД в Україні – В.Балицького, Ю.Євдокимова, К.Карлсона, І.Леплевського, публікуючи короткі біографічні дані 184 видатних працівників цієї системи, автори дають широкий масив конкретної, часом сухої, але правдивої, відтак – жорсткої інформації. Вона містить багато промовистих подробиць, деталей, показує етапи діяльності працівників системи.

У поєднанні з оприлюдненими в книзі 52 документами, ці матеріали складають вражаючу картину масових насильств, під час яких безпідставно позбавляли життя, волі, депортували в примусовому порядку, зводили до паперової фікції права і свободи громадян України.

Автори не претендували на те, щоб висвітлити усі проблеми, відповіді на всі запитання. Як зазначається у вступі, вони прагнули до того, щоб ці запитання поставити, підкреслити нагальність і необхідність написання правдивої історії органів державної безпеки, усієї репресивно-каральної системи в Україні. Розробляючи цю тематику, доцільно було б оприлюднити й ті загальнополітичні документи, які значною мірою спрямовували діяльність правоохоронних органів у певне русло. Йдеться, наприклад, про доповідь Й.В.Сталіна на лютнево-березневому пленумі ЦК ВКП(б) (1937 р.) із сумнозвісною директивою *«щитте и обряцете»*, про його ж вказівку застосовувати фізичні методи впливу на допитах і т.ін.

Пролити світло на події тих років можуть документальні матеріали про пенітенціарні заклади (тюрми, слідчі ізолятори, табори тощо).

Наукова обґрунтованість і безсторонність вимагають звернення і до фактично незайманої теми про діяльність репресивно-каральної системи як радянської, так і інших держав, що здійснювали насилля над українським народом. Польська жандармерія, дефензива, інші органи Речі Посполитої залили кров'ю села Західної України під час пацифікації кінця 1920 – початку 1930-х років. Концтабір у Березі Картузькій звичайно поступався кількістю жертв ГУЛАГУ, проте так само відзначався варварськими, нелюдськими знущаннями, але вже охоранки польської. До речі, діяльність каральних організацій свідчить, що плюралістичний багатопартійний устрій Польщі в міжвоєнний час не врятував від масового злочинного насильства над «чужими» елементами, якими вважались там і українці. А скільки безневинних жертв на рахунку румунської сігуранци, гітлерівського гестапо! Повна історія нашого народу, його поневірянь має відкрити ці сторінки. Таке всебічне висвітлення болючої теми ще раз засвідчило б необхідність власної держави нашого народу, де і своя правда, і своя сила, і своя воля.

Рецензована праця сприятиме створенню концептуальної, фактографічної та джерельно-інформативної бази для наступних досліджень. Вона вносить вагомий непересічний вклад в осягнення як певного періоду, так і важливих сторін конкретно-історичного процесу, пов'язаного з діяльністю органів державної безпеки. Книга зайвий раз доводить – жодна добра мета не може бути досягнутою неправедними методами. Беззаконня в Україні не повинно більше повторитися. Наш народ пережив чимало трагедій. Обраний ним новий шлях на розбудову незалежної, демократичної держави, яка забезпечила б рівні права і можливості, щасливе, заможне життя всім громадянам, має уберегти нас від конфліктів і насильства. Це має бути альфою і омегою діяльності й органів державної безпеки, яка має ґрунтуватися на засадах суворого виконання загальнолюдських правових і моральних норм, вимог Конституції, законності, поваги до прав і гідності особи, позапартійності та відповідальності перед народом України.

*В. Ф. Шевченко*

Становлення владних структур в Україні (1991 – 1996) / Редкол.: О. Гарань, В. Кулик, О. Майборода. – Київ: Центр політичного аналізу газети «День», 1997. – 178 с.

Даний збірник статей є першим виданням Центру політичного аналізу газети «День» (і досі, на жаль, останнім, оскільки в умовах виборів увага керівництва газети сконцентрована не на здійсненні глибоких розробок, а на аналізі поточного моменту, і за цих умов ряд співробітників пішов з центру). Здійснене воно за допомогою Фонду Фрідріха Еберта. У книзі проаналізовано стосунки між гілками влади, взаємодія з ними політичних партій, конституційний процес,

становлення місцевого самоврядування. Зручними для користувача є схеми, що відбивають зміни у структурі влади в Україні, та хроніка подій 1991 – 1996 рр.

Центр політичного аналізу газети «День» виступив як «парасолькова структура», об'єднавши відомих аналітиків з таких установ, як Києво-Могилянська академія, Інститут світової економіки та міжнародних відносин НАН України, Програма сприяння парламенту України, Київський центр політичних досліджень та конфліктології. Редколегія, відмовившись, за її словами, як від концептуальної, так і стилістичної уніфікації текстів, прагнула домогтися аналітичної, а не ідеологічної оцінки сучасних політичних процесів. Та очевидно, що повністю позбутися ідеологічних впливів не вдалося. Тим більше, що в авторському колективі присутні як представники націонал-демократичних поглядів, так і «російськомовні ліберали», які згодом взяли участь у формуванні «Соціально-ліберального об'єднання» (СЛОН). Останні перебувають на державницьких позиціях, вбачаючи загрозу демократії з боку «націоналістів», «українізаторів». У книжці такі моменти приглушені (адже редколегія відома своїми націонал-демократичними поглядами), і назагал вона справляє враження об'єктивістської. Усіх авторів об'єднали (як це випливає з текстів) ідеали «відкритого суспільства». Однак у статті лідера кадетів В.Золоторьова явно недостатньо враховуються позитивні здобутки на шляху державотворення, а складна українська ситуація перехідного періоду порівнюється із такою собі абстрактно-ідеальною моделлю західного типу. Іноді складається враження, що це критика влади заради критики.

*В. Г.*

**Г. Грабович.** До історії української літератури. – К.: Основи, 1997.

З формального погляду, книга гарвардського професора Джорджа Грабовича є зібранням статей, написаних американським ученим-славістом за чверть століття й видрукованих, в основному, в англійських часописах, а відтак, в основному, перекладених часописами українськими. Фактично, однак, ця книга справляє доволі цілісне враження, стаючи на сьогодні чи не найкращим посібником до вивчення (а ще більше – до «пере-вивчення») історії української літератури.

Хоч, зрозуміло, сама книга не має «підручничового» характеру. Вона не подає ані біографій письменників, ані опису їхніх творів; переслідуючи дещо іншу мету – створити, сказати б, «метаісторію» української літератури, з'ясувати її ключові проблеми, тенденції і, як пише автор, «силові точки». Цей «мета-підхід», звичайно, не знімає з порядку денного потреби традиційних, «розповідних» історій, із більшою чи меншою (бажано більшою) мірою концептуалізації. Без таких «нарративних» історій навряд чи коли обійдуться укладачі шкільних підручників чи розмаїтих енциклопедій та довідників.

Скепсис Грабовича щодо самої ідеї «історії літератури», яка буцімто мала б охоплювати «цілий процес з його зовнішніми та іманентними прикметами і представляти його з презумпцією авторитетності», не варт абсолютизувати. Скепсис цей характерний для західної, зокрема англомовної, традиції, з її чітким розрізненням понять «the History» та «a History» – історій з означеним артиклем «the» й неозначеним «a». В одному випадку йдеться про Історію абсолютну й універсальну, остаточну й вичерпну (в екстремній інтерпретації такою Історією може бути хіба що Господня Книга – the Bible). У другому ж випадку йдеться лише про одну-з-багатьох-можливих-історій (чи, власне, інтерпретацій) – саме тому всі англомовні тексти такого типу мають скромну назву «a History».

У передмові до книги Григорій Грабович майже дослівно повторює свою фразу двадцятилітньої давності, що «всі історії літератури швидко старіють», проте висновок із цієї сентенції важко назвати негативістським: «тому [що всі історії старіють], – продовжує він, – їх треба переоцінювати і постійно знову ставити запитання, на які немає остаточних відповідей». Переоцінка (ревізія, переосмислення) існуючих догм, канонів, уявлень, інтерпретацій є, таким чином, головним стрижнем книги, її живим нервом і, зрештою, джерелом гострої інтелектуальної інтриги.

Невгамовний і фахово переконливий ревізійонізм автора робить його вкрай незручним опонентом для ортодоксального українського літературознавства – як пост-марксистського, крипто-народницького, так і традиційно-націоналістичного. На багатьох прикладах Григорій Грабович показує обмеженість і, врешті, фальшивість обох підходів, офіційно-советського та українсько-національного чи, так би мовити, «націоналістичного» (межа між «національним» та «націоналістичним» у колоніальній країні справді є невловимою). І один, і другий підхід, – пише автор, – закорінені в дореволюційній епосі по-різному, але обидва, по суті, «досекулярні, популістські, пропедектичні і полемічні» (але не діалогічні).

Водночас він визнає принципову відмінність між ними: «Коли перша (традиція) була монолітичним продуктом наукової політики, пропаганди й суспільно-культурного керування тоталітарної наддержави, то друга віддзеркалювала багатоцентрову, фракційну, здебільшого еміграційну і здебільшого (хоч не винятково) колону наукову або громадсько-наукову діяльність різних одиниць та інституцій». Тобто, якщо за однією стояла могутня тоталітарна держава з її необмеженими ресурсами (включно з таємною поліцією та концтаборами), то за другою стояло лише кволе й обмежене під усіма оглядами національне суспільство.

Відтак Грабович цілком слушно визнає, що «під кутом зору інтелектуальної етики» національно-ідеологічну настанову «не можна рівняти до советської: її викривлення (за виїмком деяких відносно рідкісних екстремних позицій) були не планомірно програмового і тим більше не тоталітарного порядку. Проте сам факт ідеологічної настанови, настанови, де інтерпретація і сама методологія або бодай

певні аксіоми підпорядковуюються «ширшим», позанауковим цілям, годі заперечити».

Альтернативу обом підходам, колоніальному й антиколоніальному, імперсько-агресивному й націоналістично-оборонному, автор вбачає в програмово постколоніальному, деідеологізованому й позапартійному переосмисленні загальних тенденцій і конкретних явищ української літератури. Саме такий підхід послідовно й ефективно застосовується автором у всіх чотирьох розділах його книги, передусім у першому, «загальнотеоретичному», й другому, «компаративістському», де історія українсько-російських взаємин дає особливо щедрий матеріал для дослідження «центру» й «периферії», «світового» й «локального», «елітарного» й «простонародного», «універсального» й «партикулярного» тощо.

Послугуючись бінарними опозиціями та деякими іншими засобами, характерними для постколоніальних студій, Григорій Грабович, проте, ні разу не посилається на метрів постколоніалізму – Едварда Саїда, Г. Чакраворті Співак, Гомі Бгабгу та інших, – виводячи натомість свою методологію головно з яусівської теорії рецепції й основоположного для неї поняття «обрію сподівань». Ще загадковіше виглядає у книзі відсутність будь-яких посилань на статті Грабовичевого колеги з Австралії Марка Павлишина, котрий осмислює українську літературу в подібних постколоніальних категоріях, послугується часом тією самою теорією рецепції і, зрештою, звертається деколи до схожих тем (як, наприклад, у статті «Риторика і політика в «Енеїді» Котляревського». – Сучасність, № 4, 1994).

Втім, Григорій Грабович, здається, не схильний до передчасного забронзовіння; його книжка, складена зі статей різних років, дає добрий приклад еволюції поглядів і методики – «від певного історизму й дослідження фомальних моментів до певних постструктуралістських і культурологічних настанов». Ця книжка є поки що справді найкращим інструментом для нового, поглибленого осмислення української літератури – і як процесу, і як сукупності надзвичайно цікавих, суперечливих текстів.

*М. Р.*

П. Балей. Голос із діаспори в Україну. – Las Vegas: Troppe Note Publishing, 1997. – 222 с.

Для середньоінтелігентного, так би мовити, українського читача Петро Балей є знаний скоріш за все лише з прізвища, та й то головним чином, мабуть, із прізвища свого сина Вірка, відомого композитора, професора Невадського університету, автора музики до класичних «Тіней забутих предків» С.Параджанова і, врешті, торішнього лауреата Державної премії України імені Тараса Шевченка. Єдина книжка Петра Балея, видана в Україні, – «Фронда Степана Бандери в ОУН 1940 року. Причини і наслідки» (1996) – до книгарень, здається, так і не потрапила, а втім, якби й потрапила, навряд чи дала

б належне уявлення про величезний творчий доробок одного з найстарших українських публіцистів (народився 1912 року на Холмщині, нині живе у США).

Цей доробок протягом п'ятдесяти літ друкувався в діаспорній періодиці та виходив окремими книгами, одна з яких – «Обезвласнене суспільство» (1981) – критичний аналіз теорії Маркса – перекладена також по-англійськи (1988). Велика частина цього доробку присвячена полеміці з ідеологами «інтегрального» націоналізму, послідовниками Степана Бандери та підпорядкованої йому «революційної» ОУН, – середовищем, до якого Петро Балеї сам був близький замолоду, проте рішуче розійшовся з його авторитарними вождями у повоєнні роки, після того, як започаткована в 1943 – 44 роках спроба демократизувати націоналістичний рух закінчилася в 1948 р. невдачею.

Для сучасного читача в Україні ця полеміка має радше історико-документальний сенс, хоч є в ній і чимало проникливих узагальнень (як, наприклад, оцінка сучасних бандерівців як «вічних юнаків», котрі слабкість своєї зтяжної незрілості проголосили чесною), проте назагал автор дещо переоцінює загрозу сьогоднішній Україні з боку цих маргінальних суспільних сил, надто коли ставить їх в один ряд із промосковськими комуністами як «однаково» небезпечними для Української держави.

Цікавішою є авторова полеміка з націонал-демократами, котрим П.Балеї ставить на карб той самий гріх – гріх ексклюзивного, етнокультурного націоналізму та руйнівної опозиційності щодо посткомуністичної влади. Антитезу цим «ересям» він убаचाє в «класократичній» теорії нації українського монархіста-гетьманця, прибічника Скоропадського, В'ячеслава Липинського (1882 – 1931), головну працю якого – «Листи до братів-хліборобів» (1926) – цитує часто й охоче і на яку, властиво, взорує найновішу збірку власних статей «Голос із діяспори в Україну» (Лас Верас, 1997).

«Листи», нагадаємо, писалися невдовзі після поразки українських національно-визвольних змагань 1917 – 1920 років як своєрідна полеміка з соціалістичними лідерами Центральної Ради та Директорії, котрі, на думку Липинського, своїми лівацькими експериментами розкололи українське суспільство не лише за класовою ознакою, а й (усупереч власним намірам та деклараціям) за ознакою етнічною – бо ж відштовхнули від української революції не просто заможні верстви, а – верстви іноетнічні (росіян, євреїв, поляків, котрі, власне, й складали верхні, «неселянські» класи в Україні). Відтак В.Липинський сформулював свою головну заповідь українським інтелігентам – заповідь національної єдності в боротьбі за незалежну державу: «Щоб могла постати Україна... в українському державницькому таборі мусять об'єднатися кращі й активніші частини всіх місцевих класів і всіх місцевих «націй»: поміщик, промисловець, робітник, селянин, місцевий руський, поляк, українець... Як органічно через свої верхи входила і входить завжди Україна в склад держави метропольної, так

само тільки органічно, від верхів вона може від метрополій відділитись...»

1991 рік, на думку П.Балей, переконливо підтвердив слушність державотворчих ідей В.Липинського: Україна здобула незалежність завдяки спільним діям усіх етносів і суспільних прошарків краю – не лише «свідомого українства», а й т. зв. «російськомовного населення» та ще «російськомовнішою» комуністичної номенклатури. Саме ця «політична аристократія», вважає П.Балей, відіграла вирішальну роль в незалеженні України, тож обов'язком усіх патріотів є нині не поборювання її, а співпраця з нею, – «реконсиляція інтелігентських кадрів радянської школи і націоналістичної у спільній праці над закріпленням молодого української державности».

Сама по собі ця пропозиція не нова – за часів Кравчука її досить активно обстоювала значна частина націонал-демократів (Ю.Бадзьо, Д.Павличко, М.Горинь), незгодних із надто рішучою, як їм здавалося, опозиційністю В.Чорновола. Проте, на відміну від патріотів-романтиків, котрі врешті розчарувались у своїх номенклатурних «союзниках» (щоправда, не через їхню корумпованість та некомпетентність, а головню через недостатню «українськість»), П.Балей виявляється більшим «липінськіанцем» за самого Липинського, котрий головною ознакою й запорукою існування нації вважав державу (а не мову, релігію чи інший етно-культурний, радше ексклюзивний, ніж інклюзивний чинник).

Відтак автор формулює надзвичайно гостре і незручне для більшості «національно свідомих» земляків питання: чому в їхній уяві «лише та людина може бути справжнім українцем, а ціла країна українською, коли та людина говориме по-українськи і визнаватиме націоналістичну ідеологію? Адже народи з окремим історичним розвитком, питоменно біологічними рисами і в різних геополітичних обставинах відрізняються один від одного багато глибшими прикметностями, ніж мова...»

Посилаючись на приклад Ірландії, П.Балей тут же застерігається, що робить це «не для того, що хотів би бачити російську мову замість української в Українській державі, а тільки для того, щоб показати, що мова не є найважливішим фактором існування Української держави, і що в сьогоденній тяжкій і критичній ситуації свідомий українець – якщо він справді свідомий – не сміє на культурно-мовному тлі створювати внутрішньо-ідеологічний фронт і ставити державне правління перед необхідністю вибирати між етнічно-ідеалістичним Заходом [України] й історично-матеріалістичним Сходом...»

Безумовно, Петро Балей має рацію в тому, що держава є значно надійнішим і переконливішим аргументом на користь існування відповідної нації, ніж романтично ідеалізована мова. Але він не враховує, що сьогодення Україна принципово відрізняється від України часів Липинського, у якій російськомовне населення становило лише 5-10% населення, зосередженого у великих містах – серед сільського україномовного океану, незаторкнутого ще телебаченням, радіо, загальною освітою та іншими модернізаційними

процесами. Саме це автохтонне море й змінило обличчя чужомовних міст у всіх східноєвропейських країнах, де процеси модернізації та урбанізації збіглися з процесами національного відродження. В Україні вони збіглися лише на короткий час – у 1920-х роках, після чого, навпаки, внаслідок цілеспрямованої русифікаторської політики почала витворюватися щораз глибша прірва між речами «міськими = модерними» та «сільськими = українськими». Сьогодні більша частина населення України живе у містах, які є в основному російськомовними.

Ще вразливішою є паралель між Україною та Ірландією. Адже для підсоветських українців саме мова, а не релігія була головним показником ідентичності, саме це робило українських інтелігентів «націоналістами», виокремлюючи їх із нової «історической общности» – советського (російськомовного, звісна річ) народу. Тож, згадавши Ірландію, доречніше було б говорити про північну частину острова, де й досі жевріє глибокий конфлікт між автохтонами-католиками та креолами-протестантами.

І, нарешті, по-третє, автор спрощено розуміє подібний конфлікт в Україні як суто мовне протистояння, недобачаючи його глибиннішої, соціальної природи. Фактично, П.Балей ґрунтує цілий ряд хибних висновків на одному-єдиному помилковому засновку: «Історичні випадки 1991 року, – пише він, – переставили нас із дефензивних позицій на офензивні, і це переставлення дає нам вибір: 1) залишатися на успадкованій від Польщі і Росії інтензивній концепції внутрішньої політики поглинання «національних меншин», тобто етно-культурних груп, чи – 2) прийняти екстензивну концепцію в стосунку до всіх етнічно-культурних груп – без уваги на їхнє статистичне відношення до гегемонної української групи».

Автор, зрозуміло, обстоює другий варіант розвитку, проти якого важко щось заперечити, крім одного: до реальної України цей варіант, як і, зрештою, попередній не має жодного стосунку, бо події 1991 року зовсім не переставили українців з «дефензивних», себто оборонних позицій, на «офензивні», себто наступальні, й аж ніяк не зробили їх «гегемонною групою».

П.Балей, бачить у сьогоднішній Україні лише те, що хоче побачити, а точніше – те, що збігається з поглядами і прогнозами його улюбленця В.Липинського. Це правда, що поганий мир в Україні є все-таки кращим від доброї бійки (хоч, зазначимо, обговорення суспільних проблем у демократичній державі не конче мусить закінчуватися бійками). Проте автор, схоже, дещо переоцінює «хиткість» української незалежності та, особливо, зовнішні загрози для неї і, відтак, абсолютизує потребу збереження злагоди у суспільстві будь-якою ціною – хоч би й ціною толерування некомпетентної, скорумпованої влади та дальшого упослідження україномовної меншості в Україні.

А тим часом цілком очевидно, що не може бути демократичною й динамічною та держава, де немає впливової опозиції, де суспільні проблеми не обговорюються, а рішення приймаються президентською

клікою чи олігархічними кланами. Білоруський «досвід» показує, що «суспільна злагода», «всенародна лояльність до президента» і, зрештою, відсутність впливової опозиції аж ніяк не сприяють розбудові держави-нації та зміцненню її суверенітету, – скоріш навпаки. І хоч би які заслуги ми приписували комуністичній номенклатурі за проголошення незалежності України в 1991 р., ми не сміємо забувати, що головним носієм і промотором цієї ідеї були націонал-демократи, і що «самостійництво» номенклатури до великої міри визначається саме чисельністю і впливовістю націонал-демократичної опозиції (зіставлення Білорусі та України знову ж таки може бути доволі повчальним).

*М. Р.*

### Index on Censorship. Vol. 26, No. 3 (May – June 1997).

Якщо би котрийсь не в міру допитливий советський читач захотів довідатись раптом, що означає слово «цензура», і зазирнув із цим своїм політично неблагонадійним наміром до, скажімо, поважного 800-сторінкового «Словника іншомовних слів» (Київ, 1974), він із подивом виявив би, що в країні робітників і селян немає не тільки цензури, а й відповідного слова. Є «цензитарій» і «ценогенез», а між ними – невидимий і всюдисущий Державний комітет з охорони державних таємниць у пресі, не зафіксований ні на літеру «ц», ні на будь-яку іншу.

Виявивши ще більшу наполегливість, себто неблагонадійність, цей самий читач міг зазирнути до ще поважніших словників і багатотомовних енциклопедій, звідки б урешті довідався, що «цензура» походить від латинського слова *censeo* – «оцінюю, висловлюю погляд», і що первісно, у Стародавньому Римі, цензором називався урядовець, який розподіляв громадян на податкові групи відповідно до їхнього маєткового цензу. У середньовічній Європі цензором називався старший учень, який стежив за поведінкою молодших школярів, а також університетський екзаменатор. Лише в XV столітті цензором стає урядовець, який наглядає за публікаціями. Зумовлювалось це не лише відкриттям книгодрукування, а й – із іншого боку – становленням певних правових рамок у західноєвропейських суспільствах. Характерно, що в Росії цензура з'являється у XVIII ст., в часі петровських реформ, проте чіткого правового регулювання набуває століттям пізніше, коли в Європі її вже починають скасовувати (1794 року в Англії, 1830 – у Франції, 1848 – 49 – в цілому ряді інших країн).

Поява часопису «Індекс цензурування» в Англії, країні, що першою відмовилась від цензури, є по-своєму симптоматична. Але ще симптоматичнішим є той факт, що безпосереднім поштовхом до заснування журналу були політичні процеси кінця 1960-х – початку 1970-х років у ССРСР та особисті контакти засновника «Індексу» і, відтак, його першого головного редактора, відомого англійського поета і публіциста Стівена Спендера з російськими дисидентами. Ідея

створення «Індексу», по суті, належала російському дисидентові Павлові Литвинову, котрий іще в 1968 році звернувся з листом до Стівена, де пропонував створити міжнародний комітет і, відповідно, видання, яке поширювало б інформацію про цензурні утиски в цілому світі, не лише в СРСР. Це потребувало певних організаційних зусиль і, звісно, пошуку фондів. У певному сенсі, засновникам «посприяв» советський уряд, який продовжував brutальні репресії проти дисидентів. На початку 1970 року впливова газета «Таймс» опублікувала листа 18-літнього Олександра Данієля до Грегема Гріна про цинічну «судову» розправу над його батьком, Юлієм. Невдовзі у тій же газеті з'явилося звернення П.Литвинова до західних інтелектуалів та телеграма-відповідь, у якій своєю солідарністю із советськими політ'язнями висловили С.Д.Люїс, В.Г.Оден, Генрі Мур, Ігор Стравинський, Дж.Б.Прістлі, Джуліан Гакслі, Соня Орвел, Єгуді Менугін, Мері Маккарті, Пол Скофілд... Так спонтанно виникла Міжнародна організація письменників та науковців, яка, власне, й стала у 1972 році засновником «Індексу цензурування». Журнал задумувався як щомісячний бюлетень, мета якого – моніторинг порушень свободи слова в цілому світі...

Від самого початку «Індекс» підтримував і підтримує досі контакти з правозахисними організаціями різних країн, за допомогою яких зібрав величезний фактаж – справжнє «досьє на цензуру» за останніх 25 років. Водночас журнал не обмежується самою лише «картотекою», а й широко друкує заборонені твори, інтерв'ю з гнаними авторами, аналітичні статті й огляди. Серед авторів «Індекса» – першорядні імена Солженіцина і Войновича, Формана і Полянського, Маркеса й Умберто Еко, Воле Шойнки і Надін Гордімер, Артура Кларка і Салмана Рушді, Ноама Чомського і Майкла Ігнат'єва... Це особливо вражає, беручи до уваги, що від самого початку «Index on Censorship» має статус неприбуткового і практично безгонорарного видання. Майже третина його 13-тисячного тиражу розсилається безкоштовно у різні країни світу – представникам недержавних та міжнародних організацій.

Навіть у 70 – 80-х роках, коли «Індекс» займався переважно комуністичними країнами, поза його увагою не лишалася Греція «чорних полковників», Чилі, Південна Африка, жорстка цензура в Індії за правління Індіри Ганді, і навіть Ізраїль, критикувати який на Заході не вважається добрим тоном... Безумовно, крах комуністичної системи дещо змістив акценти часопису: тепер його увага зосереджена переважно на країнах «третього світу», хоч і Східна Європа, і, зрештою, Захід теж перебувають у його полі зору – зокрема коли йдеться про ставлення до меншин та до імігрантів... Від 1994 року «Індекс» зменшив періодичність і збільшив обсяг, перетворившись із бюлетеня на «товстий» журнал, де обговорюються різні аспекти свободи слова: її межі, її зв'язок із мораллю, політикою, культурними традиціями.

Позаторік спеціальне число «Індексу» було присвячене Білорусі, а ще раніше, в 1993 році, таке саме число було присвячене Білорусі та

Україні. Щоправда, те число було радше ретроспективне – своєрідна спокута за невелику увагу до цих країн у попередні десятиліття. (Фактично, за попередні роки «Індекс» опублікував лише один великий матеріал про Україну – статтю Богдана Нагайла про Ігоря Калинця). На тлі більшості постсоветських країн, не кажучи вже про країни «третього» світу, Україна виглядає сьогодні краєм загалом благополучним, хоч у хроніці поточних подій англійський часопис доволі ретельно фіксує загадкові напади на українських журналістів, судові переслідування, звільнення з праці.

Кажуть, із нагоди 25-річчя, своєрідна антологія «Індексу» вийшла в перекладі російською мовою у Москві. Можливо, такий самий дайджест не завадило б підготувати й по-українськи.

*М. Р., У. О.*

Міфи народів світу. – Львів: Просвіта, 1996;  
Казки народів світу. – Львів: Просвіта, 1996.

Серед десятків підручників і посібників, виданих останнім часом різними видавництвами України за сприяння Міжнародного фонду «Відродження» в рамках програми «Трансформація гуманітарної освіти в Україні», двотомове зібрання міфів та казок народів світу є публікацією, либонь, найменш елітарною. Видання, упорядковане Ольгою Бондарук і чудово оформлене Наталею Балух, Тетяною та Михайлом Москалями, за багатьма ознаками «тягне» на подарункове, а за змістом розраховане на найширшого читача. Його наклад, проте, становить лише п'ять тисяч примірників, жоден із яких, до того ж, не повинен надійти в продаж. Усі книжки, за умовами спонсорування згаданої соросівської програми, призначено для бібліотек. Будемо сподіватися, що саме туди вони й потраплять.

Літературні перекази казок і міфів, уміщених у двотомнику, розраховані на школярів, тож закономірно супроводжуються короткими коментарями-передмовами упорядника до кожного циклу (міфологія Месопотамії, Стародавнього Єгипту, Індії, Греції, Китаю, Скандинавії, давніх слов'ян). До певної міри вони справді виконують «дидактичну» функцію, хоч нерідко таки слабують на поверховість, загальники і загалом дають доволі слабке уявлення про синкретизм міфу, його світоглядну специфіку, його «до-логічний», конкретно-чуттєвий характер, про нерозрізнення в міфі реального й надреального (адже сам міф – це вища, парадигматична реальність), зв'язок міфу з ритуалом та магією, його найсуттєвіші функції – пояснення світу й регулювання, підтримання певного світового порядку. Подібно до того як ікона не є «картиною», міф не є «літературою»; він ніколи не мав розважальних функцій – на відміну від казки, котра, власне, й виникає внаслідок «десакралізації» міфу, втрати ним свого первісного абсолютно-священного й беззастережно-достовірного значення.

Зрозуміло, що пояснити подібні речі 12-літнім школярам непросто, а все ж певні спроби варт було зробити – порівнявши, наприклад,

міфологічну свідомість первісних людей із «наївною» свідомістю дво-трирічних дітей, для яких не існує абстрактних понять – лише конкретні речі, не існує етичних критеріїв – радше система табу (заборон), не існує межі між реальним та нереальним (як і самого поняття «реальності» чи «нереальності»), а причинно-наслідкові зв'язки замінюються найпростішою часовою послідовністю чи просторовою суміжністю (навіть складнопідрядні речення такою свідомістю не сприймаються, оскільки потребують уже певного рівня абстрагування).

Так само, маючи зразки міфів різних народів, можна було б показати подібність їхніх структур, зокрема вельми схожу у різних міфах роль богів-деміургів, «культурних героїв» та протилежних їм хитрунів-«трікстерів», еволюцію міфу від зображення хтонічного світу, світу потвор і зооморфних (твариноподібних) богів до богів людиноподібних (антропоморфних), пов'язаних сімейними та іншими соціальними відносинами, зрештою – можна було б показати вражаючий образ умираючого й воскресаючого бога («зерна») у землеробських культурах, що згодом так яскраво трансформувалася у християнстві.

Певні недоліки можна доглядіти і в самих текстах, де представлено найпопулярніші і найбільш, сказати б, «олітературнені» казки й міфи і де бракує, однак, не менш цікавих (по-своєму) міфів архаїчних – австралійських, полінезійських, африканських. Усе це, зрозуміло, не применшує вартості книг – перших, зрештою, в цьому роді, виданих в Україні.

*М. Р.*

**J. Lobodowski. Narod jest niesmiertelny. [Виступи й інтерв'ю. Публікація Барбари Трухан]. – Poznań: Wers, 1996. – 102 s.**

Донедавна творчість Юзефа Лободовського (1909 – 1988) була майже такою самою невідомою в Польщі, як і в Україні. Емігрувавши під час другої світової війни на Захід, він понад двадцять років пропрацював у польській редакції іспанського радіо в Мадриді, де загалом заслужено здобув собі репутацію завзятого антирадянщика й антикомуніста. Цьому сприяла й громадська та літературна діяльність поета, його активні публіцистичні виступи в західній та польській еміграційній пресі.

Такого, річ ясна, не пробачала не лише комуністична Москва, а й значно ліберальніша комуністична Варшава, – котра загалом толерантно ставилася до своєї неполітизованої діаспори (твори Мілоша, наприклад, хоч і зі скрипом, а все ж з'являлися час від часу в ПНРівських часописах та антологіях). Найкурйозніше в цій ситуації було те, що в 30-х роках молодий Лободовський фліртував з комуністами, був редактором кількох лівих видань у Любліні, що їх закривала, одне за одним, цензура, й сам писав досить радикальні статті та вірші. Обійти цю сторінку його діяльності було важко, отож офіційні історики «прогресивної» польської літератури часто

згадували «революційні» люблінські видання 30-х років і навіть наводили з них цитати, забуваючи лише про таку дрібницю, як прізвище їхнього автора та видавця.

Лише в 1989 році, у розпалі советської, а відтак і польської «перестройки», табу з імені Лободовського було знято. У Любліні вийшла книжка його вибраної лірики «Лист до краю». Сам Лободовський, щоправда, не дожив року до цієї події, а разом і до свого 80-річчя. Збулося його сумне пророцтво: «Щоб томик поезій котрогось із емігрантських поетів з'явився в Польщі, цей поет мусить спершу померти».

Книжки Лободовського виходять тепер у Польщі щороку, часом навіть по кілька в різних видавництвах, відбиваючи не лише читацький інтерес до забороненого тривалий час імені, а й, певною мірою, чималий обсяг поетової спадщини, яка нараховує два десятки видрукуваних збірок поезії і ще, певно, стільки ж невидрукуваних книжок прози, віршів, перекладів, серед яких – чотиритомна антологія української поезії, від «Слова о полку Ігоревім» до Василя Стуса і Василя Симоненка.

Найновіша книжка Юзефа Лободовського «Народ безсмертний», видана нещодавно познанським видавництвом «Wers», є загалом маргінальною у контексті сьогоднішньої велетенської польської «лободовськіани», а проте з українського погляду вона є надзвичайно важливою, оскільки саме в цій книзі письменник як ніде чітко і послідовно артикулює ідеї польсько-українського порозуміння й співпраці. Фактично книга є збіркою письменникових виступів та інтерв'ю, записаних у 1977 – 79 роках і підготовлених тепер до друку польською журналісткою Барбарою Трухан. Половина з цих виступів була виголошена у Нью-Йорку – в Українському народному домі та в Науковому товаристві ім. Шевченка – і, звичайно, стосувалась української тематики найбезпосередніше.

Головним аргументом письменника на користь польсько-українського порозуміння є, безумовно, аргумент геополітичний – залежність обох народів від московського центру та гіркий історичний досвід взаємних конфліктів, які не давали стратегічного виграшу ні полякам, ні українцям, зате з яких завжди користали сусіди, найчастіше росіяни. Лободовський називає всю польсько-українську історію «суцільною смугою помилок та провин». Він проте не погоджується з тими польськими й українськими лібералами, котрі стверджують, що обом народам треба забути минуле і спробувати будувати нові стосунки з чистого аркуша. Це утопія, вважає Ю. Лободовський, бо «жоден народ не потрапить забути свого минулого, а якщо потрапить – перестане бути народом».

Від історії не слід відмовлятися, стверджує Лободовський, але з усього її бруду й крові слід виходити розкаяними й очищеними, історично мудрішими. Він порівнює історію з давньогрецькою трагедією, в якій глядач не владен нічого змінити, але від споглядання якої здатен пережити катарсис – очищення через співчуття, співпереживання, «визнання щирого жалю та скрухи».

Втім, є й другий аргумент на користь польсько-українського порозуміння, про який автор говорить не так своєю публіцистикою, як власною поетичною творчістю та перекладацькою діяльністю. Цей аргумент – культурний, спричинений багатьма роками спільного існування поляків та українців в одній державі, на одній території, в суто людському, а не абстрактно-політичному вимірі. Особисте життя Юзефа Лободовського є великою мірою утвердженням саме цього, культурницького, аргумента.

Народжений 1909 року на польсько-литовському пограниччі в родині царського офіцера (ні Польщі, ні Литви в той час не існувало), Юзеф Лободовський опинився під час першої світової війни у Москві, згодом на Кубані, переважно українському в той час регіоні, і саме там уперше прилучився до українства – через народні пісні і барвисту, зваблюю подібну до відомих йому польської і російської й водночас дражливо незрозумілу мову.

У короткому слові про Лободовського, виголошеному 1977 року в Нью-Йорку і дбайливо включеному Барбарою Трухан до рецензованої тут книжки, знаний на еміграції поет і художник Святослав Гординський намагався пояснити «українофільство» свого польського колеги двома чинниками – потягом до екзотики, до романтичного міфу України, витвореного польськими поетами «української школи», та покликом крові, «атавізмом», «відродженням голосом предків». Сам поет начебто визнавав своє українське походження і навіть обігрував його в деяких віршах, на кшталт «Кінь отамана Лободи» чи «Похвала Україні». Але що в цьому «українофільстві» було від реальної біографії, а що від поетичної, вигаданої, – сказати важко, – в кожному разі, без докладніших документальних студій. Зате в одному з записаних Барбарою Трухан виступі він досить чітко пов'язав своє навернення в українство з подіями 30-х років на підсоветській Україні – «штучним голодом 1933-го року, жертвами якого стали мільйони українських селян, депортаціями мільйонів людей на Сибір та майже цілковитим винищенням української творчої інтелігенції».

Саме ці події, поряд з аналогічними процесами у Росії (вбивство у 1934 році Кірова та розв'язаний з цього приводу масовий терор), спонукали Лободовського відійти від комуністів, заманіфестувавши це в 1935 році статтею «Сумні порахунки». «Я не зраджую гасел свободи, – писав поет, – але я пориваю з людьми, які zdeгенерували соціалізм. Я завжди вважав, що революція – це повернення гідності кожній особі. Але я не думаю, щоб людська гідність триумфувала там, де найдостойніші змушені шукати її в самогубстві».

Тут, вочевидь, є прямий натяк на долю знаного за межами України письменника Миколи Хвильового, наймення якого поет згадає згодом у вірші «Вільна земля», і є, вочевидь, не менший біль з приводу глибоко шанованих Лободовським російських поетів – Маяковського і Єсеніна. Та головне – є глибоке, гуманістичне переосмислення самого поняття «революційності»: «Для мене контрреволюціонерами

є, власне, тупі марксистки й усе оте, що має нині ярлик офіційної революції».

Слід пам'ятати також, що 1934 року Лободовський познайомився у Варшаві з видатним українським поетом та есеїстом, емігрантом зі Східної України, Євгеном Маланюком. Саме Маланюк залучив його до роботи над великим томом Шевченка польською мовою (понад сто творів), який вийшов друком 1936 року з 21 перекладом Лободовського. Вплив Маланюка, з яким вони й далі приятелювали на Заході, потребує докладнішого дослідження, проте вже тепер можна сказати, що він був значним і не обмежувався листуванням та взаємними перекладами. Правдоподібно, Лободовський дивився на всю українську поезію, на всю українську проблематику до певної міри очима Маланюка, і те, що він свою чотиритомну антологію української поезії назвав «маланюківським» образом – «Скіфська Еллада», – є теж по-своєму фактом промовистим.

Від середини 1930-х років українські мотиви у творчості Лободовського дужчають, а в 50-х він, по суті, створює на ці мотиви дві книжки – «Золота грамота» (1954) та «Пісня про Україну» (1958). Симптоматично, що перша з них з'явилася друком того самого року, коли в Україні широко святкувалося 300-річчя «возз'єднання» України з Росією – бучна пропагандистська акція, перетворена на черговий акт українського самоупослідження. Відповідь Лободовського була сповнена гідності й глибоко потамованого історичного болю:

І нашу свободу, й свободу вашу  
знов засипає ще теплий попіл.

Ще в 30-х роках за ці свої вірші, а ще більше – за активні виступи проти антиукраїнських акцій польського уряду, Юзеф Лободовський здобув собі прізвисько Отаман Лобода, доброзичливе в устах друзів, глумливе в устах неприятелих. Сам поет ніколи не ображався ні на одних, ні на других, вважаючи його в обох випадках компліментом.

У 1998 – 99 роках українська громадськість має шанс вшанувати десятиріччя з дня смерті й дев'яносторіччя з дня народження поета, який зробив для України не менше, ніж для Польщі, і який заслуговує коли не бучних п'ятитомників, то бодай скромної згадки у періодиці.

*М. Р.*

**T. Bukkvoll. Ukraine and European Security. Chatham House Papers. – London, The Royal Institute of International Affairs and Pinter, 1997. – 129 p.**

Книга Тора Буквола є важливим, роз'яснювальним внеском в українознавчі дослідження. Для зручності вона поділена на вступ і три розділи. Це ніби заклик для зацікавлених українськими справами, кількість яких постійно зростає серед багатьох журналістів, політиків, урядовців та вчених. Тор Буквол – лектор Норвезької військової

академії, його книга написана за фінансової допомоги норвезького міністерства оборони та німецької фольксвагенської фундації.

У вступі Буквол розкриває три причини посідання Україною центрального місця для європейської безпеки. По-перше, незалежна Українська держава є одним із вирішальних компонентів побудови майбутньої європейської безпеки. По-друге, Україна допоможе певним чином визначити наступні російські перетворення. І, нарешті, заяви щодо слабкості Української держави, яка могла би бути загрозою для регіональної безпеки, були дещо перебільшені.

У першому розділі йдеться про внутрішні загрози для української безпеки в межах правління: у демократизації, маркетизації, цивільно-військових відносинах та стосунках між центром і периферією. Автор приходить до висновку, що Україна досягла великих успіхів у процесі демократизації, що реформістські партії та парламентські фракції наближаються до національних демократів у питанні державності, а військові не були залучені до політики. Буквол не виділяє проблему території: а саме той аспект, що армія все ще має в найвищому офіцерському складі багато росіян, у вірності яких сумніваються українські націоналісти.

Другий розділ розглядає мобілізацію етнічного сепаратизму. Можливо, цей розділ є найкращим у дослідженні, бо він відхиляє узвичаєний аналіз багатьох західних досліджень України, в яких її штучно було розділено на «націоналістичний Захід» та «проросійський Схід». Насправді, немає жодної політичної партії в Східній Україні, схильної до сепаратизму. Тим часом, у Південній Україні має місце неорганізована діяльність проти незалежності, і, з часу її здобуття у 1991 р., спроби мобілізації проти неї в південно-східній Україні були нечисельними і невдалими. Партії та групи лівого й центристського спрямування вимагають об'єднання з колишніми республіками СРСР або ж із східними слов'янами; вони не є прихильниками сепаратизму. Буквол слушно зауважує, що місцева еліта південно-східної України є проукраїнською, тоді як серед більшості населення є приховані переміщення. Регіоналізм, який існує в цьому регіоні у формі вимог економічної децентралізації та місцевого самоврядування, не можна плутати з сепаратизмом. Єдиний, реально існуючий, приклад сепаратизму – це Крим, регіон, де татари можуть бути загрозою для стабільності, де, на його думку, сепаратизм переживає тимчасову поразку 1995 року.

У третьому розділі йдеться про російсько-українські відносини, у контексті існуючих проблем: нездатність Росії визнати українську незалежність як постійну ознаку. Буквол вказує, що схожість у міжнародній політиці за часів правління двох пострадянських президентів була іронічною; за Кучми виконуються більше конкретних дій задля повернення України в Європу, ніж упродовж президентства Кравчука: тоді було більше заяв, а не реальних здобутків. Буквол звертає увагу на різні розстановки сил, які можуть показати конкретні типи лідерів, що є при владі в Росії та в Україні. Найвірогідніша – третя розстановка сил (помірковані в Україні та націоналісти в Росії).

Помірковане українське керівництво все ще буде цінувати добрі стосунки з Росією, включаючи їх у визначення Європи. Проте українське керівництво триматиметься з Росією на відстані, що ймовірно додає переваги лідерству Кучми.

Загалом добре написана книга не змогла уникнути деяких помилок. Парламентські вибори 1994 року не привели лівих до влади (с. 7), як про це твердили чимало західних авторів. Три партії лівого спрямування мають лише третину усіх парламентських місць. Конституція, прийнята в червні 1996 року, остаточно не затвердила текст національного гімну, аби вгамувати лівих. Текст національного гімну є дещо застарілим («Ще не вмерла Україна»), і тому було оголошено конкурс на новий текст. У парламентську фракцію державників (1994 – 1996) ніколи не входили члени двох радикальних партій, представлених в парламенті (Українська національна асамблея і Конгрес українських націоналістів. Хоча автор написав про Новий український блок – це має бути саме той блок, від якого висуватиметься кандидатура Леоніда Кучми на виборах 1998 – 1999 років. Останні президентські вибори відбулися в липні 1994 року (не 1995 р. с. 21). Досить важко побачити, де Буквол проводить межу всередині України, коли говорить про її поділ уздовж етнічних кордонів і де саме пройде це етнічне розділення країни (с. 102). Не існує ніяких етнічних меж України, крім тих, що відокремлюють її від Кримського півострова. Якби такі існували, то було б більше усіляких вимог, ніж ті, які є від Криму, про політичну автономію у межах України. Загалом, Буквол зробив цінний внесок у західну літературу, кількість якої постійно збільшується, з питань сучасної української політики безпеки.

*Тарас Кузьо*

*(З англійської переклали Олена і Вікторія Гуменюк)*

**Sh. W. Garnett. Keystone in the Arch. Ukraine in the emerging Security Environment of Central and Eastern Europe (Washington DC: Carnegie Endowment for International Peace, 1997). – 145 p.**

Дана праця – дуже важливий додаток до зростаючого обсягу літератури, що безпосередньо стосується української безпеки й наслідуює мою власну *Ukrainian Security Policy* (Washington DC: Praeger and the CSIS, 1995) та «Ukraine and European Security» Тора Буквола. Автор – старший науковий співробітник у добродійному Фонді Карнегі за міжнародний мир, де він спеціалізувався на політиці безпеки країн-спадкоємців колишнього СРСР (з особливою інтересом до України та Росії). Перед тим як приєднатися до карнегівського фонду, він десять років працював у кабінеті секретаря оборони та 1993 року став помічником секретаря оборони Росії, України та Євразії. Можливо, не випадковим є те, що обидва – Буквол та Гарнет – відійшли від оборонного сектора Норвегії та США. Автор критично настроєний щодо традиційного західного підходу бачити Україну як частину Росії, натомість підтримуючи чимало західних урядів, які

цінують стратегічну спрямованість України до Європейської безпеки, ставлячись до неї як до самодостатньої. Книга поділена на шість окремих розділів, у яких ідеться про внутрішні джерела нестабільності, про україно-російські стосунки, як нововиявлене оточення безпеки в Центральній та Східній Європі; про невдалу політику західних урядів та пропозиції для нових стосунків між Україною та Заходом.

У своїй праці Гарнет сперечається з тезою, що Україна – наріжний камінь у системі безпеки, яка формується в Центральній та Східній Європі. Розташування України є надто важливим, і система Європейської безпеки не може цим нехтувати. Автор спирається на добре відоме сьогодні твердження Збігнева Бжезінського про об'єднання незалежної України й російського демократичного переходу, де стратегічна важливість України є першорядною, беручи до уваги, що Росія може бути імперією тільки в об'єднанні з Україною. Незважаючи на поширені страшні прогнози щодо загрожуєчої дезінтеграції України в 1992 – 1993 рр., її стабільність була позитивною рисою. Гарнет говорить також про штучний «Великий поділ» в Україні за глибокими етнічними, культурними й економічними хибними межами; він, як і Буквол (але всупереч усім здійсненим раніше західним аналітичним оглядам України), вірить, що успадковані поділи не є загрозою для української незалежності. Й не тільки тому, що немає чітко окреслених хибних меж, а ще й тому, що всі релігії змагаються за рідкісні ресурси. Як і Буквол, Гарнет доводить, що сепаратизм на Сході України – це просто якийсь перебільшений міф; єдиний виняток – ситуація в Криму. Окрім того, успадкований регіоналізм має як позитивні, так і негативні риси, бо він спрямовує Україну, яка намагається побудувати виняткову етнічну державу, й ці поділи в межах українського суспільства є ефективними стримуючими чинниками екстремістської політики.

Гарнет починає плутатись у своєму аналізі, не визнаючи українського націоналізму, як своєрідного клею, що його не можна використати для об'єднання України. Це, ясна річ, залежить від визначення терміну «націоналізм». Суто громадянські держави не існують насправді. Усі демократичні країни, включаючи Швейцарію, США та Канаду, є комбінаціями як громадянських, так і етнічних складових, де Україна не є винятком. Політико-економічні реформи дуже тісно пов'язані з побудовою національної держави в Україні тому, що громадянське суспільство не може існувати без національної ідентичності й там, де національна свідомість або дуже слабка, або ж зовсім не існує. Побудова держави та проблеми утворення нової еліти з «партії влади» – це характерна проблема для всіх колишніх республік СРСР, не тільки для України.

Гарнет визначає українську політику безпеки як оборонну, що має на меті зберегти сприятливу зовнішню ситуацію, яка підтримує або принаймні не втручається в побудову держави, та внутрішню консолідацію.

Щоб виконати це завдання, Україна потребує часу. Коли Росія ще відносно слабка, Україна вже досягла визнання Росією свого суверенітету та територіальної недоторканості, завершуючи, таким чином, історичний цикл недовіри та підозри. Україна, звичайно, не була проти розширення НАТО, вбачаючи в цьому протизагрозу Росії, яка допомагає зберегти «дихальний простір» України та дозволяє консолідувати українську незалежність.

На жаль, блискуча дискусія Гарнета щодо українських кордонів та інших труднощів, пов'язаних з Росією та Румунією, була завершена одразу після виходу книжки у світ, коли президенти обох цих країн підписали міждержавні угоди з Україною (хоча ці угоди мають ще бути ратифіковані парламентами усіх трьох країн). Однак це не завдає шкоди послідовності його аргументів. Монографія закінчується заклик до західних урядів не ставитись до України в контексті розширення НАТО або її зв'язків з Росією. Натомість Гарнет вносить шість пропозицій для західних урядів, які включають: визначити зацікавленість Заходу в колишньому СРСР; розширити засоби для співпраці та діалогу; переконати Західну Європу бути більш зацікавленою в Україні (яка співпрацює лише з Німеччиною та Великобританією); зберігати військову стабільність, формувати ясну політику й погляди на інтеграцію СНД та зміцнення двосторонніх американо-українських відносин.

*Тарас Кузьо*

*(З англійської переклали Вікторія і Олена Гуменюк)*

Г.Г. Почепцов. Символы в политической рекламе. – К.: Принт Сервис. – 1997, 332 с.; Имидж: от фараонов до президентов. Стронительство воображаемых миров в мифе, сказке, анекдоте, рекламе, пропаганде и паблик релейшинз. – К.: Адеф-Украина. – 1997, 328 с.; Имидж & выборы. Имидж политика, партии, президента. – К.: Адеф-Украина. – 1997, 136 с.

Російський письменник М. Горький на початку ХХ сторіччя писав, що «людина – це система фраз». Це висловлення, з деякими припущеннями, можна перенести й на будь-який соціальний об'єкт. Справді, якщо під «фразою» будемо розуміти повідомлення певною мовою (вербальною чи не вербальною, мовою мистецтва чи міміки, рухів чи одягу, символів чи комп'ютерів), то за допомогою елементарної операції ототожнення будь-яку подію, істоту, спільноту і т.п. можна розглядати як систему фраз (повідомлень). Дуже цікаво працює це ототожнення в умовах сучасного суспільства, одним з базових принципів якого (незважаючи на внутрішній демократичний чи тоталітарний устрій) є принцип «народного суверенітету». Його сутність можна виразити висловом «уся влада належить народу», всі інститути, хоч би теоретично, «виражають волю народу», діють від його імені. Аксиомою вважається право демосу визначати устрій, внутрішню і зовнішню політику держави, в деяких країнах навіть визнається право на повстання, насильницьку зміну влади. Це право на визначення політики реалізується через вибори (приведення до

влади) можновладців. Але 99,99999% виборців не знають, і навіть теоретично не можуть знати, тих людей, за яких вони голосують (або йдуть на барикади). Вони мають справу лише з образами своїх кандидатів (героїв). Як пише Р. Прайс (цит. за: Г.Почепцов. I&B, С. 5), «Відповідь йде на імідж, а не на людину... Не людину повинні ми змінювати, а уявлення». Додамо від себе, а чи існує взагалі саме людина, а не уявлення про неї?

Проблемі створення та аналізу цього уявлення, чи, як зараз прийнято казати, іміджу, і присвячено рецензовані книги професора Г.Почепцова. Роздуми стосовно актуальності цього напряму досліджень зараз, напередодні «великого українського виборчого марафону», здаються не досить доречними. Достатньо вийти на вулицю, ввімкнути телевізор, щоб стати об'єктом агресивної політичної пропаганди, одним з найважливіших прийомів якої є використання символів, і хоч часто-густо воно недолуге, як наприклад в рекламі «Взяли рейхстаг, возьмем і Верховний Совет» (відсилка до стереотипу взятого міста, яке, зрозуміло, повинне бути віддане на поталу переможцям), тим більш необхідність у працях, присвячених проблемі використання символів у політичній рекламі. Дослідження «Символи», що можна сприймати як першу частину своєрідної трилогії, і присвячене цій проблемі. Книга складається з п'яти розділів, у яких, починаючи з «Основних законів ПР» до «Досвіду практичної діяльності із створення символів», дається цікавий аналіз теоретичних і практичних проблем, що виникають під час дослідження проблеми застосування символів у політичній, ширше іміджевій, діяльності. Автор, спираючись на класичні, переважно філософські та семіотичні моделі (С. 73 – 82, 212 – 279), робить досить вдалу спробу дослідження впливу символічного світу на масову, суспільну свідомість в умовах сучасних пострадянських країн (С. 195 – 206, 292 – 311). Важливою особливістю праці є те, що автор виходить з необхідності адаптації, а не прямого перенесення західних політичних технологій до нашого досвіду, культурного контексту. Досить ретельно проаналізовано введене Бурдьє поняття так званих «символічних революцій» (С. 306 – 311). Цікавим, з нашого погляду, є наведений Г. Почепцовим аналіз іміджу казкових персонажів з точки зору побудови політичного (передвиборного) іміджу (С. 207 – 211). У праці на високому фаховому рівні розглянуто великий обсяг як фактологічного, так і теоретичного матеріалу. Іноді складається враження, що думкам, наявному матеріалу не вистачає рамок дослідження політичної ролі символів. І це цілком зрозуміло, бо відомо, що у кожному символі у згорнутому, «архівованому» (використовуючи комп'ютерні неологізми) вигляді живе світ. Як уся сучасна математика міститься в аксіомах Пеано і правилах виводу, як весь наш світ, на думку богословів, міститься у Біблії, так і кожен символ містить свій світ. Реконструювати його – цікаве завдання. А в нашому (політичному) контексті ще важливішим і цікавішим є завдання конструювання світів. Саме цьому і присвячено другу книгу, «Імідж», яка має підзаголовок «Будівництво уявних світів у міфі,

казці, анекдоті, рекламі, пропаганді і паблік релейшінз». Дослідження побудоване класичним чином, у першому розділі вводиться інструментарій, другий присвячено історії предмета, у третьому і четвертому аналізуються сучасні проблеми побудови уявних світів, у п'ятому пропонуються практичні підходи до створення іміджів, у шостому автор, одним з перших в нашій науці, розглядає надзвичайно актуальне питання війни іміджів. Практично, вперше у вітчизняній науці здійснено достатньо вдалу, а від того і цікаву, спробу дослідити проблеми функціонування, життєвого циклу уявних світів як соціального, а не тільки мовного, філологічного процесу в сучасних умовах.

Покажемо це, на прикладі проблеми війни іміджів. Г. Почепцов пише, що «імідж звичайно погано межує з чужим іміджем, будемо називати це його агресивністю» (С. 228). Практично завжди імідж є фрагментом якоїсь більш широкої картини, навіть абсолют потребує для маси антипода, «сатана – мавпа Бога». Тому здається за більш доцільне казати про системність іміджів. Далі наводиться теоретична розвідка цього мало дослідженого в нашій науці питання. Показано типологічну спорідненість «психологічної війни» і «пропагандистської кампанії». Надзвичайно цікавим є дослідження перебудови і постперебудови як комунікативних процесів. Висновок щодо використання в них технологій масової культури є важливим, навіть політично значущим, у контексті глобалізації інформаційної сфери. Закрите, традиційне суспільство у боротьбі проти інформаційного впливу приречене на програш. Застосування старих технологій навіть теоретично не може дати бажані результати. Інакше кажучи, «булава» все одно програє «макдоналдсу», як нею не розмахуй, проте як і партквиток. Комп'ютеру може протистояти лише комп'ютер, й аж ніяк не сільська ідилія. Необхідна відкритість, спрямованість у майбутнє, а не в минуле.

Важливою особливістю книги є великий список літератури за темою дослідження та перекладів праць західних учених і практиків у галузі іміджелогії. До речі, останнє є найкращою характеристикою рівня даної книги, автор не боїться сусідства визнаних західних авторитетів.

Спільною властивістю обох вище розглянутих книг є їх певна теоретичність. Дещо інший характер носить третє дослідження – «І&В». Його відмінність можливо побачити вже на рівні використаних джерел, це переважно праці практиків, мемуари, тоді як і «Символи», і «Імідж» використовують теоретичні культурологічні, філологічні, семіотичні труди. В «І&В» багато цікавих спостережень з сучасного політичного життя України. Як зразок, наведемо досить дискусійну, але від того не менш цікаву думку про фактичну однопартійність нашого політичного життя (С.72). В цій книзі зроблена спроба й більш структурованого, наближеного до цілей освіти, наведення матеріалу, введення «законів іміджелогії» (С. 38 – 41), специфічних рис іміджу чоловіка (С. 48 – 57) і жінки (С. 58 – 62) – політиків і таке інше.

Книгу «I&V» можна рекомендувати насамперед тим, хто бажає вперше познайомитися з проблематикою політичної іміджології.

Підсумовуючи, необхідно відмітити наступне, спільне для усіх трьох праць, що рецензуються:

1. Книги «Символи», «Імідж» та «I&V» написані в стилі, який яскраво свідчить про авторство. Навіть не дивлячись на обкладинку, можна зрозуміти, що вони написані Г. Поцепцовим. Відомо, яка це рідкість у науковій літературі.

2. Усі три праці містять багато цікавих, іноді дискусійних думок. Часто цим думкам навіть не вистачає місця на сторінках. Проте, можна сподіватися, що інші спеціалісти з започаткованої, про що вже можна казати, професором Почепцовим київської школи іміджології, та й сам автор, зможуть розгорнути намічені сюжети в ґрунтовні наукові розвідки.

3. Всі три книги можна рекомендувати для прочитання фахівцям, усім, хто цікавиться проблемами масової комунікації, – як одні з найбільш цікавих вітчизняних досліджень у цій галузі.

*О.В. Литвиненко*

**S. Simonek: Ivan Franko und die «Moloda Musa». Motive in der westukrainischen Lyrik der Modern. – Köln – Weimar – Wien: Böhlau Verlag, 1997. – 446 pp. (Bausteine zur slavischen Philologie und Kulturgeschichte. Neue Folge 23).**

Уже в передмові до «Зів'ялого листя» Іван Франко висловлює своє амбівалентне ставлення до модернізму. Він подає свою книжку поезій як вірші самогубця й остерігає читачів цитатою з невеличкого вірша, якою Гете предмовив видання свого «Вертера»: «Sei ein Mann und folge mir nicht nach» (Будь чоловіком і не наслідуй мене).

Стефан Сімонек детально розглядає цю проблему у своїй віденській дисертації. Він висвітлює двоїсту роль Франка в літературному контексті свого часу: Франко виступає як «сором'язливий модерніст, котрий водночас завзято критикує «патологічну школу письменників-декадентів». Парадоксальним чином, власні Франкові вірші несуть на собі очевидні знаки модерністського впливу, які простежуються до французьких, польських і німецьких джерел. Та хоча Франко досягає формальної досконалості у своїй модерністській поезії, він не належить до прихильників естетизованої ідеології цього ж таки модернізму. Не?ативна оцінка Франком декадентської поезії (Варлена, Пшибишевського, Вайлда) проявлялася в його небажанні визнати недовговічний гурток поетів, які збиралися від 1906-го до 1909 року у Львові, назвавши свою спілку «Молода Муза». А проте слід зазначити, що поетичним зразком для «молодомузців» було саме «Зів'яле листя» – найяскравіше це, либонь, відбилося у фіктивному виданні Петром Карманським нотаток самогубця – «З теки самоубийця», – де повторено художній прийом Франка. Таким чином, Франко опинився в досить-таки незручному становищі – його

проголосили вождем літературного руху, чию естетичну програму він не поділяв і чию політичну пасивність рішуче осуджував.

Очевидно, що ця амбівалентна спорідненість є надзвичайно суперечливою темою для літературної критики. У своєму підході Сімонек надихається ідеями, викладеними в об'ємній книжці Ааге Гансен-Льове «Російський символізм. Система і розвиток поетичного сюжету». (Hansen-Löve «Der Russische Symbolismus. System und Entfaltung»). В цьому сила, але також і слабкість Сімонеківих студій. В ерудованій і майже енциклопедичній манері він викладає лейтмотиви, які визначають модерністську поезію як Франка, так і «молодомузців». Сімонек показує, що поезія «Молодої музи» дає два корені: по-перше, національний, що продовжує традицію Франкової поезії, представленої в таких збірках, як «Зів'яле листя» та «Із днів журби», і поезії перекладів з літератури французького символізму, і, по-друге, інтернаціональний, виражений у «свідомому й інтенсивному прийнятті європейського модернізму». Автора аж ніяк не звинуватиш у нестачі доказового матеріалу, що ним він обґрунтовує свої висновки, радше – навпаки. Аналізуючи «Зів'яле листя», Сімонек накреслює лінії зв'язку від Франка до Вайлда, Малларме, По, Бодлера, Анненського, Брюсова, д'Аннунціо, Пшерві-Тетмера, Гюїсманса, Бальмонта, Верлена та багатьох інших; далі, аналізуючи поезію «Молодої Музи», він присвячує майже півтори сотні сторінок переліку естетизованих мотивів, таких як «смуток», «смирнення», «усамітненість», «зів'янення», «плин», «падіння». Іноді здається, що Сімонек ломиться у відчинені двері – зрештою, немає нічого дивного в тому, що найважливіші мотиви західного модерністського канону присутні й у західному варіанті українського модернізму. (Також цілком природно, що офіційна радянська критика, з багатьох причин, уникала торкатись цієї теми).

Важливість Сімонеківого дослідження не тільки в тому, що він показує нам «іншого» Франка, а й у тому, що він робить спробу подивитися іншими очима на «Молоду Музу» – літературний феномен, що його досі нерідко оцінювали як явище епігонське і художньо слабке. Тому шкода, що Сімонек не спромігся проаналізувати, бодай ескізно, яке місце посіла «Молода Муза» в історії української літератури. Це варто було б подати в розділі висновків, якого, проте, навіть немає у змісті книжки. Бібліографія цілком пристойна, але в ній є досить прикрі пропуски, наприклад, не згадано статтю Марти Горбань-Царинник «Іван Франко і “Молода Муза”», опубліковану в «Журналі українських студій» (Marta Horban-Carynyuk «Ivan Franko and «Moloda Muza», in Journal of Ukrainian Studies 14 (1989), 80-89.)

Проте в ширшому плані ці вади не псуєть загального враження, що йдеться про ерудоване і ґрунтовне дослідження, яке проливає нове світло і на Франка, і на «Молоду Музу».

## Всесвіт: Журнал іноземної літератури. № 5 - 6, 1997.

Намагання поєднати «популярність та респектабельність» (як мовиться у відомій рекламі), масовість та елітарність – справа доволі небезпечна: можна втратити одних читачів і не набути інших. «Всесвіт» уже давно балансує на цій хиткій основі – і, можливо, має рацію. В кожному разі, для досить широкого читацького кола є цілком доступними роздуми «Для чого нам Ніцше?» (переклад дискусії з польського місячника «Literatura na świecie»), хоча «елітних» читачів, котрі могли б умовно, а тим більш – реально до такої дискусії підключитися – в Україні, вочевидь, небагато. «Ніцшеанський» блок (до якого увійшов також фрагмент із книги Ніцше «По той бік добра і зла») – безумовно, найвдаліша публікація травнево-червневого номера.

Як звернення журналу до постаті славетного (і знову «модного») німецького філософа, так і звернення до поеми Адама Міцкевича «Дзяди» постало ачею не з самої лише любові до класики, а й із філософських, мистецьких, ба навіть політичних потреб і вимог сучасності. Перекладач опублікованого у «Всесвіті» фрагмента «Дзядів» Віктор Гуменюк завершує свою статтю про цей твір згадкою, як наприкінці 1960-х «це незвичне слово раптом зринуло в нашому спотвореному інформаційному просторі» (у зв'язку з забороненою 1968 р. у Варшаві виставою К.Деймека). В.Гуменюк слушно нагадує, що й самі «Дзяди» були створені в часи придушення польського повстання 1830 року, та що головним імпульсом в обох випадках (і в часи Міцкевича, і в 60-х роках ХХ ст.) було волелюбне нуртування серед студентства. Як на мене, роздуми на цю тему (умовно кажучи, «Для чого нам Міцкевич?») могли б стати куди цікавішими, аніж нагадування давно відомих паралелей між польським автором та його українськими сучасниками. Натомість маємо посередню статтю Т.Бовсунівської «Двійництво в українському романтизмі» з квазінауковою стилістикою на кшталт: «У теорії зрілого романтизму відбувається важливий у плані аксіологічному акт зрощення літератури й філософії в аспекті їх спільності пізнання».

Такою ж важкою та «крученою» є мова есе талановитого поета С.Вишенського про Босха «Тепло пекельного вогню». Навряд чи сприятимуть розумінню цього голландського майстра згадки про «виіхи в обіймах Шиви», «затінений схил Фудзі» або й «чотири обличчя Світоvida – спробу стародавніх українців заперечити потилицю (і все, що веде додолу)»... Втім, автор не приховує, що Босх (як і інші герої попередніх «промалярських есеїв» Вишенського у тому ж «Всесвіті») має радше принагідний стосунок до його власних химерно-поетичних роздумів над універсальними світоглядними темами. Ці роздуми – як «річ у собі» – справді цікаві, але їхня доволі «вільна» прив'язка до конкретних художників може багато кого збити з пантелику.

Чи не найкраще наукова інтрига і доступний стиль викладу поєдналися в розвідці І.Чомка «Шеллі: містерія чи містифікація?» – де публікація оригінального англійського тексту вдало доповнюється

його цікавими й гарними (кожен по-своєму) українськими перекладами – від І.Франка та О.Бургардта до Г.Кочура та О.Мокровольського.

Український читач, із яким працює (а часом і заграє) «Всесвіт», шукає в журналі передусім прози, особливо сучасної, якою звичайно відкривається кожне число і заповнюється більша частина обсягу. Це, зрозуміло, не применшує вартості всього іншого – без чого, власне, неможливий журнал; у травнево-червневому числі опубліковано зокрема гарні вірші норвезької поетеси Осє Марії Несе в перекладі Ольги Сенюк з післямовою М.Радейка (з якої, між іншим, можна довідатись і про те, що норвежців у самій Норвегії менше, як у США). Але, як і більшість пост-радянських літературних журналів, «Всесвіт» тримається на прозі, котра, однак, у цьому числі не вельми виразна: мелодрама французького письменника Макса Галло «Кохання в пору самоти» та детектив іспанця Хуана Мадріда «Ангел смерті». Виняток – симпатичне оповідання Мюріел Спарк «Портабелло-роуд». А також – привабливі плани на наступне півріччя.

*Н. Б.*

**Всесвіт: Журнал іноземної літератури. № 7 – 12, 1997.**

Найвизначнішою публікацією «Всесвіту» за друге півріччя минулого року став, поза сумнівом, невеликий, але надзвичайно змістовний роман Ернста Юнгера «На мармурових скелях» (№ 8 – 9). Письменник, якого цілком справедливо зараховують до класиків світової літератури ХХ століття, тривалий час вважався в СРСР статтю одіозною, а отже, й про публікацію його творів не могло бути мови. Ярлики «націоналіста», «нациста», «мілітариста», «апологета імперіалістичної бойні», «махрового реакціонера» часто вішались на нього – і не завжди безпідставно.

З початком першої світової війни 19-літній Юнгер добровільно зголосився на фронт, отримав кільканадцять поранень і низку орденів, а в 1920 р. видрукував свій перший, великою мірою автобіографічний роман «У сталевих бурях», де опоетизував війну як «найбільш відповідний для німців» засіб самовираження. Переживання поразки і принизливого для Німеччини Версальського договору привело Юнгера у табір крайніх націоналістів. У 1920-х роках він активно виступає в націонал-соціалістській пресі, де пише про «осягнення глибинної Німеччини», визволення «німецького демона» і проклинає ненависну йому демократію «як чуму».

В 30-х роках, однак, починається помітне розходження Юнгера з націонал-соціалістами: під різними приводами він відмовляється балотуватися до рейхстагу від нацистської партії, відхиляє запрошення до гітлерівської Академії мистецтв, ухиляється від інших виявів підтримки правлячому режимові і здобуває, врешті, репутацію прихованого опозиціонера. Причиною цього розходження були не якісь кардинальні зміни у Юнгерівському світогляді, а радше брутальна, вульгарна, «плебейська» політика націонал-соціалістів, яка викликала

у Юнгера не менше розчарування, ніж нелюбий йому буржуазний парламентаризм.

Що ж до самого його світогляду, то, у принципі, він не змінився: протягом усього свого довгого, понад столітнього життя Юнгер залишався переконаним консерватором, прихильником духовного аристократизму й авторитарного, ієрархічно організованого суспільства. Ця утопія – на тлі конкретної політичної практики – виявилася такою ж ілюзорною, як і мрії багатьох Юнгерових сучасників про «загірну комуну», проте саме з цієї, як і, зрештою, деяких інших утопій постало чимало блискучих творів, зокрема чи не найкращий роман німецького письменника «На мармурових скелях» (1939).

Цей загадковий, багатозначний твір, написаний у жанрі квазі-історичної притчі, вочевидь, іще довго інтригуватиме читачів своєю символікою, своєю параболічною візією європейської культури й цивілізації, загроженої з різних боків силами анархії й нігілізму. Написаний на чотири роки раніше від «Гри в бісер» Германа Гессе, роман Юнгера порушує багато в чому подібну проблематику, однак на іншому тлі і в дещо інший, більш «ніцшеанський», ніж «даоський» спосіб. Схоже, проте, що обидва письменники жили в колі близьких ідей, «дедалі більш схилиючись до думки, що треба чинити опір тільки силою духу» і що в критичну хвилину треба передусім «спокійно набрати у груди повітря, – бо найдужчий той, хто правильно дихає».

Обидва письменники мали візію ідеального ладу – космічного і душевного, і обидва намагалися транслювати цю візію на суспільну емпірію. Гессе, щоправда, був менш наполегливим і, можливо, мудрішим – у кожному разі, він краще за Юнгера розрізняв принципову відмінність між знанням утаємниченим і профанним. Юнгер тим часом мав більше запалу, візіонерства і вітальної енергії. Образ палаючої й водночас незнищенної «Європи духа», сконденсований у позачасовості чи, радше, всчасовості літературного міфу, був створений Юнгером, між іншим, ще до початку другої світової війни – і, здається, не втратив на актуальності: «В історії людства постійно повторюються такі моменти, коли перед ним постає загроза сповзти в чисто сатанинське існування».

Окрему статтю можна було б присвятити перекладові цього вишуканого, рафінованого роману. Конгеніальну інтерпретацію тексту зробив Євген Попович – чи не найкращий із суцільних нині українських перекладачів, автор не менш віртуозних інтерпретацій Гессе, Томаса Манна, Вітгенштайна.

Публікація Юнгера до певної міри заступає, але жодною мірою не перекреслює інших цікавих творів, опублікованих останнім часом у «Всесвіті». Це, передусім, новий роман Річарда Баха – того самого, котрий уславився «Чайкою на ймення Джонатан Лівінгстон», – новий його твір називається «Міст у вічність» (№ 8 – 10). Це також класичний роман Яна Парандовського про Оскара Вайлда («Король життя», № 7 – 9), написаний ще в 20-х роках і знаний уже багатьом через російські переклади. Це, з іншого боку, невідомі оповідання

Грехема Гріна, Ірвіна Шоу, Гійома Аполлінера, Роберта Блоха та Кларка Говарда, а також «Японський «Декамерон» Давида Бурлюка.

Ну, і звісно, сам бог велів «Всесвіту» опублікувати роман Маріо П'юзо «Останній дон» – адже саме в цьому журналі 24 роки тому вперше в СРСР з'явився початок славетної гангстерської епопеї під назвою «Хрещений батько».

Любителі чогось езотеричнішого знайдуть собі у «Всесвіті» статті Ясперса й Дерріди про Ніцше (№ 7), Сергія Капранова про Бурлюка та Тетяни Рязанцевої про Кеведо (№ 10). А також нові переклади Максима Стріхи з Уолта Уйтмена й вірші надзвичайно цікавого, дотепного чеського поета Зденека Ротрєкла (справжнісінький «бубабіст»!), перекладені Людмилою Таран.

*М. Р.*

Гене́за. – 1997. – №1(5).

Зміст журналу «Гене́за» охоплює філософію, історію, політологію – саме ті галузі українського гуманітарного знання, в яких сьогодні спостерігаються найсуттєвіші перетворення. Наукова парадигма поступово оновлюється навіть в українській філософії, проте відбувається це поки що суто біологічним чином – шляхом зміни генерацій. Звичайно, у «Генезі» не трапляються твори позавчорашніх професійних критиків «современной буржуазной философии» – вони нині з насолодою викладають цю філософію на факультеті, цнотливо уникаючи екзистенціалістського поняття «провина».

Натомість у «Генезі»-5 молодий київський філософ Максим Розумний подає свою працю «Українська національна ідея на тлі цивілізації», де тему розроблено до рівня лекційного курсу, засади якого, здається, збігаються з позицією журналу: розвиток української філософії, як і загальний плин української історії, перебувають цілковито у центрально-європейському річищі, – з усіма закономірностями та наслідками такого перебування. І якщо ця настанова вже не заперечується навіть під час захисту дисертацій – щось таки справді змінюється у нашому академічному середовищі.

Відшукана Сергієм Грабовським «у шухляді» власна стаття «Пролегомени до критики загальної педагогіки» повертає нас до середини 1980-х, коли комуністична партія самовбивчо викоринювала неомарксизм, ревізіонізм та єврокомунізм, спонукуючи кожного філософа до щоденного екзистенційного вибору між «класовістю – партійністю – народністю» та концтабором, божевільнею чи катакомбами.

Найактуальніша з філософських публікацій номера – «Українська синтеза чи українська громадянська війна» Миколи Шлемкевича, написана 1946 року. Вся українська духовна та політична історія представлена тут як взаємне поборовання трьох її складників: демократичного, дідично-монархічного та провідницького. Наслідком такої громадянської війни завжди ставало панування

українського «царя-голоту», й єдино можлива перепона цьому – синтеза трьох українських течій.

Історичний відділ відкривається прем'єрою рубрики «Ментальність» і є, певною мірою, бенефісом наукової школи Наталі Яковенко. Застосування методології «Анналів» до дослідження української історії, обізнаність істориків з сучасною світовою історіографією, прихід талановитої молоді й, головне, особистість лідера школи, – все це забезпечило плідність наукових студій і поставило цю течію на чолі української історичної науки. На противагу нудоті творів радянського академізму, спільною рисою статей Наталі Яковенко, Лесі Довгої, Тетяни Вілкул та Валерія Земи є відчуття естетичної насолоди – і в автора, і в читача. А дискусія щодо методології історичного пізнання, в яку вступає з Наталею Яковенко український історик Ігор Гирич, свідчить про закінчення епохи монологізму й поступове відродження традиції нормальної наукової полеміки.

Поза школами й течіями, поза порівняннями сприймається есе Вадима Скуратівського «Із нотаток про долю української культури» – вже класичне поєднання науковості з високою літературою, енциклопедичності підходів з блискучим стилем.

Окрема тема «Генези» – авторські рубрики: «Місто» Тетяни Скібіцької та «Ретроспектива» Лариси Портнової. Есе Тетяни Скібіцької супроводжують публікацію архівних фотодокументів і стосуються людей, які досліджували київське міське середовище (у №5 – це Іполит Моргілевський), його історію та метафізику і, своєю чергою, впливали на нього.

Лариса Портнова у № 5 продовжує студії з історії масонства в Україні. Свідомо уникаючи розгляду містичного боку масонства (це виходило б за межі концепції журналу), історик-архівіст публікує протоколи допитів українських масонів в ГПУ-НКВД, які (за всієї контраверсійності використання їх як історичні документи) свідчать про діяльність таємних лож саме як політичних організацій в Україні першої третини нашого століття.

Політологія у №5 найвиразніше представлена публікацією матеріалів семінару імені Івана Лисяка-Рудницького з проблем українського комунізму. Рівень обговорення проблеми автохтонності (чи привнесення?) комунізму та його перспектив в умовах пауперизації пост-радянської інтелігенції засвідчує, що українська політологія нарешті позбавляється статусу прихистка колишніх «наукових комуністів» й потроху перетворюється на звичайну наукову дисципліну.

Намагання редакції та авторів «Генези» поєднати «сторони і огонь», усвідомити сучасний стан суспільства, виявитися як певна спільнота – виглядають не зовсім марними. Спроби з'ясування можливостей філософії «після ГУЛАґу» й віднайдення себе в історії стануть, крім іншого, історичним джерелом для майбутнього дослідника. Вітаємо його.

Фрагменты. – Мінськ: Еврофорум. – 1997. – № 3 – 4.

Каток уніфікації, що протягом цього століття трамбував своєрідність культур між Балтикою та Понтом, здавалося б, назавжди заховав саму можливість різноманітності. Проте, варто було трохи послабитися тиску на ґрунт, як одразу ж, наче з-під землі, зійшли національно налаштовані інтелектуали, у повному обладунку досягнень світової думки, спрагли до багатоманітності, нелякані й зачаровані на Захід, поводячися так, немов тут уже є громадянське суспільство.

Журнал «Фрагменты» – свідчення існування посередині Європи витонченої білоруської культури, фактами якої поступово стають всі більш-менш суттєві моменти сучасного західного мислення, від Зігмунда Фрейда й Мартіна Гайдегера до Арнольда Гелена і Тараса Возняка включно. І тут характерна сама настанова на фрагментарність гуманітарного знання сьогодні, – надто вже відомі неодмінно тотальні наслідки системних, універсалістських побудов ХХ століття.

Вже узвичаївся погляд на Білорусь як на фрагмент минувшини в оточенні динамічніших сусідів. Однак східний її сусіда насправді динамічно занурюється у віджилі архетипи колективного підсвідомого, а типологічна спорідненість історії та культури Білорусі й України робить сьогоднішній білоруський досвід можливим українським майбуттям, що гранично підвищує цінність білоруських зусиль для нас.

Якщо маргінальність перетворюється на суспільну норму, культура виявляється маргінальним явищем. «Фрагменты» – це приклад відтворення національної традиції купкою інтелектуалів у неорадянському (тобто донаціональному) соціумі, – без посилянь на обставини диктатури, без демонізації «руського вопроса», з єдиним прагненням істини, аби стати вільними. Природним рушієм такого відтворення є воля до спротиву, а першими наслідками – цілковите одужання від народництва й намагання висловити ту істину, якою є сама білоруська еліта.

Концепція журналу базується на основних засадах мислення інтелектуалів Міжмор'я кінця тисячоліття: духовний Опір («la culture revolte»), втеча з імперії, паломництво до Середньої Європи, «смерть народу», культурний та політичний націонацентризм, ігровий характер культури. Позицію редакції можна стисло передати словами головного редактора Ігоря Бабкова: «...Це оборона мобілізованої меншини проти пануючої більшості – інтелектуалів проти влади, елітарної культури проти культури масової, малих культур проти культур-агресорів. Оборона унікального проти універсального, локального проти глобального».

Композиційно № 3 – 4, як і кожне число «Фрагментов», розгортається як партія гри у Вальдцелі. У рубриці «Тема/Текст» тема «Культура спротиву» задається паризькими лекціями Юлії Кристевої «Сенс та нонсенс бунту», галузиться в обговоренні в редакції як «Сенс та нонсенс спротиву», збагачується білоруським досвідом в «Одній

інкарнації змагання» Міхася Боярина, медитацією Володимира Цибулька «Ангел спротиву» та балканськими рефлексіями Костянтина Оруша «Тероризм як ілюзорне існування в другій реальності». У рубриці «Текст/Топас» тема людини в її ставленні до світу розглядається з позицій класичного психоаналізу (Зігмунд Фройд), модерного психоаналізу (Альфред Шопф) та антропологічної філософії (Арнольд Гелен). У рубриці «Топас/Мислення» аналізується розуміння цього кола ідей М.Гайдеггером, Г.Гадамером та Р.Бартом. Літературне відтворення тем номера – проза Славоміра Мрожака та Данила Кіша й поезія Ярослава Сейферта. Нарешті, певний синтез тем номера – у «Середній Європі – новій модерності» Ігоря Бабкова та у «Білорусі: між Півднем та Північчю» Сергія Санька.

Цей «Середньо-європейський культурний огляд» (як визначено жанр видання) – класичний літературний твір доби постмодерну: без патоки й патосу, над політикою та ідеологією, поза академізмом й нагальними потребами пропаганди. І даремно Марина Львова, слідом за Роланом Бартом, намагається переконати читача у «смерті автора»: у кожному з цих «Фрагментів» крізь текст світиться авторська особистість – виходець із катакомб, в'язень дому буття, жрець *sacra lingua*, гравець з Йоганнесом Гейзингою, чернець літературно-наукового ордену (шкода, що, за самвидавською звичкою, редакція не подає про них жодних відомостей).

Камінь, що котить до вершини білоруська еліта, – творення модерної нації в іншомовному постколоніальному оточенні. І доки на розі мінських вулиць Скорини та Енгельса молодий білоруський Заратустра, за Ігорем Бабковим, «трохи сп'янілий від істини й тверезий власною волею», вихований свободою, кидає зернятка у сніжне небо, – доти залишається надія на Білорусь.

*Віталій Пономарьов*

### **Фільм «ШОА» («Катастрофа») Клода Ланцмана.**

В плані діяльності Французького культурного центру (м. Київ) на 1998 р. є показ фільму всесвітньо відомого режисера Клода Ланцмана «ШОА». Цей фільм вийшов на екрани в Парижі у 1985 році і став потрясінням, відкриттям для багатьох, адже реальна історія Другої світової війни все ще залишається невідомою. Одна з тих сторінок – це історія знищення євреїв у гітлерівських таборах смерті. Звичайно, люди щось знали про це, але у своєму фільмі Клод Ланцман розкриває суть явища: показує місця подій, опитує свідків, — тих небагатьох, хто вижив, нацистів – учасників знищення, які погодилися дати свідчення, і просто очевидців, здебільш поляків, які на власні очі спостерігали ці події протягом чотирьох років, з 1941-го по 1944 рік: вели потяги, працювали на залізничних станціях або ж просто обробляли свої ділянки поряд з таборами Треблінка, Собібор, Аушвіц, Белжец та іншими, з такими ж страшними назвами.

Фільм К. Ланцмана не є традиційно документальним фільмом. Як «Ніч і туман» Алена Рене 1959 року, навіть якщо в ньому надано

слово таким історикам як Рауль Хільберг або Ян Карскі (колишній кур'єр польського уряду у вигнанні у Лондоні). Це також не ігрове кіно, і його не можна порівняти ні з американським телесеріалом «Голокост» (1975 р.), ні зі «Списком Шиндлера» Стівена Спілберга» (1992 р.). Це у першу чергу значний авторський художній і навіть (за словами Сімони де Бовуар) «поетичний» фільм. Цей фільм – fuga місць і подій, різних моментів «остаточного вирішення», що весь час повертається до своїх найприголомшливіших тактів. Невтомно карбуючи стукіт коліс потягів, що везли депортованих «на Схід».

Окупована Україна, як і Польща, була місцем масового знищення єврейського населення. Це знищення тут провадилося у ще більш дикунський спосіб. Ніж у таборах смерті, обладнаних газовими камерами. Тут вбивали кулями і ховали у спільних могилах – наприклад, у Бабиному Яру, Сосонках (під Рівним), Вінниці, Бердичеві та багатьох інших містах та містечках. Кожний штетл із систематичністю «ліквідувався» окупантами та їх посібниками з місцевого населення. Ця історія відома, але водночас і невідома: розміри специфічно єврейських масових жертв дуже довго замовчувались у радянські часи. Наприклад, у Бабиному Яру на монументі вказано, що 100 000 загиблих були мешканцями Києва та військовополоненими.

Рання публікація «чорної книги» Іллі Еренбурга та Василя Гроссмана (написана у 1946 р.) могла б змінити ситуацію докорінно, але так не сталося: вона була довго заборонена радянською цензурою і вийшла у киеві тільки у 1991 р. (МВП «Оберіг», перевидання книги, надрукованої в Єрусалимі у 1980 р.).

У Франції та закордоном фільм Клода Ланцмана розпочав велику публічну дискусію, у якій взяли участь десятки й сотні авторів. Хроніку цих дебатів опублікував «Тан Модерн», журнал, який був заснований Сартром і директором якого зараз є Клод Ланцман.

Я певен, що і в Україні, де йде болісний та необхідний процес переосмислення історії, фільм «ШОА» не залишить байдужими інтелектуалів і суспільство.

*Марк Саньоль*

## Книжки, видані за участю С. Глузмана

### А. Видання з психіатрії

1. Ю.Л. Нуллер. Парадигми в психіатрії (російською), 1993, 26 стор.
2. Шарон Меркато. Люди розбитих надій. Моя сповідь про шизофренію (українською). Переклад з англійської: Т. Юдіна, О. Бандура. 1994, 56 стор. Те саме – російською. 1995, 72 стор.
3. Напрямки досліджень хвороби Альцгеймера (українською). Переклад з англійської. 1994, буклет.

4. Лоун Якобсен, Петер Весті. Люди, що пережили катування – нова група пацієнтів (українською). Переклад з англійської: Р. Кравченко. 1994, 80 стор.
5. Івонне Кеулс. Пан і пані збожеволіли (українською). Переклад з голландської: О.Шевченко. 1995, 232 стор.
6. Толерантність: єдність у розмаїтості. Роль психіатрів. Подала Еллен Мерсер (російською та англійською). 1994, 64 стор.
7. Л.А. Булахова. Фенілкетонурия (російською). 1994, буклет.
8. В.А. Абрамов, В.В. Седнев, С.Н. Трофименко. Дитина хвора на епілепсію. Посібник для батьків (російською). 1994, 20 стор.
9. А.В. Крижановський. Циклотимічні депресії (російською). 1995, 272 стор.
10. Лікарі, пацієнти, суспільство. Права людини в документах міжнародних організацій (російською). Переклад з англійської: Т. Воротинцев. 1996, 122 стор.
11. Мері Таусенд. Сестринські діагнози у психіатричній практиці (російською). Переклад з англійської: А.Абессонова. Науковий редактор В.Полтавець. 1996, 428 стор.
12. М.В. Іконников, Н.А. Смирнов. Зрозуміти і допомогти. Бесіди психіатра з родичами хворих (російською). 1996, 36 стор.
13. Джон Крамер, Бернард Гейне. Застосування ліків у психіатрії (російською). Переклад з англійської: А.Абессонова. Науковий редактор В. Полтавець. 1996, 256 стор.
14. Уве Генрих Петерс. Німецька психіатрія. Минуле і сьогодення (російською). Переклад з німецької: В. Петерс. 1996, 40 стор.
15. Тестові запитання та відповіді для отримання звання лікар-психіатр (російською). 1996, 162 стор.
16. Ліз К'юперс, Джуліан Леф, Домінік Лем. Шизофренія. Праця з родинами. Практичний порадник (російською). Переклад з англійської: В. Пишняк. 1996, 128 стор.
17. В.Л. Деглин. Лекції про функціональну асиметрію мозку (російською). 1996, 150 стор.
18. Роль професійних психіатричних асоціацій (російською та англійською). 1996, 92 стор.
19. Лікар – пацієнт. Спілкування та взаємодія (російською). Переклад з англійської: Р.Євсегнеєв. 1996, 56 стор.
20. Поль Бейкер. Внутрішні голоси. Практичний посібник пристосування до голосів (російською). Переклад з англійської: Е. Кіпніс. 1996, 28 стор.
21. Сюзен Рітер. Підручник із сестринської роботи в психіатричній клініці. Принципи та методики (російською). Переклад з англійської: А.Абессонова. Науковий редактор В. Полтавець. 1997, 400 стор.
22. Дейл Л. Джонсон. Психічний розлад. Новий підхід до сімейної проблеми (російською, англійською). Переклад з англійської: Олена Раєс-Можаєва). 1997, 104 стор.
23. Ліз Томпсон. Виховання дитини з розумовою вадою (українською). Переклад з англійської: Р. Кравченко. 1997, 248 стор.

24. Вступ до психотерапії. Під ред. Сіднея Блоха (російською). Переклад з англійської: Д.Полтавець. 1997, 280 стор.
25. Кирил Куперник. Близорукий свідок. Погляд на СНІД (російською). Переклад з французької: Є.Єременко. 1997, 152 стор.
26. Зраджена медицина (російською). Переклад з англійської: ВМА. 1997, 270 стор.
27. Шизофренія. Інформація для сімей. Посібник родичам осіб, що хворіють на психічну хворобу. ВООЗ (російською). Переклад з англійської: Е. Аграновська. 1994, 64 стор.
28. Хвороба Альцгеймера. Допомога в догляді за хворими. ВООЗ (російською). 1997, 32 стор.
29. Закон про психіатричну допомогу. Десять головних принципів. ВООЗ (російською). Переклад з англійської: ВООЗ. 1997, 24 стор.
30. Інструкція про захист прав осіб з психічними розладами, 1997, 98 стор.
31. Н. Сарторіус. Розуміння МКБ - 10. Класифікація психічних розладів (російською). 1997, 104 стор.
32. Вісник Асоціації психіатрів України. № 1 – 8. 1994 – 1997.
33. Валерія Андрієвська. Короткий французько – український психологічний словник. 1997.
34. Сідней Блох, Пітер Редауей. Діагноз: інакодумство (російською). 1995, 288 стор.
35. Майкл Гельдер, Деніс Гат, Ричард Майо. Оксфордський підручник з психіатрії. 2-ге вид. (російською). У двох томах. Том 1. Переклад з англійської: Т. Кучинська, Л. Поліщук. Науковий редактор Ю.Л. Нуллер, С. Полубинська. Відповідальний редактор А. Леві. 1997, 300 стор.
36. Етика в психіатрії. Під ред. Сіднея Блоха та Поля Чодофа (російською). Переклад з англійської: А. Барков. 1997.
37. Психічне здоров'я біженців. ВООЗ (російською) Переклад з англійської: Т. Дівакова. Науковий редактор В. Вербицький. Редактор Л. Логвиненко. 1997, 176 стор.
38. Майкл Тансела, Джіовані Джіроламо, Норман Сарторіус. Анотована бібліографія психіатричної епідеміології (російською). Переклад з англійської: А. Абессонова. 1997.
39. Діагностичні критерії з DSM - III - R. Переклад з англійської: Н. Вельбовець, В. Карагодіна, В. Полтавець, Д. Полтавець. Відповідальний редактор Володимир Жмир. «Абрис», 1994, 272 стор.

#### **Б. Серія «Соціальна робота»**

1. Що таке соціальна робота? Під ред. Шуламїт Ромон (російською). Переклад з англійської: Г. Полякова. Науковий редактор О.Воротинцева. 1996, 32 стор.
2. Практика соціальної роботи. Під ред. Кристофера Ганвея та Тері Філпота (російською). Переклад з англійської: П.Павленко, Г. Полякова. Науковий редактор П.Павленко. 1996, 240 стор

3. Динаміка вартостей в соціальній роботі. Під ред. Стівена Шардлоу (російською). Переклад з англійської: Г. Полякова. Науковий редактор О. Беца. 1996, 206 стор.
4. Одрі Мюлендер, Дейв Уорд. Самокерована групова робота(українською). Переклад з англійської: С.Пархоменко, І.Петренко. Науковий редактор О.Безрученко. 1996, 176 стор.
5. Практична соціальна робота. Під ред. Пам Картер, Тоні Джефса та Марка К.Сміта (українською). Переклад з англійської: Т. Воротинцев. 1996, 184 стор.
6. Із тіней. Підгот. Гебріел Чейнен (українською). Переклад з англійської: Г.Полякова. Науковий редактор. І. Скорбун. 1997, 172 стор.
7. Соціальна політика та соціальна робота (українською, англійською). 1996, 60 стор.
8. Соціальна робота сьогодні. Під ред. Шуламїт Ромон (російською). Переклад з англійської: Н. Шмирьова. Наукові редактори Є. Вілесова, О. Васильченко. 1996, 223 стор.
9. Уолтер Лоренц. Соціальна робота в Європі, що змінюється (російською). Переклад з англійської: А. Соловійов. Науковий редактор Т. Воротинцев. 1997, 200 стор.
10. Марк Доуел, Пітер Марш. Соціальна робота, що зорієнтована на розв'язання проблеми (російською). Переклад з англійської: М. Панасюк. 1997, 134 стор.

## **В. Правозахисна література**

1. Людина, право, суспільство. Права людини і професійні стандарти для працівників міліції та пенітенціарних установ в документах міжнародних організацій (українською, російською). 1996, 228 стор.
2. Людина, право, суспільство. Права людини і професійні стандарти для військовослужбовців в документах міжнародних організацій (українською, російською). У 2-х т. 1996. Том 1 – 78 стор.; том 2 – 228 стор.
3. Людина, право, суспільство. Права людини і професійні стандарти для юристів у документах міжнародних організацій (українською, російською). 1996, 341 стор.
4. Україна на шляху в ХХІ сторіччя. Книга перша: Права людини в документах ООН. 1996, 278 стор. Книга друга: Права людини в документах Ради Європи. 1996, 274 стор.
5. Бюлетень Українсько-Американського бюро захисту прав людини. – Права людини в Україні. Випуски 1 – 20, 1993 – 1997.

## **Г. Юридична література**

1. Тоні Оноре. Про право. Короткий вступ (українською). Переклад з англійської: Н.Комарова. 1997.
2. Лон Л.Фалер. Моральність права (українською). Переклад з англійської: Н. Комарова. 1997.

**Д. Загально гуманітарна література**

1. Мирослав Попович. Рациональність і виміри людського буття (українською). 1997, 290 стор.
2. Вадим Скуратівський. Історія і культура (українською, російською). 1996, 298 стор.
3. Щоденник Анни Франк (українською). Переклад з німецької: М. Туптайло. 1995, 266.
4. Анна Франк. Казки та оповідання з таємного сховища (російською). Переклад з німецької: А. Барков. 1997, 162 стор.
5. Борис Мамайсур. Другий початок. Поезії (українською). 1997, 171 стор.
6. Із світу одного в інший. Мистецтво аутсайдерів (російською). Переклад з німецької: М.Белорусець та інші. Редактор А. Заварова. 1997, 298 стор.

## CONTENTS

### UKRAINE TODAY

- 6 *The Lysiak-Rudnytsky Interdisciplinary Seminar in the University  
«Kyiv Mohyla Academy»*
- 6 • Law and the Absence of Rights in Contemporary Ukraine
- 16 • National Security in Ukraine
- 29 • Belief and Religion in Contemporary Ukraine

### MYTHS IN CONTEMPORARY UKRAINE

- 45 G. Nivat, *Birth and Death of National Myths*
- 57 M. Popovych, *Mythology in the Social Mentality of  
Post-Communist Ukraine*
- 69 V. Skurativ's'ky, *Towards the Genesis of Mythological Formations  
in the Contemporary Ukrainian Mentality*
- 76 V. Malakhov, *The Myth of Myth. National Mythology as a Theme  
of Contemporary Myth-Creation*
- 84 A. Tykholaz, *Soviet and Post-Soviet Mythology in the Context of  
the Philosophy of Mythology*
- 92 V. Gors'ky, *Myth in Modern Culture and Its Modifications in the  
Area of Historical and Philosophical Ukrainian Studies*
- 113 N. Yakovenko, *Some Notes on the Modifications of the Ukrainian  
National Myth*
- 125 K. Sigov, *Toposes of the European Myth: the Language of Rome,  
Polyglossy of Geneva, Heteroglossia of Kyiv*
- 137 L. Finberg, *Ukrainian-Jewish Relations. A Historical Mythology  
defeating Intellectuals*
- 147 Y. Golovakha & N. Panina, *Mythology in Contemporary  
Ukrainian Culture: A Sociological Aspect*
- 154 M. Riabchuk, *Imperial Challenge and National Response:  
The Opposition of Two Mythologies*
- 167 O. Hrytsenko, *Mythologies, Ideologies, and Public Religions.*
- 186 A. Ressler, *Switzerland and Its Myths*
- 195 O. Levchenko, *Mythology in Documentary Films.*
- 206 Y. Bauman, *Mythology of Social Mentality as reflected in the  
Ukrainian Media (An Analysis of Ukrainian Media)*
- 220 N. Honcharenko, *Myths in Contemporary Textbooks on the  
History of Ukraine*

**TERTIUM GENUS**230 G. Florovsky, *Empire and Desert*262 Ch. Yannaras, *Variations on «The Song of Songs»***PERSONALITY**267 V. Skurativs'ky, *The Master and His Method*267 S. Averintsev, *Some Notes on the Western Context of Russian Debates*282 S. Averintsev, *We are called to Communion***WHAT IS TRUTH**289 Y. Shreider, *Truth as the Presumption of Freedom, Freedom as the Presumption of Knowledge***THE RIGHT OF FORCE OR THE POWER OF LAW**300 Z. Antoniuk, *Gluzman's Phenomenon and Civil Society in Ukraine*311 M. Sagnol, *Rights and Justice according to Benjamin*322 S. Holmes, *What Russia Teaches Us Now: How Weak States Threaten Freedom*339 R. Dymerecs, *The Problem of the Inheritance of Power in F. Prokopovich's Treatise «Pravda of Monarch's Will»***AMBIGUA**347 J. Danielu, *Hellenism, Judaism, Christianity*360 A. Shmaina-Velikanova, *An Attempt to Read Simone Weil the Other Way Around*370 O. Zabuzhko, *Farewell to the Empire: Some Sketches to the Portrait*409 V. Andrushko, S. Gatal'ska, *Revisiting the Problem of the «Audiovisuality» of Culture*415 **BIBLIOGRAPHY**

У видавництві «Дух і Літера» виходять друком:

**ЕМАНЮЕЛЬ ЛЕВІНАС «МІЖ НАМИ»**  
(Переклад з французької)

...Я описую етику, людське як таке. Я вважаю, що етика не є винаходом білої раси, людства, яке читало грецьких авторів і в школах якого була певна еволюція. Єдина абсолютна цінність — це здатність людини віддавати першість іншому. Я гадаю, що немає такого людства, яке здатне відмовитись від цього ідеалу, хоч нехай його треба було б оголосити ідеалом святості. Я не кажу, що людина — свята, що святість — незаперечна. Це початок філософії, це раціональне, зрозуміле. Коли таке кажуть, здається, віддаляються від дійсності, забувають про наше відношення до книг — себто до натхненної мови.

...Людська істота є не тільки в світі, а й у стосунку до натхненного Слова, в оточенні такому ж важливому для нашого існування, як вулиці, будинки й одяг, — це помилка тлумачити книгу, як те, що готове потрапити в руки як підручник.

*Еманюель Левінас*

**СІМОНА ВЕЙЛЬ «УКОРІНЕННЯ»**  
(Переклад з французької)

Укорінення — це, можливо, найважливіша та найменш визнана потреба людської душі, одна з тих, які найважче визначити. Людина має коріння через реальну, активну, природну участь в існуванні спільноти, яка зберігає живими деякі скарби минулого й деякі передчуття майбутнього. Ця участь природна — тобто вона зумовлена автоматично місцем, народженням, професією, оточенням. Кожна людина відчуває потребу у множинності коренів. Вона потребує сприйняття всієї сукупності морального, інтелектуального, духовного життя через посередництво тих кіл, у які вона входить. Взаємний вплив найрізноманітніших кіл необхідний не менше, ніж укорінення у природному оточенні.

*Сімона Вейль*

В часописі «Дух і Літера», 3–4

**СЕМІНАР ІМ. І.ЛИСЯКА-РУДНИЦЬКОГО**

Право та безправ'я сьогодення;  
Національна безпека України;  
Віра та релігія в сучасній Україні

**МІФИ СУЧАСНОЇ УКРАЇНИ**

Ж. Ніва; М. Попович; В. Скуратівський; В. Малахов;  
А. Тихолаз; В. Горський; Н. Яковенко; К. Сігов;  
Л. Фінберг; Є. Головаха; Н. Паніна; М. Рябчук;  
О. Гриценко; А. Реслер; О. Левченко; Ю. Бауман;  
Н. Гончаренко

**TERTIUM GENUS**

Г. Флоровський, *Імперія та пустеля*  
Х. Яннарас, *Варіації на «Пісню Пісень»*

**ОСОБИСТИТЬ**

В. Скуратівський, *Майстер та його метод*  
С. Аверінцев, *Ми покликані у спілкування*  
С. Аверінцев, *Нотатки щодо західного контексту  
російських суперечок*

**ЩО Є ІСТИНА**

Ю. Шрейдер, *Істина як передумова свободи,  
свобода як передумова знання*

**ПРАВО СИЛИ ЧИ СИЛА ПРАВА**

З. Антонюк, *Феномен Глузмана  
та громадянське суспільство України*  
М. Саньоль, *Право та правосуддя за Беньяміном*  
С. Холмс, *Як слабкі держави загрожують свободі*  
Р. Димерець, *Проблема спадкоємності влади  
в трактаті Ф. Прокоповича «Правда воли монаршей»*

**AMBIGUA**

Ж. Даніелу, *Еллінізм, Юдаїзм, Християнство*  
А. Шмаїна-Великанова, *Спроба прочитання Сімони  
Вейль навпаки, або прикладна негативна еклезіологія*  
О. Забужко, *Процання з імперією:  
кілька штрихів до одного портрета*  
В. Андрушко, С. Гатальська, *Ще раз про  
«аудіовізуальність» культури*