

Дух і Літера

ПАУЛЬ ЦЕЛАН І ЧЕРНІВЦІ

УКРАЇНА СЬОГОДНІ

СВІТ НА ПОРОЗІ ХХІ СТОЛІТТЯ

ЕГОС

HONORIS CAUSA

ЮДЕО-ХРИСТІЯНСЬКІ

КОРІННЯ ЄВРОПИ

TERTIUM GENUS

ОСОБИСТІТЬ

ЧАС І БУТТЯ

БІБЛІОГРАФІЯ

КИЇВ

Великий поет нашого століття висловив
одного разу те зусилля боротьби
з розтрощенням слова,
яке належить нині до conditions humaines:
його ім'я — Пауль Целан.

Відомо, що це не є «релігійний поет» у будь-
якому прийнятому сенсі слова, — ані
в юдаїстському, ані в християнському.
Тим знаменніше, що він намагався здолати
післяатеїстичний «каннітферштан»,
кошмар тотальної невиразності, й суттєво
«прочитати» звістку біблійного Одкровення
з допомогою однієї християнської формули:
«Речення каже кому? Самому собі: «Служити
Богові є царювати», — я можу це прочитати,
я можу, стає світліше, геть зі сум'яття».

Ще ніколи правоможність людського слова не
була так очевидно, так явно, фундаментально
залежна від віри в Слово, що було на початку
у Бога, у перемогу ініціативи Божого «хай
буде!» над неконтактністю небуття.

Гуманізм більше не береться обґрунтувати
її власними силами.

С.С.Аверинцев. «Софія — Логос. Словник»
Київ, Дух і Літера, 1999, с. 391

Національний університет
«Киево-Могилянська Академія»



Дух і Літера

№ 5 – 6

КНІВ
1999

Національний університет «Кієво-Могилянська Академія»
Центр Європейських Гуманітарних Досліджень

Наукова рада

Ольга Андрієвська (Канада)	Валентин Омелянчик
П'єр Аснер (Франція)	Мирослав Попович
В'ячеслав Брюховецький	Євген Рашковський (Росія)
Семен Глузман	Петро Рихло
Вілен Горський	Поль Рікер (Франція)
Сергій Іванюк	Софія Сеник (Італія)
Михайло Кірсенко	Марк Саньоль (Франція)
Сергій Кримський	Ютта Шеррер (Німеччина)
Володимир Кулик	Роман Шпорлюк (США)
Жорж Ніва (Швейцарія)	Іван Яворський (Канада)

Співредактори

Костянтин Сігов	Леонід Фінберг
-----------------	----------------

Редакційна колегія

Микола Рябчук	Наталя Кочан
Вадим Скуратівський	Віктор Малахов

Редакція

Літературне редагування:	Наталя Кочан, Людмила Таран, Віталій Пономарьов
Художнє оформлення:	Іван Григор'єв
Коректор:	Людмила Мержвинська, Тетяна Суворова
Комп'ютерне макетування:	Яна Шевеленко

Дух і Літера

телефон: (380 44) 416 60 20, факс (380 44) 213 91 49
адреса: 04070, м. Київ-70, вул. Сковороди, 2
e-mail: franc@roller.ukma.kiev.ua
http://www.duh-i-litera.8m.com

*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 видання.*

Опубліковано при підтримці
Французького Культурного Центру в Україні,
Німецького Культурного Центру Гете-Інституту у Києві
та посольства Австрії в Україні

ЗМІСТ

ПАУЛЬ ЦЕЛАН І ЧЕРНІВЦІ

<i>Вадим Скуратівський</i> (Київ). Чернівецька зустріч культур.....	6
<i>Петро Рихло</i> (Чернівці). Повернення Пауля Целана.....	7
<i>Марк Саньоль</i> (Париж-Київ). Пісок і смуток. Буковина та Україна в творах Пауля Целана.....	11
<i>Вінфрід Меннінгаус</i> (Берлін). Чернівці/Буковина як «топос» німецько-єврейської історії та літератури.....	20
<i>Петро Рихло</i> (Чернівці). «Кирилицю, друзі, також...».....	38
<i>Фелікс Шибиляк</i> (Вроцлав). Кола целанового світу.....	50
<i>Жан Дев</i> (Париж). Поки триває гра.....	65
<i>Леонід Череватенко</i> (Київ). «Чорне молозиво ранку».....	69
<i>Андрей Корб'я-Гойзі</i> (Ясси). Чернівці, 1919.....	73
<i>Жан Боллак</i> (Париж). Беньямін в оцінці Целана (1968 р.).....	82
<i>Магда Карнечі</i> (Бухарест). Пауль Целан та Бенджамін Фондан.....	89
<i>Марк Белорусець</i> (Київ). Мандельштам, Niemandrose, псалом.....	93
<i>Алексі Нусс</i> (Монреаль). Поезія як повернення до забутого.....	103
<i>Мартін А. Гайнц</i> (Відень). Безкрайність країв.....	113
<i>Томас Шпarr</i> (Франкфурт). До питання про топографію походження у ліриці Пауля Целана.....	131
<i>Тимофій Гаврилів</i> (Львів). Біліший попіл.....	138
<i>Костянтин Сігов</i> (Київ). Меридіан Целана-Левінаса: до топології зустрічі-кризь-розрив.....	147
<i>Пауль Целан</i> . Меридіан.....	157
<i>Пауль Целан</i> . Бременська промова.....	169

УКРАЇНА СЬОГОДНІ

<i>Міждисциплінарний семінар ім. І. Лисяка-Рудницького</i> Виклик Чорнобиля.....	171
Нова Європа на порозі третього тисячоліття.....	196

СВІТ НА ПОРОЗІ ХХІ СТОЛІТТЯ

<i>П'єр Аснер</i> . Двадцять століття, війна та мир.....	229
<i>Б.Ж. Хейзен</i> . Становлення відкритих суспільств.....	244

ЕТОС

<i>Поль Рікер. Свідчення та палімпсест</i>	259
<i>Поль Рікер. Біоетика і медична деонтологія</i>	264
<i>Костянтин Сігов. «Між нами»: Насильство? Розрив? Правда?</i> (кенотична етика Еманюеля Левінаса).....	275

HONORIS CAUSA

<i>В'ячеслав Брюховецький. Уроки Аверинцева</i>	287
<i>Сергій Аверинцев. Майбутнє християнства в Європі</i>	290
<i>Сергій Аверинцев. Премудрість Бога спорудила «Дім»</i> (приповіді 9,1), щоб Бог перебував із нами: концепція Софія і значення ікони.....	301

ЮДЕО-ХРИСТІЯНСЬКІ КОРИННЯ ЄВРОПИ

<i>Віктор Малахов. «Тягар мій легкий»</i>	311
<i>Марина Новікова, Вадим Скуратівський.</i> Юдео-християнські коріння Європи.....	321

TERTIUM GENUS

<i>Христос Яннарас. Те Деум</i>	342
<i>Калліст Уер. Церква Бога</i>	349
<i>Йоан Зізіулас. Помісна церква у перспективі спілкування</i>	369

ОСОБИСТІТЬ

<i>Павло Проценко. Дорогою до свободи (про Валерія Марченко)</i>	381
<i>Леонід Фінберг. Пам'яті Юлія А. Шрейдера</i>	404
<i>Ольга Сєдакова. Героїка естетизму (про Мераба Мамардашвілі)</i>	407

ЧАС І БУТТЯ

<i>Віктор Андрушко, Стелла Гатальська. Оборотність свідомості</i> часу в культурі України XVII—XVIII століть.....	422
<i>Михайло Красиков. Філософія буття слобожанського селянина</i>	428
<i>Жорж Ніва. Хто боїться історії?</i>	443

- БІБЛІОГРАФІЯ..... 450**
- «Kyryllisches, Freunde, auch das...». Die russische Bibliothek Paul Celans im Deutschen Literaturarchiv Marbach. Aufgezeichnet, beschrieben und kommentiert von Christine Ivanovic. — Marbach am Neckar: Deutsche Schillergesellschaft, 1996. — 164 s. *** Helmut Bottiger. Orte Paul Celans. — Wien: Paul Zsolnay Verlag, 1996. — 175 s. *** Фюре Ф. Прошлое одной иллюзии. — М.: Ad Marginem, 1998. — 640 с. *** П. Вайль, А. Генис, 60-е. Мир советского человека, М., «Новое литературное обозрение», 1998, 368 с. *** Шрейдер Ю.А. Этика. Введение в предмет. — М.: Текст, 1998. — 272 с. *** Панченко В. І. Мистецтво в контексті культури. — К.: ТОВ Міжнародна фінансова агенція, 1998. — 191 с. *** P.Ricoeur. Reflexion faite. Autobiographie intellectuelle. — P.:Esprit.1995. — 115 с. *** Чужинність чужого. Діалог Поля Рікера та директора журналу *Nouvel Observateur*; april 1998: № 32. *** Фесенко В.І. Творчість Жоржа Бернаноса: поетика пророцтва та події. — К.: 1998. — 208с. *** Levinas Emmanuel. Dieu, la Mort et le Temps. — Paris: Bernard Grasset. — 1993. — P.276. *** Сімона Вейль. Укорінення. Лист до клірика. — К.: «Д.Л.» — 1998. — 298 с. *** Аболіна Т.Г., Єрмоленко А.М., Кисельова О.О., Малахов В.А. Етичні норми й цінності: проблема обґрунтування. — К.: Стило, 1997. — 143 с. *** Alois Maria Haas, Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens. Zweite, durchgesehene und mit einem Nachwort erweiterte Ausgabe, Johannes Verlag Freiburg 1995, 151 Seiten. Алоїс Марія Хаас, «Майстер Екхарт як нормативна постать духовного життя». *** Б.П. Иванюк. Метафора и литературное произведение (структурно-типологический, историко-типологический и прагматический аспекты исследования). — Черновцы: Рута, 1998. — 252 с. *** Martin Malia. The Soviet Tragedy. A History of Socialism in Russia, 1917—1991. — The Free Press, 1996 *** Susan Neuman. Kistiakovsky. The Struggle for National and Constitutional Rights in the Last Years of Tsarism. — Ukrainain Research Institute Harvard University, Cambridge, Massachusetts. — 1998. — 218р. *** Соціологія: теорія, методи, маркетинг.1998, №1—6; 1999, № 1—3. К: Інститут соціології НАНУ. Журнал соціологів і для соціологів: інформація та просвіта *** 100 випусків тижневика «Зарубіжна література». Бібліотека «ЗЛ» *** «Основи» — рік за роком

ПАУЛЬ ЦЕЛАН І ЧЕРНІВЦІ

ЧЕРНІВЕЦЬКА ЗУСТРІЧ КУЛЬТУР

У Марини Цветасвої є таке означення тону су лірика, його місце-перебування: «посередині світу».

Чернівці, місто одного з найбільших ліриків цього світу, Пауля Целана, перебуває саме «посередині» Європейської Ойкумени, дивовижно, майже загадково поєднуючи всі її етноси, всі злами й напями її часу. Чернівці — то наче екран середньоевропейської долі, котра тут, «посередині світу», ніби аж трагічно резонувала всіма незрідка і страшними домінантами його історії.

Колись «будетлянин» Хлебніков утік з Персії, бо, за його словами, там цвіт граната в його тяжких кольорах гнітив поета п'ятьма тисячами років тамтешньої історії.

Чернівчанин Пауль Целан, напевне, як ніхто із городян-сучасників відчув страшну вагу історії на стегнах того давнього міста — і відав стогін людини під тією вагою, прагнення, принаймні, до ліричного заклання останньої. Заклання через магію поетичного образу, безприкладну в усьому світовому письменстві.

Часопис «Дух і Літера», орієнтований передовсім на публікації культурно-філософського й подібного змісту, звернувся до спадщини Целана та її осмислення як українського, так і зарубіжного, має за мету нагадати у пропозованих матеріалах про надзвичайну напругу Чернівецької зустрічі культур, напругу, яка, при всій своїй трагічності, і витворила велику лірику.

Національна культура має неодмінно брати до своєї уваги, що вона стала одним із чинників появи митця, котрий, з певного часу, ніби вже назавжди і вочевидь перебуває посередині космосу світової поезії.

Вадим Скуратівський

ПОВЕРНЕННЯ ПАУЛЯ ЦЕЛАНА

Еволюція поетичної свідомості другої половини ХХ ст. знає чимало яскравих солярних спалахів, а то й вулканічних вивержень ліричної субстанції. Але навіть на тлі цього невпинного пульсування поетичного космосу, нескінченних метаморфоз і безугавних модуляцій матерії слова феномен творчості Пауля Целана залишається на літературному небосхилі сліпучою кометою Галлея. Дану аксіологічну істину західне літературознавство почало засвоювати ще наприкінці 60-х років, проте дедалі очевиднішою ставала вона з плином часу, протягом тих майже трьох десятиліть, що минули від дня його трагічної смерті. Бо й справді, жоден поет ХХ століття ще ніколи не ставав об'єктом такого пристрасного прочитання, такого пильного вивчення й коментування, таких ретельних інтерпретацій та експлікацій, як Пауль Целан.

Вже за життя поета його творчість удостоювалася вельми високих і промовистих, хоча нерідко й неоднозначних, а часом і полярних оцінок. «Класик модернізму», «поет абсолютних метафор», «орфічний співець», «езотерик, який живе водночас у мовній клітці й вежі зі слонової кістки», «поезія майбутнього», «найінтенсивніша і найтемніша лірика повоєнного часу», «поетичний маг», «герметично зашифрована поезія», «абсолютний вірш», «мова оніміння», «кристалічна темність», «король поезії», «Орфей, що загадково співає про останні речі буття», «метапоезія», «глетчерний світ», «найбільший німецькомовний поет сучасності», «поетичний провидець», «поезія після Аушвіцу» — ось деякі типові характеристики творчості поета, запозичені з рецензій та літературних оглядів 50—60-х років.

Критична література про Целана наростає, наче снігова лава. Кількісно вона вже багатократно перевершує все написане самим поетом, хоча останній проект видання його спадщини, який сьогодні частково реалізований, включає 20 томів. Самі лише бібліографічні покажчики, присвячені Целанові (а їх існує кілька), налічують багато сотень сторінок. Скажімо, перша целанівська бібліографія американського германіста Джеррі Гленна (1989), що охоплює період 1953—1987 рр., тобто понад 30 років, містить 2484 позиції, тоді як уже друга бібліографія цього ж автора (1998), де описаний тільки восьмилітній період (1987—1995 рр.), нараховує 1664 позиції. Кількість самих лише книг — монографій, збірників статей і ма-

теріалів, опублікованих дисертацій — вимірюється вже тризначними числами. Цей процес триває і спинити його неможливо.

Чим пояснити таку неослабну увагу до творчості поета його незчисленних екзегетів?

Передусім тим, що в ній, наче у фокусі, перетинаються естетичні, філософські, психологічні, політичні, лінгво-етнічні, релігійні та інші проблеми нашого часу. Це поет, який торкнувся до найболючіших нервів епохи, сублімував у своїх віршах її найгостріші суперечності. Разом із тим це грандіозний реформатор і обновник поетичного мислення на всіх рівнях — від семантичного наповнення і звучання окремого слова (часом навіть фонем) до змістовного навантаження і структурного оформлення кожної строфеми й вірша в цілому. Як зазначають німецькі дослідники Вернер Гамахер і Вінфрід Меннінгаус, «після поезії Целана всі канонічні форми літературного пізнання стали проблематичними». По суті, Целан — перший поет третього тисячоліття, творчість якого визріла у надрах нашого трагічного віку, випередивши свій час на кілька десятків років.

Мабуть, у жодного поета ХХ ст. не було таких глибоких і багатограних зв'язків зі світовим письменством, як у Целана. Поліглот з дитинства, він вільно орієнтувався в різних національних літературах. Його блискучі переклади з англійської, французької, російської, італійської, румунської, португальської та гебрійської мов сягають від Юди Галеві та Вільяма Шекспіра — через класиків ХІХ ст. (Михайла Лермонтова, Емілі Дікінсон, Поля Верлена, Артюра Рембо) та великих поетів ХХ ст. (Гійома Аполлінера, Поля Елюара, Рене Шара, Робера Деснос, Джузеппе Унгаретті, Фернандо Пессоа, Тудора Аргезі, Олександра Блока, Сергія Єсеніна, Осипа Мандельштама) — до молодших сучасників, як то Давіда Рокеа, Жака Дюпена чи Євгенія Євтушенка. Його поезія перегукується, а частіше перебуває у плідному протистоянні з філософськими й естетичними системами Мартіна Гайдеггера, Теодора Адорно, Мартіна Бубера, Ернста Блоха, Вальтера Беньяміна, Ганса Георга Гадамера, Еманнюеля Левінаса, Жака Дерріда. Видатні композитори сучасності (Аріберт Райман, Міхаель Денгоф, Ганс Кокс, Вольфганг Рім, Петер Ружічка, Єгуда Яннаї та ін.) кладуть його вірші на музику, створюючи пісні й хорали, ораторії й кантати, концерти і реквієми. Целанівські образи й мотиви втілили у своїх гравюрах і картинах відомі майстри різця і пензля Едгар Жене і Жізель Целан-Лестранж (дружина поета), Ансельм Кіфер і Ганс Вернер Беррец, Гайнц Ланзер і Герхард Гьоме. Відомий культуролог Жорж Штайнер називає ліричну спадщину Целана найглибшою, най-

адекватнішою і найбільш новаторською поезією нашої епохи і вважає лише випадковістю або прикритим непорозумінням той факт, що її автора не було свого часу удостоєно Нобелівської премії з літератури (Zeit, 19.10.1984). Вірші Целана перекладено сьогодні на всі культурні мови світу. За свідченням французького літературознавця Жана Боллака, Целан справив величезний вплив на розвиток сучасної французької лірики. Подібну думку стосовно польської поезії висловлює Фелікс Пшибиляк. Германістка з Ізміра Гертруд Дурусой вважає, що без поетичного досвіду Целана сьогодні не можна уявити собі турецької лірики. В Японії, як стверджують дослідники його творчості Акіра Кіта, Шо Канеко і Масару Аїхара, існує справжній культ Целана. Таким чином, сьогодні на літературну арену в багатьох країнах вже вийшло покоління поетів, яке сформувалося під впливом поетичних відкриттів Целана і розвивається в напрямку, вказаному ним.

Целанівський меридіан вже віддавна проходить і через Україну, з якою у поета існує чимало біографічних та емоційних контактів. Видатні українські поети Микола Бажан, Михайло Орест, Василь Стус, Мойсей Фішбейн, Леонід Череватенко та інші перекладали вірші Целана. Відомі українські літературознавці, як, наприклад, Марина Новикова чи Елеонора Соловей, досліджували його творчість. Поетичні образи й структури, суголосні целанівській «хуртовині метафор», нав'язні, можливо, лише підсвідомо, зустрінемо в Михайла Григоріва та Емми Андіївської. Вірші-посвяти, адресовані Целану, натхненні його поетичними осяяннями, створили Тамара Севернюк, Мойсей Фішбейн, Микола Бучко, Катерина Міщенко, Тимофій Гаврилів. І все-таки рецепція творчості Целана в Україні ще помітно відстає від інших європейських країн, скажімо, від тієї ж Польщі, де лише за останні роки завдяки старанням Фелікса Пшибиляка, Стефана Кашинського, Альфреда Ковальковського, Станіслава Бараньчака та інших з'явилося не одне видання його поезій, опубліковано книги й монографічні дослідження про поета.

З цього погляду міжнародна конференція «Пауль Целан і Чернівці», що відбулася 4—5 червня 1998 р. у Чернівецькому державному університеті ім. Ю. Федьковича за організаційної та фінансової підтримки німецького Гете-Інституту, Французького культурного центру та Австрійського посольства в Києві, стала, можливо, першим суттєвим кроком на шляху повнішого осягнення цієї неординарної поетичної постаті. В основі пропонованих читачеві статей лежать доповіді, виголошені під час даної конференції, які являють собою певний квалітативний зріз сучасного стану целанознавства. Репрезента-

тивність конференції визначалася вже самим складом її учасників, серед яких були такі авторитетні зарубіжні знавці й популяризатори творчості поета, як Жан Дев, Жан Боллак і Марк Саньоль (Франція), Вінфрід Меннінггаус і Томас Шпар (Німеччина), Мартін Гайнц (Австрія), Фелікс Пшибиляк (Польща), Андрей Корбя-Гойзі й Магда Карнечі (Румунія), Алексіс Нусс (Канада) та інші, які відомі у своїх країнах як першокласні літературознавці й перекладачі, автори численних публікацій, присвячених поетичній спадщині Целана. І той відрадний факт, що в даній конференції брали участь також українські дослідники, які виступили там із ґрунтовними й цікавими викладами, вселяє надію, що поет поступово повертається до себе додому.

Петро Рихло

Марк САНЬОЛЬ
(Париж-Київ)

ПІСОК І СМУТОК.
БУКОВИНА ТА УКРАЇНА
В ТВОРАХ ПАУЛЯ ЦЕЛАНА

Тема нашої доповіді нав'язана першою збіркою Пауля Целана «Пісок із урн», яка вийшла друком у Відні 1948 р., тобто рівно 50 років тому, і визначила тональність його подальшої поетичної творчості. Ми спробуємо показати, що тема піску поєдана з темою землі та каміння, а, отже, перегукується з першою збіркою Осипа Мандельштама «Камінь»; вона також пов'язана з темою моря або ріки, отож, і з його матір'ю, яка загинула поблизу української ріки Південний Буг. Ця тема проходить через усю творчість Целана і посідає в ній особливе місце, дивовижне та симптоматичне водночас.

Найперша збірка Целана «Пісок із урн» містить 48 віршів, написаних між 1940—1948 роками, отже, головним чином, у Чернівцях, під час німецької та румунської окупацій, пізніше в Бухаресті перед його від'їздом до Відня та Парижу. Вона завершується «Фугою смерті», віршем, який зробив його знаменитим. Оскільки Целан не дав дозволу на перевидання першої збірки, тільки 26 віршів, повторених у 1952 р. у збірці «Мак і пам'ять», є справді відомими читачам творчості Целана і постійно перевидуються. Ці поезії, до речі, входять до складу під-збірки «Пісок із урн», першої частини «Маку і пам'яті»; а це означає, що обидва титули можуть майже взаємозамінюватись, оскільки 25 віршів (всі, крім «Фуги смерті») склали під-збірку «Мак і пам'ять», яка утворювала першу частину книги «Пісок із урн», виданої у 1948 р.

Сама назва збірки «Пісок із урн» одразу ж наводить на думки про смерть і жалобу, ставить чимало запитань через семантику та різне тлумачення цієї поезії, а також через спогади, які вона викликає.

Пісок насамперед нагадує, як у Біблії, землю і море, а також безмежність, так само як зорі, але пісок із урн містить також суперечність; урни наповнені, як правило, рідиною, або ж, коли йдеться про погребальні урни, прахом спалених трупів, та аж ніяк не піском. Мова йде, очевидно, про урну з прахом, це одразу спадає на думку, але що ж робить у такому разі пісок в урнах, змішаний, можливо, із

прахом? Пісок може служити для покриття праху в той час, коли урна приймає його, отже, ми стикаємось із подвійною формою захоронення, якщо тільки пісок тут має значення пороху, попелу.

Крім того, назва *Der Sand aus den Urnen* німецькою мовою відразу наводить на слово *Sanduhr* (пісковий годинник), символ часу, який спливає, і на класичний атрибут смерті, косу, про яку іноді йдеться у Целана:

Однак запізно, жнище, для жаття.*

(Т.1, с.58).

Пісковий годинник у Целана насправді не є таким, а з'являється радше якийсь подібний образ, оскільки поет говорить, що він ніби знаходиться у зубчастому колесі меланхолії, з яким асоціюється час та смуток.

Виникає також питання, що насправді означає слово «aus» у виразі *aus den Urnen*: чи пісок видобувається з урн, ніби щось видобувається зі скрині Пандори, або радше витягується звідти якийсь непотріб, а туди кладеться тільки попіл. Відповідь на це запитання, можливо, дається у вірші «Таємниця папороті», де «під склепінням шпаг» «повними чашами подають живу тугу». Як би там не було, але назва цієї збірки — це назва смерті, це назва, яка своєю семантикою викликає траур та смуток.

Окрім того, «Пісок із урн» — це також назва окремого вірша, взятого зі збірки «Мак і пам'ять», який нагадує «обезглавленого трубадура», — можливо, співака чи музиканта, повішеного німцями, — який б'є в барабан «із моху й гіркого волосся лона» і «малює на піску твої брови». Поет більша частина поезій Целана написана у другій особі однини, цей вірш, без сумніву, адресований матері, коли пам'ятати про любов і обожнювання, які він до неї відчував, і той удар, який завдали йому її заслання та смерть. Образ матері проявляється навіть тоді, коли він звертається до коханої жінки. У вірші «Пісок із урн» він каже їй: «Ти наповнюєш урни по вінця і надкушуєш серце своє». Стикаючись кожного дня зі смертю інших, він уявляє, як вона заповнює погребальні урни.

Назва збірки і вірш «Пісок із урн» повторюються в іншій формі в поезії «Камінь моря», де мова йде про «піщану могилу мрії». Це вірш, в якому Целан поетично поєднує пісок і могилу, пісок і смуток, смерть і мрію.

У збірці «Пісок із урн» Чернівці й Буковина зображені в основному через рослинність, характерну для них, яка особливо приваблювала Целана. Вже у першому вірші «Потойбіч» знаходимо каш-

тани: «Лиш за каштанами — широкий світ». Він також згадує листя, цикуту («Цикута, мріючи, пестить коліна мої»), бузок («самотній бузок перед запахом часу»), неодноразово мак («ти повинен довіритись огненній величі маку»), який асоціюється не лише зі спогадами, але й з меланхолією та забуттям, примули (у вірші Traumbesitz, який нагадує стрімкий Черемош навесні) і навіть оливкові дерева (в Bergfruhling, хоча насправді на Буковині їх не існує) і більш загальним чином дерева, що покривають увесь цей край, який колись називали «благословенною землею» Буковини: ясен, бук, липу.

На противагу цій омріяній землі Україна згадується з часу заслання матері, як місце піску та попелу, як «майже могила», поросла тільки кульбабою (яку їдять, як відомо, починаючи з кореня):

*Зелено, кульбабо, на Вкраїні.
Моя світла мати не вернулась.*

(Т.1, с.19).

Вірш «Близькість могил» — це перша поезія, в якій він безпосередньо звертається до своєї матері і згадує її депортацію у Трансністрію, поблизу Південного Бугу:

*Чи знає ще хвиля Південного Бугу,
яку тобі, мамо, чинили наругу?*

*Чи відають ще вітряки серед поля,
як серце твоє знемагало від болю?*

*Чи ж ні осокір, ні верба неспроможні
розвіять твій сум, твої думи тривожні,*

*Чи з посохом квітнучим ходить ще Бог
між пагорбів світлих і темних відрог?*

*Чи стерпиш, матусю, як в давні роки
ці тихі, болючі, німецькі рядки?*

(Das Fruhwerk, S.136)

Цей ранній вірш, відсутній у наступному виданні книги «Мак і пам'ять», є характерним для стану душі Пауля Целана в період заслання його батьків: біль від розлуки з матір'ю, яка перебувала у ворожому оточенні, але водночас і відчуття провини та докори сумління щодо німецької мови, німецької поезії, яку вона йому відкрила і яку він сприймає як свою рідну мову, як мову свого рідного міста, «Ці тихі, болючі, німецькі рядки».

Інший вірш цього періоду «Чорна сніговиця», що поєднує у заголовку сніг та смерть, згадує українські схили і широкий Буг, який гетьман переходить убрід:

*Випав сніг, потемніло. Місяць уже
або два, як осінь в чернечій сутані
звістку й мені принесла, листок з українських схилів.*
(Т.3, с.25)

Ця новина, лист зі звісткою, в якому сповіщається про смерть батька, інтегрується Целаном у тканину вірша:

*Уяви, що тут також зима, уже в тисячний раз,
в краю, де тече широченна ріка: [...]
О лід неземного багрянцю — їх гетьман бреде
з військом своїм у темніючих сонцях... Дитино, де саван,
щоби вгорнути мене, коли заблизкочуть шоломи і каски,
коли брила розжева трісне і, як сніг,
розсиплються кості батька твого,
розпластається під копитами пісня про кедри.*

(Там же).

Пісок присутній тут як згадка про схили, брили та прах і непрямо — через тему броду чи війська, що чалапає по болоті. Ці українські схили (Целан переплутав Україну з пониззям Бугу, яку румуни називали Трансністрією, та Україну вугільного Сходу) стануть мотивом одного вірша зі збірки «Від порога до порога»:

*О цей схилок, кохана,
з якого ми скочуємось невпинно,
мов каміння
з рівчака у рівчак.*

(Т.1, с.118).

Пісок як мінеральний елемент завжди є символом смерті, він символізує також посушливу місцевість і нескінченність пустелі. Таким чином, заголовний вірш збірки «Мак і пам'ять», названий «Пісня в пустелі», переносить нас в Акру часів хрестових походів:

Вінок з почорнілого листя сплели у місцевості Акра.

(Т.1, с.11).

Проте можна припустити, що під пустелею Целан уявляє українські степи і долини Трансністрії, де загинула його мати, якій він плете «вінок з почорнілого листя» і за яку він п'є «із чаш дерев'яних [...] сивий попіл колодязів Акри».

Слогад про пустелю у першому циклі «Пісок із урн» збірки «Мак і пам'ять», який стає, так би мовити, символічним для подальшої творчості Целана, передає роздуми Едмонда Жабеса про зв'язок між

піском, пустелею, літературною творчістю та гебрейською дійсністю.

Едмонд Жабес робить із піщинки символ літери, а, отже, пустеля символізує книгу.

«Трохи згодом ми переконаємось, що книга є лише літерами численних слів та цієї абетки, тисячі разів повтореної на різний лад, що сиплеться поміж пальцями, як пісок. Так ми усвідомлюємо безкінечну присутність пустелі».

Отже, гебрейське слово, народжене в пустелі після виходу з Єгипту, згасле в пісках Катастрофи, тісно пов'язане з пустельним піском.

«Гебрейське слово — це слово, покрите піском, що змовкло назавжди, проте воно, як намагнічене безживно-живою силою, несе в собі безсмертну агонію. Пустеля — це наша книга».

У Целана звертання до хрестових походів, рицарства та пустелі Акри на початку збірки не є випадковим, якщо мати на увазі, що нацистські орди вважали себе спадкоємцями тевтонських рицарів і розпочали нові походи на Схід Європи. Пустеля Акра, де вже на початку книги «янголи вмерли і Бог став сліпим», задає усій збірці той тон, який вилиється в целанівську поезію Голокосту. Рицарські мотиви знову з'являються в іншому вірші цього ж періоду, де «князь тиші» «вербує внизу вояків у дворищі» і «стебла туги дарує війську», пов'язуючи, таким чином, цю тему з темою мовчання та смутку.

У неопублікованому вірші, написаному взимку 1942—43 років, під час заслання матері, Целан згадує Україну і, з прихованою іронією, дивного «Месію» у «вінці страждання», використовуючи слово Heiland, яке у Біблії означає «спаситель» і яке містить слово Neil, що нагадує гітлерівське вітання:

*Тепер, матусю, сніжно на Вкраїні...
Вінець Месії — мов разок страждання...
Моя сльоза тебе уже не стріне.
З усіх постав — лиш горде німування...[...]
Що вирости б, матусю, — квіт чи рана, -
Коли б і я зник у снігах Вкраїни?*

(Das Fruhwerk, S.68).

Україна постає як край снігових заметів, де його мати живе у бараці серед поля, замерзла («в холоднім шлаці»), з піднятими догори у формі менири руками. Він поєднує однією і тією ж реальністю землю та сніг, і Україна, нове місце «хрестових походів», різниться цим від давніх пустель.

В іншому вірші циклу «Пісок із урн», «Гармоніці», український степ ще раз згадується в жадливому контексті депортації як край землі та снігу, де виливається біль його матері.

Сніговій простирає над степом сяйво шибениць твоїх вій [...] І сипле сніг бірюзовий, ти їси заморожені ружі.

(Т.3, с.34).

У збірці «Троянда нікому» він буде ще красномовнішим, поєднуючи чорнозем України зі своєю матір'ю, єдиним персонажем, до якого він звертається на «ти», а земля постане водночас і землею-годувальницею, і землею, заваленою трупами, мати і земля — це єдина онтологічна реальність.

*Чорноземе, чорна
земле, ти — матір
годин
одчаю.*

(Т.1, с.241).

Зрештою, існує ідентичність між матір'ю та Україною. Тіло його матері, поховане в Україні, перевтілилось у чорну родючу землю і стало чорноземом. Мотив землі та піску у Целана завжди асоціюється з процесом копання, риття, найбрутальнішим ставленням людини до землі, спричиненим земляними роботами в'язнів або вириванням могил — адже відомо, скільки братських могил по всій Україні було врито самими гебреями, щоб пізніше їх стратили і поховали там:

*ЗЕМЛЯ БУЛА В НИХ, а вони
копали.*

*Вони копали й копали, так спливали
їхні дні, їхні ночі. І вони не хвалили Бога,
який, як чули вони, жадав цього всього,
який, як чули вони, відав про все це.*

(Т.1, с.211).

Цей вірш, який відкриває збірку «Троянда нікому», вірш, багато разів коментований, має пряме відношення до «Фуги смерті».

У вірші «Пісня про сонцестояння», написаному взимку 1942 р., який залишився поза збіркою «Мак і пам'ять», Целан дізнається про смерть своєї матері і уявляє, як він її хоронить, її, кого він називає своєю «сліпою невістою»: «Тому, хто зважив тебе і обчислив і врешті кладе в домовину; йому, хто прийняв з твого лона дитя із огненным волоссям безумства — як можеш йому ти відмовити в зичливості ока, що сліпо його споглядає».

І докоряє собі, що залишився живим:

*О туги стовпи кам'яні! О я серед вас і живий!
О я серед вас, живий і вродливий, вона ж усміхнутись до мене
не сміє...*

(Т.3, с.49).

Пов'язуючи природу з історією, Целан бачить смуток, що йде не тільки від його серця, але й від причетності природи до смерті його матері.

Якщо у ранньому вірші під назвою «Мак» він боявся відкрити своїй коханій своє «від смутку чорне серце», то згодом цей стан душі візьме гору і заволодіє цілим целанівським світом.

*Чорна градинка журби
спада на хустку, білу від прощання.*

(Т.1, с.48).

Я весь в цвіту годин, що відцвіли.

(Т.1, с.55).

«Чорна градинка» меланхолії повторює оксюморон «чорної сніговиці» з поеми «Пісок із урн». Можна, однак, зауважити, що під впливом української зими, під час якої загинули його батьки, саме сніг та білизна візьмуть верх у творчості Целана, а білий колір стане поволі кольором смерті, як, наприклад, у «Поверненні», що ще раз викликає спогади про матір та засніжену Україну.

*Снігопад густіший, густіший,
голубиної барви, як вчора,
снігопад, мовби спиш ти донині.*

*Білизна, простерта у далеч.
По ній, безкінечній,
саней загублений слід.*

*Під нею, у сховах,
ледь проступає,
ранячи зір,
горбок за горбочком,
незримо.*

(Т.1, с.156).

Сніг, символ смерті, природна історія, що приєднується до піску, ще одного символу смерті, стають розмінною монетою, як це вже спостерігалось у вірші «І нині ввечері»:

*Повніше,
оскільки й на це
оплинуте сонцем море засіявся сніг,
квітне холод у кошиках,
які ти несеш до міста.*

*Піску
волієш за це,
бо вдома остання*

*троянда
також прагне бути спожита
з плину годин.*

(Т.1, с.109).

Інший ранній вірш із циклу «Пісок із урн», також адресований його матері, розповідає про тишу, пісок та «Поріг марення»:

*Руки твої мозолисті збирають округлини тиші.
Душа моя їх просіває. Сімнадцять келихів повні.
Це місто, де ти заночуєш. [...]*

*Щоб воду в піску віднайти, покидаю затишну веранду.
Лишивсь вісімнадцятий келих, його квітка упала додола.
Жовтіє волосся твоє. Розплітаю блакитну гірлянду.*

(Т.3, с.26).

Існували чаші, які розливали живу меланхолію (у «Таємниці папороті»), тут вони наповнюються зернами мовчання, які знову нагадують піщинки, а також «зеренця страждання» з віршу «Зима».

Пісок у Целана виступає як центральний мотив, довкола якого закріплюються тиша, сніг, печаль, смуток, смерть.

Оскільки усі ці теми важливі у творчості Целана, пісок виявляє себе як символ письма, яким він свідомо стає у Едмона Жабеса:

*Зернина піску,
що мрію мою плекала,
коли я пірнав у глибіню, щоб тебе віднайти.*

(Т.1, с.91).

Целан ще раз згадує Україну в «Троянді нікому», а точніше у вірші «І з книгою із Таруси». Йдеться про зубчасте колесо годинника, про не-місцину і не-час, про кубики жорстви та сліди гієни, трохи далі про звуки, «заримовані на скіфський лад», і про «стебла степу, вписані в серце цезури годин», а завершується все травмою депортації. Хоча «Троянда нікому» загалом зазнала значного впливу російських поетів Осипа Мандельштама або ж Марини Цветаєвої, з творів якої взято епіграф до вірша, не можна, однак, виключати потужних ремінісценцій України, з якою Целан контактував з дитинства і яка пов'язана в його уяві з Росією, що помітно у назві («Таруса» звучить як українське ім'я, близьке до імені «Тарас», що містить водночас корінь «Руса»), в прикметнику «скіфський», яким українці визначають своїх предків, в такій характерній прикметі України, як «степ», і особливо в такому понятті, як «кирилиця», яке означає російське й українське письмо водночас. Інші слова в цьому вірші та-

кож можуть нагадувати даний край, як, наприклад, прикметник «Vom Sudlichen», який заступає Південний Буг, хоча згодом буде два звернення до Оки, російської річки.

Образ матері ще раз зринає у «непохованих словах» і в «кубиках жорстви», — поняттях, які змушують згадувати піщані кар'єри, де загинула мати, а також у «слідах гієни», які нагадують про непоховані тіла, у слові «рів», що наводить на думку про Бабин Яр та інші подібні місця.

Ще дивнішою та симптоматичнішою є згадка про ріки у цій поемі. З одного боку, це Ока, що згадується двічі і викликає в пам'яті Південний Буг, а з іншого — це Сена. Целан постає тут в майже шагалівському ракурсі, скачучи верхи з кирилицею понад Сеною та Рейном, з перспективи моста Мірабо, що він згодом справді здійснить під час самогубства у Сені в 1970 р. А «лист зі Сходу», про який він говорить, — чи не той це єдиний лист, отриманий від матері, коли її депортували на береги Бугу, в Трансністрію?

Ми відкриваємо дивну, різьочу паралель між Південним Бугом та Сеною, смертю матері на берегах Бугу та його власною смертю у Сені, між «піщаними могилами» річок і непогамовною скорботою за матір'ю, а також найтісніший зв'язок між його єством і поезією, між піском та смутком.

* Всі посилання в текстах доповідей на Пауля Целана за 5-томним виданням Paul Celan. Gesammelte Werke in fünf Bänden. Hrsg. von Bodo Allemann u. Stefan Reichert unter Mitwirkung von Rudolf Bücher. — Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag 1992.

*Цитовані вірші Пауля Целана переклав Петро Рихло
Переклад з французької Тараса Івасютина*

Вінфрід МЕННІНГГАУЗ
(Берлін)

ЧЕРНІВЦІ/БУКОВИНА
ЯК «ТОПОС»
НІМЕЦЬКО-ЄВРЕЙСЬКОЇ ІСТОРІЇ ТА ЛІТЕРАТУРИ¹

«Чернівці дійсно існують — а не тільки як топос літературного світу». Цим реченням, яке насправді є більше заклинанням, аніж ствердженням факту, починаються подорожні описи одного німця з року 1988-го. Автор, німець повоєнного покоління, робить тут спробу приборкати могутнього привида чисто «літературного існування» цього міста — чисто літературного існування, яке ми у наших очікуваннях уже ладні пов'язати з такими іменами, як Карл Еміль Француз, Роза Ауслендер і Пауль Целан. Однак це вперте наполягання на «справжньому» існуванні здається настільки неправдоподібним, що раз-по-раз вимагає підкріплення в повторюванні: «Але Чернівці дійсно існують, і то не тільки як спогад, як тло, як прообраз втраченого». Те, проти чого волають ці рядки, і є єдиним предметом нижчеподаних міркувань: що саме перетворило Чернівці зі «справжнього» у містичне місто, з місця реального на місце мовно-уявне, на «топос» топосу? І чому це відбувалося саме в останні п'ятнадцять років і саме в середовищі частини літературно і політично просвіченої німецької громадськості? Чому статті та збірки матеріалів про Чернівці й Буковину могли розраховувати на незмінне потужне зацікавлення? Що змушує сучасних німців уважно застигати при згадці назв «Чернівці» й «Буковина», навіть якщо вони часто-густо не знають, що це місто і краєвиди, які його оточують, належать сьогодні до України?

Всесвітня слава творчості Пауля Целана хоча і є, безумовно, необхідною, проте аж ніяк не достатньою передумовою топікоміфічної трансфігурації його рідного міста. Це і стало причиною того, що, починаючи з п'ятдесятих і закінчуючи ранніми вісімдесятими роками, поширення творів Целана і їх критичне переосмислення неодмінно йшли обіруч із зацікавленням місцем його походження і літературним оточенням його молодих років. Пока-

зовим є те, що біографію цих років написав не-німець і не-літературознавець, також родом із Буковини, який пізніше працював лікарем в Ізраїлі. На противагу цьому якраз найкращі літературознавчі праці — і перш за все «Студії про Целана» Петера Шонді — вперто уникали згадувати назву «Чернівці» і всю буковинську літературу.

Пов'язано це не лише з тим, що рання творчість Целана стала повністю доступною тільки в 1985—1989 рр. Основна причина в іншому: попри погроми, створення гетто, вивезення і неодоразові чистки чернівецьких євреїв «Чернівці» так і не стали тією ж мірою символічною назвою націонал-соціалістичного «остаточно-го вирішення», як це сталося з Дахау, Берген-Бельзеном і, передусім, з Аушвіцом. У Чернівцях і в цілому по Буковині, а також в українських таборах не було специфічно індустріалізованого апарату і того жахливого адміністративного порядку, який був властивий націонал-соціалістській машинерії смерті. Окрім того, відповідальність за депортації, примусові роботи і знищення євреїв було розподілено між СС, румунськими фашистами, іншими місцевими антисемітами і — не в останню чергу — Червоною Армією. З такої перспективи знищення євреїв Целан постійно трактувався не як поет із Чернівців, а радше той, кого спіткала доля Аушвіцу. Це тим більш дивно, що в його віршах не бракує конкретного звернення до Чернівців, Буковини та історії буковинських євреїв, а буковинські євреї, як правило, якраз не депортувалися в німецькі табори смерті типу Аушвіцу. На цей топосний зсув референцій вирішальний вплив мала заява Адорно про «не-можливість поезії після Аушвіцу»². Та й сам Целан писав переважно вірші, в яких можна віднайти численні звернення до «Аушвіцу» — як парадигми націонал-соціалістської машинерії смерті — але не до особливих обставин історії чернівецьких євреїв. Вже у знаменитій «Фузі смерті» (1945 р.) звернення до крематоріїв [...] від самого початку підкреслює те знищення самих навіть трупів, якому в місцях депортації буковинських євреїв — в румунських таборах за Дністром і німецьких «таборах праці» за Бугом не було жодних відповідників. І сам рефрен «Фуги смерті» — «Смерть — це з Німеччини майстер» — стосується якраз буковинських євреїв тільки з великими обмеженнями, — на противагу євреям будь-якої іншої європейської країни. Звісно, що після липня 1941 року «айнзацкоманди» гестапо і СС брали активну участь у вбивстві євреїв і в Румунії; звичайно, для всіх тих, хто не був убитий ще до або

вже під час депортації в румунські табори, розташовані між Дністром і Бугом, і які певний час змогли там вижити, нелюдські умови в цих таборах були найвищою мірою жахіття. Однак, згідно з широко розповсюдженою точкою зору, велика, якщо не переважна частина вбивств буковинських євреїв була здійснена румунами, і то не тільки армією чи поліцією, а й румунськими селянами і міщанами. Ганна Арендт називала румунський антисемітизм найгіршим у Європі передвоєнного часу, а його розгнужданість під час війни, цілком всупереч усім сподіванням, навіть кваліфікувала як тимчасове випередження того, що потім скоїв Гітлер. З іншого боку, саме войовничий німецький антисемітизм інспірував розв'язання румунського антисемітизму, який до того ледве стримувався завдяки міжнародному тискові. Саме в такому розумінні вислів Целана «Смерть — це з Німеччини майстер» може стосуватися і румунських злочинців. Однак зрозуміло одне: Целанові від самого початку дуже залежало на тому, щоби притягнути до відповідальності саме і тільки німецькі злочини. Саме через те, либонь, його вірші від самого початку налаштовуються на те історично унікальне сприйняття смерті, яке було викликано німцями у німецьких концентраційних таборах на кшталт Аушвіцу. Відповідно і констеляцію багатьох його віршів визначають мотиви попелу, хімії спалення, доля спаленої матерії та інші специфічні феномени цієї смерті «з Німеччини». Саме тією мірою, якою Целанові вірші є в дуже точному сенсі і справді віршами «про Аушвіц», вони водночас віддаляються від безпосереднього звернення до страждань саме чернівецьких євреїв (а отже, і власних страждань). Саме тією мірою, якою Чернівці є «міфічним топосом», вони водночас ним і не є, або не тільки ним — внаслідок індивідуальної поетичної слави Пауля Целана і пов'язаної з нею історії знищення буковинських євреїв під час Другої світової війни.

Назва «Аушвіц» як втілення нацистських злочинів тривалий час була складовою частиною характеру повоєнних німецьких роздумів над власним минулим. За технічно бездоганними описами апарату знищення і за крижаною магією великих чисел довгий час ховалися від погляду окремі жертви, їхні індивідуальні страждання та їхні імена. І тільки в останні двадцять років увага німців все більше скеровується на окремих людей чи на єврейські популяції окремих міст і міських районів. І цілком можливо, що культурно-історичне зацікавлення Чернівцями є наслідком такої

«регіоналізації погляду», такого загостреного сприйняття локальних відмінностей. Втім, це також недостатня підстава для пояснення резонансності топосу «Чернівці». Більше того: примножене культурно-історичне знання про Чернівці, з одного боку, і примарне існування топосу Чернівців — з іншого, як правило, дотикаються лише побіжно, щоби відтак знову розділитися. Тому що будь-який топос використовує особливості своєї референції тільки тому і лише остільки, оскільки він може застосувати її з метою, яка виходить за межі цієї особливості.

Саме у небагатьох висловлюваннях Пауля Целана і Розі Ауслендер відбулася та вирішальна семантизація долі топосу «загиблих Чернівців», яка так відповідала актуальним (німецьким) інтересам. В цьому топосі ми знаходимо відгомін вже давно забутих «Культурних образків» з Буковини Карла Еміля Францоа 1875 р. — навіть перестрибуючи через безодню відрізка 1940—1945 рр., де відсутня будь-яка згадка сучасного модусу Буковини на користь елегантних спогадів про щось давно минуле. Сам Целан «цю місцевість» і «місце мого власного народження» виразно називає найважливішим стрижнем, довкола якого обертаються його поетичні «дослідження топосу». Окрім того, як «мусить відразу зізнатися» Целан, ці дослідження послуговуються «картою дитинства» — до того ж такою, по якій він водить «напевно, дуже неточним, бо тремтячим пальцем». Щодо місць на цій карті, то його топографія знає напевно: «Жодне з цих місць неможливо знайти. Їх не існує, але я знаю, де вони мали би бути». Слід «пройти» «неможливий шлях», ба навіть «шлях неможливого», щоби принаймні у вірші уможливити «зустріч» з тим, що поет шукає. Вже згадана доля «зниклого світу», яку Пауль Целан і Роза Ауслендер «неточним пальцем» позначили, керуючись уявною картою дитинства, проникла в колективну образну пам'ять. Вона тому така стійка, що поєднує в собі моментальний знімок більш-менш мирного співіснування національностей і релігій з фантазмагорією літератури як способу життя. У вірші Розі Ауслендер «Чернівці перед Другою світовою війною» сказано:

*Мирне місто на пагорбах
оторочене буковими лісами
[...]
Чотири мови
уживаються вкупі
голублять повітря*

*Як щасливо дихало
місто
поки не впали бомби.*

«Щаслива» маргінальність Буковини — це емоційне слово «щастя», з усіма його обіцянками і сильним афективним забарвленням, яке з'являється і в інших спогадах про Чернівці — визначаються тут двома ознаками: мирним співіснуванням чотирьох мов і особливою роллю поетичної творчості, а саме «німецькою поезією на ідиш». Ця перша ознака, на відміну від другої, дуже легко стає в пригоді для актуалізованого переосмислення: «ті Чернівці» габсбурзької багатонаціональної держави в очах сьогоденішнього дискурсу мультикультуралізму перетворюються на ідеалізований шифр, насичений взірцевим зарядом якщо не для цілої Європи, то принаймні для «мультикультуральної» Німеччини. Нечувана і мирна строкатість «націй», релігій і ландшафтів — вже Француз спирався на них, висуваючи своє твердження: «Буковина — і я промовляю це слово дуже виважено — є в культурно-історичному відношенні, можливо, найцікавішим краєм Європи». І хоча він сам через свою єврейську «національність» був змушений відмовитися від своєї професійної мети — професора класичної філології Чернівецького університету, і хоча він, попри свою юридичну освіту, навіть не був серйозним кандидатом на посаду судді, він, родом з Галичини, який провів у Чернівцях свою молодість, описує Буковину беззаперечно як втілення вдалої і, говорячи в поняттях естетики, «гарної» різноманітності:

«Дивовижно, з нечуваним розмаїттям, якому в цілій історії народів ледви чи знайдеться подібний приклад, це населення складається зі шматків всіх тих націй, які будь-коли пройшли цими землями. [...] Тому, хто погляне на етнографічну карту цього маленького краю, замайорить в очах від строкатості, але ще строкатішими є ті шляхи, якими ці півмільйона людей прагнуть до вічного спасіння — римо-, греко- і вірмено-католики; вірмено- і греко-православні; аугсбуржці, гельветисти і кальвіністи, турки і євреї, коротше кажучи, блаженства тут можна досягнути на будь-який фасон, часто дивовижний, як то засвідчують поповці, унітарії і безпоповці. Нерідко взагалі без будь-якого фасону — серед циганів на півдні є страшенно багато погані.

Такою ж чудесно різноманітною, як люди, є і сам край. Позбавлена дерев, відкрита всім вітрам долина між Дністром і Прутом і праліси Лучини. Плідна рівнина над Серетом і гарні своєю

дикістю простори над Сучавою. І моторошні скелясті пустища Рареу та Джумалеу — рідко коли більші протилежності вміщаються в таких вузьких кордонах! Не тільки зовнішня, але і внутрішня будова земної кори є незвичайно багата; від згаслого кратеру Оушору на крайньому півдні до вапнякових гір, які на вздовж північного кордону супроводжують течію Дністра, ледви чи бракує якоїсь значної породи мінералів чи формації. Навіть золото знаходять тут і будь-який вид благородних металів. Таким чином, Буковина навіть з точки зору діагностики є взірцевою картою.

Хто все це підсумує, той, безперечно, дійде висновку, що впродовж цієї історії на такій землі і при такому змішанні народів життя, обмін, звичаї і вірування мусили укластися надзвичайно своєрідно. [...]

Не можна сказати, що окремі хвилі народів поєднуються тут в єдиному, дивовижно шумлячому струмені — навпаки! Кожна зберегла свої особливості. Але якщо вони навіть і не змішалися одна з одною, то вони одна до одної долучилися, і в такий спосіб тут постали неповторна форма, неповторне забарвлення соціального життя³.

Однак найчудовішим в цьому краю є і залишатиметься національний і конфесійний мир».

Семантизація Буковини, що виходить від Пауля Целана і Розі Ауслендер, реактивує в модусі втраченості центральні складові частини «Культурних образків» Францоza і згущує екстенсивність його опису до інтенсивної евокації, яка запалюється майже від самої назви і скупчується довкола неї: «Чернівці» і «Буковина». Таким чином, для сьогоdnішнього читача Целана «Чернівці» змогли перетворитися також на бажаний образ того, чим колись (можливо) було австро-угорське цiсарство у його приграниччях і чим могла би або в майбутньому мала би стати Німеччина. І справді, здається, що саме тут актуальна функціональність цього топосу знайшла свою найсильнішу мотивацію: як емблема (тимчасово) вдалої мультикультуральності й креативної багатомовності — до того ж така емблема, яка дозволяє то більш, то менш виразне філософське забарвлення. Водночас цей топос — і це перекривання, власне, і викликає його сьогоdnішню нечуваність — має ще й інший (бажаний) бік: а саме вираження апофеозу «німецької культури». Бо вдала мультикультуральність Чернівців існувала тільки за умов і за чіткої гегемонії «німецької

культури» до її регресії у варварство: саме тому «Чернівці» є специфічно німецькою проекцією бажання. Щось дозволяє вважати, що з часу Гітлера як втілення неможливого, як втілення «брехні» як такої щось остаточно зникло зі спектру можливостей «німецької культури». Цей ідеальний автопортрет німецької культури своєю мовою, яка сьогодні насправді виглядає такою ж компрометуючою, як і її предмет, стосовно бентежно строкатого прикордонного регіону Буковини Француз виразив такими словами:

«Звісно, що ці суперечливі елементи не співіснували би так мирно, звичайно, що цей невеличкий край не перевершив би, як це є тепер, своїх сусідів довкола в будь-якому напрямку людських прагнень, якщо б тут не був чинний невпинно заохочуючий, просвітницький і облагороджуючий фактор: німецтво. Воно в певному сенсі є панівним елементом краю; воно не пригнічує інші національності, а є для них точкою єднання і примирення».

Порівняння з іншими багатонаціональними державами, Швейцарією і Австро-Угорщиною (в її цілості), саме тому так скероване у Францоza на користь Буковини, що тільки там він вбачає одностачну мовну гегемонію, і тому що «німецтву» він приписує характер виразного світового громадянства, наднаціональну цивілізаційну та інтеграційну функцію. «Тільки в Буковині» буцімто саме тому «так гарно вдалося поєднання різних національностей», нібито «сповнилося те, чого колись так заповітно прагнув великий Йозеф: держава, яка тримається завдяки спільній освіті, не національна німецька держава, а німецька культурна держава». Попри всі розриви і злами топос вдалої мультикультуральності у Рози Ауслендер є безпосереднім продовженням «культурних образків» Францоza — навіть якщо у неї і, само собою зрозуміло, відсутня будь-яка похвала німецької мови і культури, яку можна було би порівняти з Францозовою.

Тут можна відмовитися від детальної конфронтації цього топосу з тверезим історичним аналізом. Як друзі, так і противники називали Чернівці принагідно новим Єрусалимом. І дійсно, либонь у жодній іншій європейській регіональній столиці, та й взагалі деінде окрім «Святої Землі», ні до, ні після того не було такого поєднання наступних елементів: великої частки єврейського населення (1910 р. — більш ніж 30%, 1930 р. — понад 35%), одностачно переважаючого числа єврейських школярів у німецькій гімназії (в 1905/06 навчальному році 664 із загальною 870 учнів), незначно переважаючої частки єврейських студентів у Чернівець-

кому університеті ім. Франца Йозефа (між 25 і 40%), єврейського домінування в усіх галузях ремесла і торгівлі, серед лікарів, адвокатів, аптекарів, журналістів і митців, а також сильного, хоча й радше непропорційно низького єврейського представництва в краєвій і міській адміністраціях (включно із двома єврейськими бургомістрами і дев'ятьма ректорами університету). Незважаючи на це, численні факти свідчать, що навіть в цю «золоту добу» правової рівності євреїв від 1867 р. і аж до вибуху Першої світової війни і краху габсбурзького панування у 1918 р. це «порозуміння» культур — «Чотири мови/чотиримовні пісні /Люди/що лагодять між собою» — було чим завгодно, тільки не гармонією, яка зберігалася сама собою. Цісареві подобалося, що в особі освіченого й особливо активного економічно єврейства отієї «Пів-Азії», на кордоні з російськими степами і на порозі «Сходу» він має державотворчу силу німецької мови і «культури». «Починаючи з 1849 євреї в багатонаціональній Буковині були властивими і справжніми представниками австрійської державної ідеї, що на їх вірність і прихильність до центрального уряду завжди міг покласти монарх». Цей нетривкий конкордат інтересів між Віднем і «новим Єрусалимом» був водночас надійним захистом від нападів і бажання помсти, які скеровувалися на євреїв Буковини з боку інших груп населення. «Міські євреї, — пише також Герман Штернберг, — любили свого цісаря з вдячним пошануванням. Правитель час від часу давав їм зрозуміти, що йому відомо про цю любов. Він відвідував Чернівці у 1851, 1855 і востаннє на День Примирення року 1880. При цій нагоді він склав візит до їхнього храму».

Разом із розпадом Подвійної монархії почався кінець «внутрішнього», але в жодному разі не самочинного «чернівецького» миру. «Жиди» (знову) стали спільним образом ворога для румунів, «фольксдойчів» швабського походження та українців. Якщо би ми захотіли винести політичний урок з цієї «вдалої» мультикультуральності химерного і вкрай штучного утворення-гібриду «Чернівці», то цей урок у сьогоднішньому західному контексті був би скоріше невтішний: не демократія, ліберальність і толерантність, а патріархальний авторитет, міцний державний порядок і однозначно панівна провідна культура, переконана в своїй «місії»⁴, яка до того ж вимагає такого свого визнання іззовні — ось що сприяло цьому непереконливо вдалому багатокультурному співжиттю. Навіть Француз піддає буковинське «диво» тверезому

і мало «втішному» розглядові: «Це дуже повчальний розділ, розділ про толерантність у Буковині. Однак втішним для інших місцевостей він не є. Священики різних конфесій зносять один одного тільки тоді, коли мусять зносити. А народи? [...] Що поєднало цих людей? Знову-таки необхідність. Священна Ананке є наймогутнішою богинею. Вона чинить свої чудеса там, де бліднуть всі інші генії. І нації також поєдналися спочатку тільки тому, що мусили. Обидва народи із найбільшої кількістю представників дотримувалися миру зі взаємної поваги, інші ж — з поваги перед сильними. Але поступово, — і цим гегельянським поворотом від необхідності до свободи Француз знову відкриває браму до «гарної» і німецько-культурної ідеальності Буковини, — прийшла добра воля, яка спочатку була тільки примусом необхідності».

Другою ознакою «чернівецького щастя» є, кажучи словами Рози Ауслендер, особлива роль поезії, пещення повітря «німецькими віршами на ідиш». З чотирьох мов першої ознаки у цій другій нації — відповідно до домінування німецької мови і єврейської групи населення — залишаються тільки дві: чернівецькі поети передусім є єврейськими поетами, які послуговуються німецькою, і з деяким відривом також ідишем. Ще Француз зауважив: «Хто на берегах Пруту і Сучави відчуває потяг до віршування — а цей потяг відчувають тут вражаюче багато людей, професійно і непрофесійно — той відгукується на нього німецькою мовою». Поети ж румунської чи української мови або ж поети-«фольксдойчі» навіть в антологіях буковинської літератури не відіграють жодної ролі. Андрій Корбеа-Гойзі висунув тезу, що літературна мова чернівецької поезії виникла не випадково щойно після 1918 р., коли євреї під румунським пануванням все більше витіснялися зі сфер політики та управління, а в деяких галузях господарства, торгівлі й ремесла навіть піддавалися утискам. Відповідно весь надлишок енергії, згідно з Корбеа-Гойзі, виливався у прагнення «освіти» та літературного і інтелектуального життя, де після довгої перерви єврейське населення знову почало задавати тон. Також особливий розквіт німецько-єврейської журналістики у міжвоєнний час — і то при скасуванні німецької мови як офіційної і за умов суттєвого обмеження свободи преси — можна пояснити, виходячи саме з цих міркувань. Ті сфери діяльності, які й надалі залишалися доступними для євреїв — банківська справа, текстильна промисловість і преса — розквітли під румунським пануванням саме тому, що

настільки звузилися інші сфери прикладення їх сил: підприємницька, політична й адміністративна. Через те топос літературних Чернівців не можна розглядати як простий феномен паралельності до топосу вдалої мультикультуральності. Він радше супроводжує і прикриває крах цього другого. У своїх «Спогадах про одне місто» Роза Ауслендер зображає Чернівці міжвоєнного часу — тобто Чернівці під румунським пануванням, яке систематично послаблювало і ремаргіналізувало євреїв. Вона подає його як переконливий епіцентр висококультурних занять та ідеальних прагнень. Зрозуміло, що незабаром після приходу до влади нацистів і буковинські євреї відчули на собі помітний наступ антисемітизму. Бути принагідно побитим — для єврейських учнів і студентів, включно з Целаном, не було в цей час нічим незвичайним. Від часу активних антисемітських виступів улітку 1936 р. чернівецький Фольксгартен навіть був оголошений «очищеним від жидів». За описами Германа Штернберга репресії «румунських можновладців» помітно перекидалися і на культурне життя: без довгих роздумів був закритий німецькомовний театр, а «художня література німецькою мовою втратила ґрунт». І тим не менше, виражений в опублікованих висловлюваннях тих чернівчан, які стали славними в Німеччині, а саме Целана і Ауслендер, образ пожвавленого інтелектуального життя і симпатичної «мрійливості» відсуває всі ці темні сторони на задній план:

«У нас багато читали, і то не просто газети, часописи, критичну і розважальну літературу, а добру, щонайкращу літературу. Запально сперечалися, музикували і співали. Міський театр щовечора наповнювався вщерть, а в періоди гастролей просто викупувалися всі місця. Значна частина духовно відкритої молоді відзначалася ненаситною жадобою знань. Головним інтересом значної частини інтелігенції було не кування прибуткової кар'єри, не досягнення технічно вищого рівня життя, їм багато більше йшлося про широкі пізнання, чи то в науці, чи філософії, політиці, чи то шляхом переживання містики, мистецтва, поезії і музики. [...] Скульптори, малярі, музиканти, поети, якщо тільки не вдавалися до якоїсь іншої професії, жили із подивляння з боку друзів і співгромадян, які купували їхні твори і відвідували їхні концерти і рецитації. [...]

Чернівці було містом мрійників і прихильників. [...] Тут були ті, що схилялися перед Шопенгауером і молилися на Ніцше, спінозисти, кантіанці, марксистки і фройдіанці. Тут марили Гель-

дерліном, Рільке, Стефаном Георге, Траклем, Ельзою Ляскер-Шюлер, Томасом Манном, Гессе, Готфрідом Бенном, Бертольдом Брехтом. Класику і сучасників з-за кордону, передусім французів і росіян, англійців і американців, тут просто ковтали. [...]

Місто, що відійшло в небуття. Світ, який загинув».

Ще 1958 року всі ці елементи топосу «Буковина/Чернівці» Целан підсумував в одному-єдиному реченні: «Це було місто, в якому жили люди і книжки». Це речення і є квінтесенцією усіх тих образів втраченого, які сьогодні влилися у звучання назв «Буковина» і «Чернівці». Целан відмовляється від будь-яких емпіричних даних про історію знищення. Воно цілком увійшло в саму тканину мови. У формах минулого часу «було» і «жили». Прості форми минулого часу більше говорять про предмет речення, ніж про це можна було би сказати кількома реченнями. Історія Буковини і сум за нею — виявляються тільки у мовних засобах, у використанні еponciation замість розгорненого епопе. При цьому важливо, що індекс минулого у слові «було» стосується не тільки того минулого, яке застав сам Целан, а й того минулого, яке проминуло вже на момент його народження — до румунських часів. Завдяки непримітному сполучникові «і» досягається надзвичайно ефективна метонімія «люди і книжки». «Життя» і тих і інших здається тут взаємодоповнюючим: там, де «живуть книжки», там і люди живуть особливим чином. І навпаки: там, де емпатичним чином живуть люди, там процвітають і книжки. Тут проступає навіть певний причинно-наслідковий зв'язок: САМЕ ЧЕРЕЗ ТЕ, що в Буковині жили книжки, там жили і люди. Ця підставова семантика топосу «Чернівці» — дивлячись із далечини простору і послуговуючись засобом перенесення в австрійську «провінцію» колишнього австро-німецького культурного простору — водночас продовжує міф засновництва сучасного німецького «гуманізму», а саме романтичне поняття «освіти» і шіллерівський ідеал «естетичного виховання». Здається, що німецькомовні євреї Буковини черговий раз і всупереч усім компрометуючим обставинам вдихнули нове життя у дещо прикрашене самоусвідомлення німців як «поетів і мислителів»⁵. Вони дослівно зрозуміли всі ідеалістично-ідеологічні обіцянки німецької «культури» — феномену, який явно витає над багатьма текстами з Чернівців і про Чернівці, а не явно присутній, либонь, в усіх. В одному зі своїх «Культурних образків», «З Відня до Чернівців», Француз ще 1875 р. знайшов максимально патетичне і «германофільне» формулювання. Після

проїзду через Південну Польщу і Галичину прибуття до Буковини і Чернівців здається Францові поверненням на Захід, у благословенні обшири «німецького духу»:

«Однак це було і останнім іспитом. Пустки залишилися за нами. Назустріч потягові надимаються передкарпатські пагорби над шумовинням Пруту — наближається благословенний край Буковина. Земля тут краще обробляється, а хатини привітніші й охайніші. За годину поїзд зупиняється на Чернівецькому дворці. Розкішно розкинулось це місто на узвишші. Хто в'їжджає до нього, того охоплює дивне почуття: він раптом знову опиняється на Заході, де може віднайти освіту, добрі звичаї і білі скатертини. Якщо він захоче довідатися, хто здійснив це диво, нехай прислухається до мови мешканців — це мова німецька. [...] Німецький дух, цей найбільш милостивий і наймогутніший чаклун під сонцем, він — і тільки він! — облаштував цей квітучий шматок Європи, оточений напівазіатською культурною пустелею! І за це йому хвала і шана!»

У Францовому шкіці «Латинська дівчинка» в якості великого бажання колишнього хасида, відступника зі Садгори, який переселяється до Чернівців, «щоби там розпочати наповнене благословенням німецької культури життя», фігурує «гуманітарна» дисертація його доньки. Сюзанна Рубінштайн, донька президента єврейської культурної громади, здійснила цей ідеал, написавши працю про раннього німецького класика Фрідріха Шіллера. Саме євреї зібрали кошти на пам'ятник Шіллеру, який був встановлений з належною просторовою символікою, перед великим театром, так щоб його було видно здалека. В комедійному романі Францоza «Паяц» про Чернівці як культурну «мекку» бідних східних євреїв говориться відповідно лаконічно: «Адже ж там кожен жид був німцем». Лессінг, Шіллер і Гете, пізніше Гайне, Крус і Рільке для людей від Францоza до Ауслендер становили ядро програми німецької чернівецької «освіти».

Таким чином, топос німецько-єврейської Буковини реанімує ще один образ, який безнадійно канув у небуття, і який німці залюбки плекали стосовно самих себе. Ностальгійну валентність цього топосу додатково підтримує те, що систематичне знищення буковинських євреїв значною мірою здійснювалося не самими німцями, а румунськими фашистами, а також те, що злочини проти єврейства вже раніше здійснювала Червона Армія. Тому не випадково цитований на початку німецький автор мого покоління

пише про Чернівці як про «праобраз» не зруйнованого, а «втраченого».

Залучення заднім числом топосу «Чернівці» до образу кращої, уявної Німеччини підтримувалося не останньою чергою самими німецько-єврейськими поетами. «Ми залишаємося австрійцями, — пише Роза Ауслендер про румунський міжвоєнний час, — нашою столицею був Відень, а не Бухарест». Навіть Целан назвав «край, звідки я родом» у політично-культурному відношенні нічим іншим, як «колишньою провінцією Габсбурзької монархії» — хоча сам він цієї приналежності вже не застав. Ба більше: внаслідок знищення німецько-єврейського населення Буковина «відтепер віддана на поталу безісторичності». Напрошується само собою враження, що ця провінція із теперішньої перетворилася на «колишню провінцію Габсбурзької монархії», однак загалом так і залишилася в уявній ідентичності її німецько-єврейського населення цією найбільш східною провінцією австро-німецької культурної сфери. Тобто топос «Чернівці/Буковина» відповідає ще одному бажанню німців: а саме уявленню про те, що до захоплення нацистами влади виникли особливо вдячні передумови для процвітання єврейської меншини — аж до її самоідентифікації з німецькою «культурою». Збереженню цього фантому сприяють і «денні рештки» найновішої історії: напр., та обставина, що деякі буковинські євреї, які пережили Голокост — попри жахітні злочини німців, — емігрували або втекли до Федеративної Республіки. А інші принаймні не перестали писати «мовою вбивць». І навіть багатотомна, опублікована вже в Ізраїлі «Історія євреїв Буковини» (1958—1962), написана буковинським євреєм, що виїхав до Палестини, повністю німецькою мовою. Те, що Целан, Ауслендер та інші не перестали писати німецькою мовою, врешті, додає до топосу Чернівців в очах багатьох німців повоєнної доби ще й додаткову підставу сподіватися, що нитка німецько-єврейської історії перервана не остаточно і не назавжди. Як би я не поділяв ці сподівання, чи принаймні як би мені не хотілося їх поділяти, все ж хочу зауважити, що на прикладі топосу «Чернівці» можна спостерігати перехід від мислення бажаннями до цілковито селективного сприйняття. Бо ті чернівецькі автори, які повернулися плечима як до німецького культурного простору, так і до німецької мови — як, скажімо, ізраїльсько-єврейські автори Арон Апельфельд і Дан Пагіс — врешті-решт вже майже, чи й зовсім не належать до сфери засягу цього повоєнного німецького топосу.

Проте складність топосу «Чернівці» далеко не буде вичерпана, якщо розглядати його під кутом зору (філософічного) шифру вдалої багатокультуральності під гегемонією «німецької культури» і німецької мови. Дві наступні опозиції перекривають і пронизують його семантичне поле: опозиція Сходу і Заходу і опозиція раціональності й містики, просвітництва та ортодоксальної релігійності. Чернівці — це також Схід, в якому відображається Захід, або Захід, який простягнувся якомога далі на Схід. Чернівці й Буковина — найбільш східна околиця Заходу, натомість Львів і Галичина — найзахідніша околиця Сходу. «В Чернівцях глибинно східне поєднується з осяйно західним у неповторну мішанку фрагментів і моментів єврейського життя, як його століття тому описав Карл Еміль Француз: мішанка зі шварцвальдського села, подільського гетто, невеличкого віденського передмістя, шматка глибинної Росії і шматка найсучаснішої Америки». І Роза Ауслендер, і Пауль Целан неоднозначно оголосили цей місток між Сходом і Заходом самим єством чернівецьких поетів. Говорячи про «німецькі вірші на ідиш», Роза Ауслендер не в останню чергу має на увазі процвітаючий чернівецький театр з мовою ідиш. А Пауль Целан, як це доволі пізно зауважили його дослідники, вбачав споріднену душу не тільки в Осипові Мандельштамі. Одного разу він навіть назвав себе «російським поетом», «Павлом Львовичем Целаном, русским поэтом». Дивлячись з такої перспективи, топос «Чернівці» можна розглядати і як продовження того захоплення російською літературою і «російським способом відчуження», які засвідчили, наприклад, Рільке та інші німецькі автори початку ХХ ст. Пауль Целан з Чернівців був «російським поетом» німецької мови, який жив у Франції: притаманне топосові «Чернівці» накладання Сходу і Заходу ледви чи можна висловити ще радикальніше.

Дивлячись з німецької перспективи, східне розташування Чернівців добре надається ще для одного використання: «успішному» повоєнному німцю воно дозволяє спогад про те, що складовою частиною німецької мови і літератури є не тільки погляд на Захід, на Францію, Англію чи Америку, а також і погляд на Схід, на Росію. Можливо, і це вплинуло на міфічно-ностальгійну привабливість міста, забудова якого моторошним, ба навіть безсоромним чином збереглася, в той час як більша частина його мешканців була або вбита чи вигнана, або врешті-решт сама була змушена виїхати. Спогад про відлинулу «культуру»

цього неймовірного співіснування потісняє набік певний «взірець», що сформувався в очах повоєнної німецької публіки. Мабуть, до цієї найновішої валентності Чернівців доклався і розпад радянського комунізму, а разом з ним і бінарне мислення блоками в Європі. Разом із вивільненням міста зі східної влади переможців у Другій світовій війні для уявлення про «Чернівці» розпочалася нова, більш відкрита епоха, а шляхи уяви, які ведуть назад у повоєнний час, стали краще прохідними. До того ж ці шляхи уяви не обтяжені політичними вимогами об'єднань вигнанців — як це є у випадку із Судетами чи прикордонним до Буковини Семигороддям — і не скомпрометовані відвертим реваншизмом. Для сучасного німецького погляду на Буковину інша «щаслива» особливість цієї місцевості полягає в тому, що її «фольксдойчівське» населення внаслідок угод між Гітлером і Сталіном ще в 1940 р., тобто ще до початку військових дій, було без жодних репресій «мирно» виселене з регіону місцевими авторитетами. Це означає, що німецькі претензії на відшкодування чи реституцію не поширюються на Буковину, а отже, і не обтяжують політико-культурну валентність цієї місцевості та її столиці.

Під знаком Чернівців на географічну різницю між Сходом і Заходом накладається ще й різниця між східною, аж до містичної, релігійністю і західним просвіченим розумом. Поряд із окультуреною німецько-єврейською міською верствою були численні ортодоксальні євреї і не в останню чергу хасиди, які втікали з України від російської поліції, а також їхні «чудо-рабини», наприклад цадик Израель Фрідман, резиденція якого знаходилася на іншому березі Пруту, в Садгорі. Тобто і самі єврейські Чернівці були під цим оглядом розколоти на Захід і Схід, на Чернівці й Садгору. Конфлікти між двома таборами були невпинні, вони багаторазово засвідчені в літературі. Що ж стосується Рози Ауслендер і Пауля Целана, то самі вони — принаймні в уяві — були у себе вдома на обидвох берегах. Під таким оглядом вони намагалися переступити межі Сходу і Заходу. Хоча вони і дістали західну освіту і з певністю не були ортодоксально релігійними, вони ніколи не нападали на «Садгору» як на шарлатанство і забобони, а завжди згадували її з великою повагою або зображали надзвичайно поетично. У заголовку своєї «Шахрайської і крутійської балади, співаної в Парижі, біля Понтуаза...» Целан надає місцю свого народження дивовижної формули: «співано Паулем Целаном з Чернівців біля Садагури». Перегляд звичного порядку — Садгора

біля Чернівців — підкреслює значення хасидів та їхньої історії для Целана. Він навіть накликає на себе, в провокативний та іронічний спосіб, закид лицемірного маскування інтересів гешефту під личиною релігійності, звичний закид проти цадика із Садгори, який полюбляв розкішне життя. В такому разі чернівецька поезія є також поезією, яка свідомо ухиляється від опозиції між західною просвіченою раціональністю і східною «містикою». Тобто в топосі «Чернівці» Схід і Захід перехрещуються не тільки як географічні поняття, а й як культурні реалії та ментальні практики.

«Провінція» — вживаючи Целанове означення Буковини — має інший час, ніж метрополія. Довше зберігається старе, пізніше надходить нове, до того ж здебільшого по-іншому, ніж у центри, які задають тон. Для чернівецької лірики кінця 30-х — поч. 40-х років це, серед іншого, означає різючу присутність таких неоромантичних топосів, як «ніч», «місяць», «зоря», «сон», «троянда», «блакить» тощо, здається, що безперервно далі живе собі рима і строго врегульовані, нерідко навіть пісенні строфічні форми, сильне переважання природних феноменів над урбаністичними, а іноді навіть безпосереднє наслідування в інтонації, манері й мотивах раннього Рільке, Тракля та інших. На відміну від Німеччини, на Буковині 30-х років ще ВІРШУЮТЬ у тому емпатичному сенсі, в якому німецька традиція — і в такій формі тільки вона — проводить різницю між «письменством» (Dichtung) і «літературою» (Literatur). Здається, незмінно писалися вірші, які не тільки заслуговували, а й навіть жадали на своє означення слів «лірика», ба навіть «поезія». Ось відоме анти-модерністичне віровизнання Альфреда Маргул-Шпербера з того часу:

«Автор цих рядків добровільно сповідує [...] все застаріле і звичайне: як у формі, виборі, так і у викладі своїх поетичних предметів і задалегіть оголошує, що він залюбки зрікається права бути зарахованим до модерних поетів».

Тому не дивно, що один з перших оглядів буковинської літератури часів Целанової молодості дійшов висновку, що ця література є добряче анти-модерною, епігонсько-ліричною і консервативно-неоромантичною — включно з більшою частиною власних віршів Целана до «Фуги смерті». Звичайно, що в Чернівцях 30-х років «модерних поетів» читали не менше, ніж деінде. Звичайно, не бракувало спроб писати в їхній манері. Однак виглядає на те, що у своїх провідних тенденціях та інтонаціях чернівецька ліри-

ка того часу цілком свідомо надає перевагу конвенційно «гарному» і «поетичному» віршеві. Целан у своїх призначених до публікації висловлюваннях про «людей і книжки» Буковини поіменно називає тільки двох, до того ж родом не з Буковини, а галичанин: «мого земляка Карла Еміля Францоца», який школярем переїхав до Чернівців і якого Целан згадує лише як видавця «першого критичного повного видання творів і рукописної спадщини Георга Бюхнера», а не як автора романів, оповідань і культурних шкіців про Чернівці, Буковину і Галичину, і Мартіна Бубера, пов'язаного із сусідньою до Чернівців Садгорою, їх незмінним ворогом, «бо він переказав німецькою мовою [...] для нас усіх хасидські історії, які там курсують». Чи Целан теж вважав своїх чернівецьких сучасників-поетів радше друго- й третьорозрядними авторами? Можливо, і так. Але це жодною мірою не вплинуло на його вислів про емпатичне життя «людей і книжок». Більше того: складовою частиною виплеканої поезії буковинського життя, а надто його топосу є те, що воно твориться освіченими поетами-аматорами і симпатизуючою їм публікою, а не високопрофесійними князями від поезії à la Рільке чи Георге. І це теж перетворює топос про людей і книги Буковини на настільки сильну «історичну ознаку» — те, що він, попри усю відкритість до світу і літературну освіченість чернівецьких авторів, не чув себе змушеним пристосовуватися до критеріїв і табу літературного модерну⁶. Кажучи вслід за Адорно, сучасне мистецтво є передовсім «канонем заборон»: саме він накладає непорушні табу на все ширші поля вимовлюваного і способи висловлювання, витісняючи будь-яке мовлення на межу мовчання. Пізній Целан — принаймні в очах Адорно — був прикладом автора, що підпав під цю обтяжливу неможливість поетичного мовлення. Буковинська літературна творчість 30-х років, власне, і підкупує своєю невимушеною несумісністю з табу модернізму, своєю разючою непристосованістю до всіх цих фігур негативності й порожньої трансценденції, що їх, приміром, Гуго Фрідріх називає «структурою модерної лірики». Лірики буковинської міжвоєнної доби є більш «поетичними», більш пристрасними, ніж це здається дозволеним більшості сучасних західних критиків. Це чітко побачила вже Роза Ауслендер, обернувши це метакритикою на адресу тієї «модерної критики», яка відкидала чернівецький тип поетичного «захоплення» тільки як «патетичність і сентиментальність». Та й навіть сам Пауль Целан, судячи з його ранньої творчості, лише після по-

чатку Другої світової війни і винищення євреїв відмовився від цього топосу, ним самим пізніше, як ніким іншим, обгрунтовано. Він став поетом у місцевості, де «жили люди і книжки». Він став епохальним автором, яких відтоді тут уже не було.

*Переклад з німецької Юрка Прохаська
(за редакцією Петра Рихла)*

*Переклад віршів та віршованих фрагментів
Петра Рихла*

¹ Цей текст написаний на підставі доповіді, виголошеної 4 червня 1998 р. у Чернівцях в рамках міжнародної конференції «Пауль Целан і Чернівці».

² Пор. вислів Петера Штайна «Тому, мабуть, неправильно було казати, що після Аушвіцу вже не можна написати жодного вірша»...

³ Найбільш детальну панораму чернівецьких «націй» Француз подає у своїх прославляннях з нагоди столітнього існування Буковини як самостійної, окремої від Галичини коронної землі Австрійської монархії.

⁴ Коли 4 жовтня 1875 р. — на соті роковини об'єднання Буковини з Австрією — відбувалася інавгурація найбільш східного серед німецьких університетів в Європі, то його перший ректор д-р Томашук вже тоді взяв університет під свій захист проти «зловживання словами про культурну місію Австрії».

⁵ «Він все ще вірив у націю «поетів і мислителів», — пише Халфен, посилаючись на чернівецьку приятельку Целана Рут Лакнер, про ставлення Целана до Німеччини навіть ще в 1941 р.

⁶ Невдалу спробу не відставати від метрополій модерну являв собою часопис «Der Nerv».

Петро РИХЛО
(Чернівці)

«КИРИЛИЦЮ, ДРУЗИ, ТАКОЖ...»:

Слов'янський контекст у творчості Пауля Целана

В 1963 р. у видавництві «S.Fischer-Verlag» з'явилася четверта збірка Пауля Целана «Троянда нікому». Вона знаменувала собою вершину його ліричної творчості й була присвячена пам'яті Осипа Мандельштама. Те, що означав Мандельштам для паризького емігранта, засвідчують численні висловлювання Целана в його віршах, нотатках і листах, як і його блискучі переклади з російського поета. «Мандельштам: рідко коли я мав відчуття, як у випадку з його поезією, буцімто я йду своїм шляхом — своїм шляхом уздовж неспростованого та істинного — і саме завдяки йому», — писав він в одному з листів до славіста Глеба Струве¹. «Побратим Осип», — назвав він його в одному з поетичних фрагментів 1961 р.²

Безмежне захоплення Мандельштамом, яке сягало від безприкладного відчуття спорідненості аж до намагання ідентифікуватися з ним, може служити тут парадигмою целанівського зацікавлення російською літературою назагал. Ця зацікавленість розвинулася в нього особливо наприкінці 50-х — на початку 60-х років, коли він почав перекладати видатних російських поетів революційної доби — окрім Мандельштама, ще О.Блока і С.Єсеніна. У пошуках духовної вітчизни він звертає свої погляди на Схід. Там він відкриває для себе низку інших імен, які викликають у нього жвавий інтерес, — В.Маяковського, В.Хлебнікова, М.Цветаєву, Б.Пастернака, Є.Євтушенка та ін. Саме під час своїх перекладів російських ліриків (тобто під час створення «Троянди нікому») Целан відчув, — як підкреслює дослідник його перекладацької спадщини Л.М.Ольшнер, — «неабияку звабність і захищеність, ба навіть закоріненість у слов'янському Сході»³. У збірці «Троянда нікому» він сублимує цей інтерес майже до афористичної формули, коли у вірші «І з книгою із Таруси», до якого він дає написаний кириличними літерами епіграф із Марини Цветаєвої *Все поэты жиды*, мовить ці ретроспективні, досягнуті вже як своерідний підсумок, слова:

*(Кирилицю, друзі, також
верхи я мчав через Сену
мчав через Рейн)⁴.*

Ці три поетичні рядки, які в тексті вірша утворюють виділену дужками парантезу, діють — за умови, що читач знайомий з біографічним тлом поета — надзвичайно сугестивно. Тому що «кирилиця» вперше явилася Целанові зовсім не в повоєнному Парижі, вона супроводжувала його — в його уявному і явному «галопуванні» через численні кордони — ще з довоєнних Чернівців («Хмарний вершник» — так звалася видана в 1938 р. у Чернівцях поетична збірка його старшого друга Альфреда Кіттнера). Це він «також» приніс з собою зі Сходу, з рідної Буковини, — у Францію, де тепер знаходилась його домівка (Сена), і в Німеччину, де публікують і читають його книги (Рейн). Передусім тут маються на увазі переклади російських поетів, але не тільки вони. Імпліцитно слово «кирилиця» таїть у собі, — на думку Л.М.Ольшнера, — «узагальнююче значення слов'янського Сходу»⁵. «Заримовано / так по-скіфськи», «відітхненними стеблами / степу / вкарбовано в серце / цезури годин», «потойбіч / зони німих народів»⁶, — читаємо в цьому вірші. Якщо дивитися з Парижа, то це означає ніщо інше, як «потойбіч Німеччини» (з російського еквіваленту німецького «stumm» — «німий» — етимологічно виникло також слово «німець» — «der Deutsche»). Отже, Целан дистанціюється тут від Німеччини, від «цього такого золотого Заходу» — як писав він в одному з листів до А.Маргул-Шпербера⁷ — і оселяється духовно в «скіфському» просторі. Саме в цьому напрямку розвивав він свою думку, коли інший лист (до Рейнгарда Федермана, від 23-го лютого 1962 р.) він підписав своїм цілковито русифікованим іменем і, до того ж, макаронічною мовою — сумішшю російської й латини — вдався до персифляжу свого суспільного статусу: «Pavel Lwowitsch Tselan, russkij poet in partibus nemetskich infidelium» («Павел Львович Целан, російський поет в краю німецьких безвірників»)⁸. Як далеко могли заходити персифляжі подібного роду, засвідчує, зрештою, лист до його друга — посередника в питаннях російської літератури Володимира Маркова, якому він емоційно зізнається у своїй любові до всього російського: «...Очевидно, це щось більше, ніж просто жарт: одна з моїх прабабусь має російське коріння, — бо як інакше можна пояснити, що я, серед цього бозна якого неросійського Парижу, сприймаю російську поезію як щось рідне і найрідніше, що я... мав щастя пережити тут цю зустріч: зустріч із Мандельштамом! [...] Авжеж, я повинен був одержати від

своєї прабабусі трохи більше російського спадку... адже за суттю я — російський поет...»⁹.

Такі й подібні висловлювання — як би патетично або провокуюче вони не звучали — не є цілком безпідставними. Вже на ранніх стадіях свого життя в рідному багатонаціональному місті Целан був досить тісно й безпосередньо пов'язаний з найрізноманітнішими аспектами слов'янства, і нерідко вони визначали собою його пізніше ставлення до цього етносу та його онтологічних проблем.

Щоправда, сьогодні немає доказів того, що учень та гімназист Пауль Анчель вже до 1940 р. мав якісь прямі контакти з російською мовою та літературою, за винятком хіба що кількох авторів, яких він знав з німецьких перекладів (Достоевський, Гоголь, Горький)¹⁰. Зрештою, це цілком зрозуміло, позаяк дані предмети не стояли в навчальних планах румунських шкіл та ліцеїв. У всіх твердженнях про раннє оволодіння Целаном російською мовою виходять, як правило, з того, що ці знання він здобув уже в радянський період буковинської історії. Біограф Целана І.Халфен змальовує цей процес так, буцімто Целан відразу, протягом одного літа 1940 р., освоїв російську мову: «Пауль ... вже на канікулах взявся за вивчення російської мови, і в той час як інші ще вимовляли російські слова по складах, він вже читав «Війну і мир» Толстого в оригіналі»¹¹. Більше того, в цей час він уже займався російською мовою також творчо і дидактично, пробуючи себе в перекладах з Єсеніна і допомагаючи у вивченні мови своєму другу Густаву Хомеду¹². При цьому надто часто забувають про той підготовчий етап, без якого швидкі успіхи Целана у вивченні російської мови були б неможливими: його більш раннє засвоєння української мови.

Українську, так само як і російську, в румунських гімназіях не вивчали, однак мова найчисельнішого етносу Буковини звучала у Чернівцях на кожному кроці. До однокласників Целана завжди належали українці. Як видно з документів Чернівецького обласного архіву, серед учнів «Православного хлопчачого ліцею», який Целан відвідував протягом п'яти (а не чотирьох років, як помилково вважає І.Халфен¹³), було чимало українців, а в «Ліцеї Великого Восводи Михая» — колишній Четвертій, або ж Українській гімназії, де Целан складав матуру, в його класі налічувалась третина українців¹⁴. Звичайно, що вони розмовляли між собою по-українськи, і важко собі уявити, щоби для гімназиста Пауля Анчеля з його неординарними здібностями до чужих мов ця мова залишалася за сімома печатями. До того ж і вчителі були там переважно українцями¹⁵.

Нарешті, в особистій справі студента Целана під час його навчання в Чернівецькому університеті знаходимо власноручне підтвердження

того факту, що він знав українську мову. Так, наприклад, в анкеті від 24-го березня 1945 р., заповненій по-російськи, він констатує володіння українською мовою (поряд з «єврейською», тобто гебрейською та ідиш, румунською, німецькою, французькою, англійською та російською), а в графі «робота за сумісництвом» вказує на те, що він є «перекладачем і літературним редактором газети «Радянська Буковина» молдавською мовою»¹⁶. До речі, документи цієї особової справи недавно вперше були показані в Цюріхському музеї Штраугоф на виставці «Чужа близькість: Целан як перекладач», яка демонструвалася з 19-го березня по 17-те травня 1998 р. Біографам Целана — від І.Халфена до Дж.Фелстайнера — вони були ще невідомі, що призвело їх до деяких фактологічних помилок, коли вони, наприклад, стверджують, буцімто Целан перекладав «для локальної української газети актуальні статті й тексти «передових» авторів румунської літератури»¹⁷. Насправді все було якраз навпаки, але для цього необхідно знати деякі специфічні деталі історії Буковини, а саме: заснована в кінці червня — на початку липня 1940 р. газета «Радянська Буковина» мала паралельне видання (дубляж) «молдавською», тобто румунською мовою, яке пізніше, вже в повоєнний час, відділилося від неї як самостійна газета «Zorile Bukovinei». Саме для цього часопису Целан і перекладав «статті й тексти» з української на румунську. Для нього, випускника румунської гімназії і вчорашнього румунського громадянина, румунська мова вважалася другою рідною, в той час як його знання української були пасивними, хоча їх цілком вис-тачало для того, щоб перекладати з неї.

Що стосується рівня володіння Целаном російською мовою, то він, очевидно, був достатньо високим з точки зору словникового запасу, граматичних форм і відчуття стилю, — адже декілька семестрів поет навчався у радянському університеті в Чернівцях, де слухав лекції переважно російською мовою, читав в оригіналі російську літературу, а також перекладав найскладніших авторів з російської на німецьку та румунську. Недавно в його спадщині були віднайдені перекладацькі спроби інтерпретацій поезії С.Єсеніна та В.Брюсова, які відносяться ще до чернівецьких часів. У бухарестський період (1945-1947), працюючи редактором видавництва «Cartea ruse» („Російська книга»), він переклав, як відомо, на румунську мову деякі оповідання І.Тургенєва, А.Чехова, а також політичну п'єсу К.Симонова «Російське питання». Його найвидатнішим досягненням у бухарестські роки став, однак, переклад знаменитого роману М.Лермонтова «Герой нашого часу», який був високо оцінений румунською критикою і в наступні роки витримав декілька перевидань.

Звичайно, що Целану не вистачало у Франції ні частих нагод, ні щасливих можливостей, щоб глибше зайнятися російською мовою, підтримувати й удосконалювати її у живій мовній практиці, в регулярному спілкуванні. Французький славіст Емманюель Ре, який перебував у дружніх стосунках з Целаном у Парижі, згадує, що Целан «розмовляв по-російськи не дуже добре і не вельми охоче, але вільно читав і якось по-особливому “відчував” мову»¹⁸. Коли наприкінці 50-х років — завдяки Мандельштаму — він відкрив для себе російських акмеїстів, ця мова знову стала йому дуже близькою. Однак він не наважувався вдаватися до неї на письмі. У своєму листі від 29-го січня 1959 р. до Глеба Струве він відверто називає причини, які утримують його від цього: «Пробачте мені, будь ласка, що я не пишу Вам по-російськи. Я вивчав російську мову, коли моя вітчизна, Буковина, стала радянською (за обставин, які Вам відомі...), з охотою і вдячністю, і ось тепер, через стільки літ, я знову повертаюся до неї»¹⁹.

Однак початок 60-х років був для Целана не тільки найпродуктивнішим періодом творчості, в який він опублікував свої найкращі поетичні й перекладацькі збірки, але й найважчою фазою його життя з огульними звинуваченнями в плагиаті (т.зв. «афера Клер Гольль»), реваншистськими атаками німецької літературної критики, частими психічними кризами. Він намагався знайти захисток від цих переслідувань у друзів своєї юності. Один із них, Еріх Айнгорн, жив у Москві й був співробітником німецької редакції політичного часопису «Новое время». В листуванні, яке зав'язалося між ними після довголітньої розлуки, Целан ще раз намагається висловити свою непогамовну тугу за Росією, за своєю вимріяною духовною вітчизною. «Мое найсокровенніше бажання — поїхати в Росію, додому...», — пише він у листі від 24-го квітня 1962 р.²⁰ Він звіряє другові дитинства своє захоплення російською поезією, розпитує його про новинки радянської літератури. Айнгорн уможливило контакти з Надією Мандельштам, вдовою поета, виступає ініціатором перекладу знаменитого «Бабиного яру» Є.Свтушенка. Увагу Целана привертають не тільки оригінальні твори російських авторів, але й «чудові переклади М.Лозинського з Данте і блискучі переклади сонетів Шекспіра С.Маршака»²¹. Російська мова служить поетові як мова-посередниця, як ключ до світової літератури. Інтерес до Данте Аліг'єрі, вірогідно, з'явився у Целана під впливом Мандельштама, зокрема його есе «Розмова про Данте», а лірична спадщина Шекспіра вабила його ще з тих пір, коли у воєнні роки він занотував у записник свій переклад 57-го сонета. В 1967 р. «Двадцять один сонет» Шекспіра в Целановому перекладі з'являється у видавництві «Insel-Verlag».

Целанові переклади російських поетів, передусім поеми О.Блока «Дванадцять», поезій С.Єсеніна та О.Мандельштама, які вийшли спочатку окремими виданнями, а пізніше були об'єднані під одною обкладинкою в книзі «Три російські поети» (Fischer-Bucherei, 1963), його есеїстичні коментарі та листовні висловлювання про їхню поезію і життєву долю засвідчують найтісніший зв'язок Целана з духовним ландшафтом Росії першої половини ХХ століття.

Знаком целанівського тяжіння до слов'янського Сходу позначені також чимало віршів збірки «Троянда нікому». Те, що політично цей Схід перебував за залізною завісою і являв собою цілковито закриту тоталітарну систему, Целан прекрасно розумів. Але він умів також розрізняти між політикою і культурою. «Якось уперта ностальгія, — зазначає з цього приводу Дж.Фелстайнер, — відділяла його юнацький соціалізм і захоплення Росією від усього того, що він, звичайно, дуже добре усвідомлював. Схід був для нього символом усього, що залишається незабутньо-близьким у серці і через серце²². Численні реалії та ремінісценції, пов'язані з Росією, наскрізь проймають збірку «Троянда нікому»: «Гостинним російським словом / я привітав триколонор» («Пополудні з цирком і цитаделлю»); «В холодному сьайві «Аврори»: / братня рука...// Петрополіс...» («Воєдино»); «І співали ми «Варшав'янку. / Зі стуленими устами... / Тундрі у вуха...» («ВИВІНЧАНІЙ»); «...за- / нурилися трюми / від чорного граду, який / у Вітебську випав, також» («Віконце хижі»); «Дорога / в Росію лягає тобі на серце, / карельська береза / чекала / тебе, / ім'я Осип прилине до тебе» («ВСЕ ІНАКШЕ»); «від / моста Мірабо. / Де не плине Ока» («І з книгою із Таруси»). Рідко коли тут можна зустріти місцевості, в яких поетові доводилося бувати, бачити їх на власні очі — частіше це уявні ландшафти, які відкриваються його внутрішньому зорові. Це стосується і ранніх віршів, позначених похмурими віхами часу і непоправних особистих втрат, — віршів, у яких з'являється чимало українських ремінісценцій: «Тепер, матусю, сніжно на Україні: / Вінець Месії — мов разок страждання» («Зима»); «...осінь в чернечій сутані / звістку й мені принесла, листок з українських схилів», «О, лід неземного багрянцю — їх гетьман бреде / з військом своїм у присмеркових сонцях» («Чорна сніговиця»); «Чи віда вона, що верхівцем, убраним в гірлянди, / стоїть в українським гаю невідступна фландрійська смерть?» («Російська весна»); «зелено, купаво, на Україні. / Моя світла мати не вернулася» («ОСОКОРЕ»). Всі ці образи живляться полярною напругою і трагічним контрастом між майже ідилічною українською природою і жорстокими злодіяннями

націоналістичних ідеологій та політичних режимів, які через переслідування, погроми і Голокост знову і знову несли євреям екзистенціальну загрозу, незалежно від того — була це дика вольниця українських козаків за Богдана Хмельницького в ХУІІ ст. чи вишколені зондеркоманди німецьких нацистів у ХХ ст. У цьому зв'язку особливо характерний ранній вірш Целана «Чорна сніговиця», який виник після отримання ним звістки про смерть батька в одному з «трудових таборів» Трансністрії. «Говорячи про гетьмана, — зазначає з цього приводу німецька дослідниця Марліз Янц, — «Чорна сніговиця» ставить в один ряд фашистське винищення народів з тою різнею, яку вчинили в 1648 р. православні козаки серед євреїв і поляків»²³.

Такі аспекти також належать до слов'янського контексту творчості Целана, хоча вони — як, наприклад, у даному випадку, — назагал зовсім не означають, боцімто поет мав заздалегідь упереджене або цілковито негативне уявлення про українських козаків. У 50-х роках він опублікував переклади шести віршів французького лірика Гійома Аполлінера і мав намір доповнити їх новими перекладацькими інтерпретаціями. Особливо до душі припав йому цикл «Пісня нелюбого», де він виділяв «Відповідь запорожців турецькому султанові»²⁴. Неприборканий, вільнолюбний і скабрезний тон цієї епістоли Аполлінера можна було б порівняти з настроєм і словесним фейерверком написаної у війонівському дусі «Злодійської і шахрайської балади, співаної в Парижі, що біля Понтуаза, Паулем Целаном з Чернівців, що біля Садагури» з книги «Троянда нікому». На жаль, цей перекладацький задум так і залишився нереалізованим.

Інший ранній вірш Целана також має яскраво виражене українське тло. Він зветься «Близькість могил» і присвячений пам'яті матері. Його було написано влітку 1944 р. у Чернівцях після повернення Целана з Києва, куди його як санітара Чернівецької психіатричної лікарні послали супроводжувати групу пацієнтів (Целанові, який до війни протягом року студіював медицину у французькому місті Турі, було доручено піклуватися про радянських воїнів з пораненнями голови або контузійми)²⁵. Згадку про це відрядження («командировка») до Києва знаходимо, між іншим, у листі від 1-го липня 1944 р. до Еріха Айнгорна, який на той час був евакуйований у киргизьке місто Ош²⁶. В цьому листі Целан уперше називає місце загибелі своїх батьків: «Краснополька на Бузі». Але, очевидно, це була недостовірна інформація, позаяк згодом, у посмертно опублікованому вірші «Вовча ягода», читаємо:

*Далеко, в Михайлівці,
в Гайсині,
на Україні, де
вони вбили мені батька й матір: що
квітувало там, що
квітне там?²⁷*

У «Близькості могил» у контрастуючому протистоянні знову постають ідилічні картини українського Поділля з його типовими архаїчними рисами і глибокий, непогамовний синівський біль за втраченою улюбленою матір:

*Чи знає ще хвиля Південного Бугу,
яку тобі, мамо, чинили наругу?*

*Чи відають ще вітряки серед поля,
як серце твоє знемагало від болю?*

*Чи ж ні осокір, ні верба неспроможні
розвіять твої сум, твої думи тривожні?*

*Чи з посохом квітнучим ходить ще Бог
між пагорбів світлих і темних відрог?*

*Чи стерпиш, матусю, як в давні роки
Ці тихі, німецькі, болючі рядки?²⁸*

Продуктивний зв'язок з різними слов'янськими елементами відбувається в Целана також у мовній сфері на рівні лінгвістичної інтерференції — приблизно так, як це, скажімо, має місце в його єдиній прозовій спробі під назвою «Розмова в горах», де свідомо використовуються морфологічні та синтаксичні форми, запозичені з ідишу. Плодотворний вплив слов'янських мов дослідники творчості Целана вбачають у специфічному застосуванні прийменників та префіксів, а також у частих пропусках дієслова-зв'язки, яка, як правило, відсутня в російській та українській мовах, та заміні її дефісом або двокрапкою²⁹, що можна легко проілюструвати численними прикладами.

Широкий спектр зацікавленості сферою «кириличного» відкриває також бібліотека Целана, в якій представлено вражаюче велику, як на західного поета, кількість русистики (понад 500 назв, що становить приблизно одну десяту частину всього книжкового фонду, де репрезентовано літературні, історичні та філософські твори 85 авторів). Критичний огляд, ба навіть простий перелік цих джерел вивів би нас далеко за рамки даного дослідження. Тут я хотів би лише вказати на чудово виданий і ґрунтовно прокоментований каталог російської бібліотеки Целана, підготовлений Крістіною Іванович (1996)³⁰ і підкреслити, що в ньому описано також децицю україністики: три-

мовне видання «Пісні про Ігорів похід» (старослов'янською, російською та німецькою мовами), статтю з газети «Die Welt» від 6-го квітня 1965 р. про Т.Г.Шевченка, низку книг видатного українського літературознавця Д.Чижевського про слов'янську літературу та культуру (кн. «Anfänge des russischen Futurismus», Wiesbaden, 1963 — з дарчим надписом автора), 9 збірок лірики й прози письменниці української діаспори Емми Андієвської (майже всі з авторськими посвятами), з якою Целан листувався і вірші якої мав намір перекласти.

На завершення ще декілька слів про рецепцію творчості Целана в колишньому Радянському Союзі, а також у сучасних Російській Федерації та в Україні.

Перша згадка імені Целана на радянських теренах припадає, настільки мені відомо, на 1971 р. Це була рецензія Є.Мнацаканової на поетичні збірки «Переведення подиху» та «Нитяні сонця» в інформаційному збірнику «Современная художественная литература за рубежом»³¹. Вперше поезії Целана в російських перекладах Є.Вітковського, В.Топорова, О.Паріна, Г.Ратгауза та В.Купріянова були опубліковані в 1974 р. у московському часописі «Иностранная литература», де їм передувало коротке, але змістовне вступне слово С.Апта³². З тих пір вірші Целана багатократно з'являлися у різних поетичних антологіях: «Из современной австрийской поэзии»³³, «Золотое сечение: Австрийская поэзия XIX—XX веков в русских переводах»³⁴, «Лири семи городов»³⁵ та ін., однак перше «автономне» російськомовне видання вибраних поезій Целана у перекладах М.Білорусця вийшло тільки в 1998 р., причому не в Росії, а на Україні³⁶.

Що стосується радянського академічного літературознавства, то в 1980 р. у томі «История литературы ФРГ», випущеному московським видавництвом «Наука», з'явилася оглядова аналітична стаття О.Гугніна, де творчість Целана розглядалася в контексті розвитку повоєнної західнонімецької лірики³⁷. В 1989 р. у Московському педагогічному інституті була захищена дисертація В.Никифорова «Поэтика раннего творчества Пауля Целана» — єдине в радянському літературознавстві масштабне дослідження про творчість поета. Як впливає вже з самої назви, основна увага дослідника була зосереджена на аналізі ранніх збірок — «Пісок із урн» (1948), «Мак і пам'ять» (1952) та «Від порога до порога» (1955), де його цікавили такі аспекти, як світоглядна специфіка «поезії після Освенціма», її тематичні й жанрові домінанти («панелегізація» поетичного мислення), проблеми літературних традицій (Гельдерлін, Кафка, Мандельштам), просторова, часова і кольорова символіка тощо.

В українську свідомість Целан вперше увійшов у 1978 р., після того як київський журнал іноземної літератури «Всесвіт» опублікував велику добірку його віршів у перекладах М.Бажана, М.Фішбейна, Л.Череватенка та М.Білорусця з ґрунтовною статтею М.Новикової «Контекст пам'яті»³⁸. На початку 80-х років М.Фішбейн, який на той час проживав уже в Мюнхені, написав щемливо-ностальгійне есе «Повернення до Меридіана», в якому розповів про важливі біографічні віхи Целана, пов'язані з Буковиною і рідними Чернівцями³⁹. Трохи згодом, в 1993 р., у чернівецькому видавництві «Прут» вийшла двомовна книга вибраного П.Целана з передмовою і в перекладах П.Рихла⁴⁰. Йому ж належить стаття «Пісні потойбіч людей: Поезія і доля Пауля Целана», вміщена 1997 р. в київському часописі «ArtLine», яка супроводжується перекладами дванадцяти поезій⁴¹, та розвідка «Фуга смерті» Пауля Целана у слов'янських перекладах», до якої примикає також велика поетична добірка під назвою «Ці тихі, німецькі, болючі рядки...»: Рання поезія Пауля Целана», що налічує 29 віршів⁴². Подальші українські інтерпретації творчого доробку поета, здійснені М.Орестом⁴³, В.Стусом⁴⁴, М.Фішбейном⁴⁵, Т.Гаврилівим⁴⁶, П.Рихлом⁴⁷ та ін., з'явилися в останні роки в різних українських часописах та поетичних збірниках. Безперечно, що тут є свої здобутки і втрати, однак їх серйозне осмислення і критична оцінка потребують спеціального дослідження.

Освоєння поетичної спадщини Целана східнослов'янськими культурами перебуває сьогодні на стадії піднесення, але ми стоїмо лише на порозі даного процесу. Виходячи з того, що популярність поета, як і його вплив на розвиток сучасної лірики Заходу, невпинно зростають, неважко передбачити, що справжнє відкриття Целана у нас ще попереду.

¹ Felstiner John. Paul Celan: Eine Biographie. Munchen: Verlag C.H.Beck, 1997, S.183.

² «Fremde Nahe»: Celan als Übersetzer: Eine Ausstellung des Deutschen Literaturarchivs in Verbindung mit dem Präsidiatdepartement der Stadt Zurich im Schiller-Nationalmuseum Marbach am Neckar und im Stadthaus Zurich/ Ausstellung und Katalog: Axel Gellhaus u.a. — Marbach am Neckar: Deutsche Schillergesellschaft, 1997, S. 353.

³ Olschner Leonard Moore. Der feste Buchstab: Erläuterungen zu Paul Celans Gedichtübertragungen. — Gottingen/Zurich: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985, S.48.

⁴ Celan Paul. Gesammelte Werke in fünf Banden. — Erster Band: Gedichte I.

— Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1992, S.288. — Тут і далі поетичні переклади — автора статті.

⁵ Olschner, S.206.

⁶ Celan Paul. *Gesammelte Werke in fünf Banden.* — Erster Band, S.288.

⁷ Felstiner, S.242.

⁸ Olschner, S.208.

⁹ «Fremde Nahe», S. 333—334.

¹⁰ Chalfen Israel. *Paul Celan: Eine Biographie seiner Jugend.* — Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1983, S.100.

¹¹ Idem, S.93.

¹² Idem, S.96.

¹³ Idem, S.56.

¹⁴ Rychlo Peter. *Neue Angaben zu Paul Celans Gymnasialjahren aus dem Czernowitzer Bezirksarchiv.* In: Corbea Andrei/Astner Michael (Hrsg.). *Kulturlandschaft Bukowina: Studien zur deutschsprachigen Literatur des Buchenlandes nach 1918.* — Iasi: Editura Universitatii «Alexandru Ioan Cuza», 1990, S. 209.

¹⁵ Chalfen, S. 56.

¹⁶ Целан Пауль. *Меридіан серця: Поезії / Німецькою та українською мовами.* — Переклад, вступна стаття «Мак забуття і полин пам'яті» Петра Рихла. Переднє слово Семена Цидельковського. — Чернівці: Прут, 1993 — Див.копію анкети на вкладці.

¹⁷ Chalfen, S.139.

¹⁸ Olschner, S. 44.

¹⁹ Idem.

²⁰ Dmitrieva-Einhorn Marina. *Wo ich mit meinen Gedanken bin: Unbekannte Briefe Paul Celans an Erich Einhorn* — In: *Die Zeit*, Nr. 44 v. 27. Oktober 1995, S. 63.

²¹ Idem.

²² Felstiner, S.243.

²³ Janz Marlies. *Vom Engagement absoluter Poesie: Zur Lyrik und Asthetik Paul Celans.* — Frankfurt am Main: Syndikat, 1976; S.37.

²⁴ Olschner, S. 150.

²⁵ Felstiner, 375.

²⁶ Dmitrieva-Einhorn, S. 63.

²⁷ Celan Paul. *Die Gedichte aus dem Nachlaß*/Hrsg. von Bertrand Badiou, Jean-Claude Rambach und Barbara Wiedemann. — Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1997, S.36.

²⁸ Celan Paul. *Das Frühwerk* / Hrsg. von Barbara Wiedemann. — Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, S. 136.

²⁹ Olschner, S. 48.

³⁰ «Kyryllisches, Freunde, auch das...»: *Die russische Bibliothek Paul Celans im Deutschen Literaturarchiv Marbach.* Aufgezeichnet, beschrieben und kom-

mentiert von Christine Ivanovic. — Marbach am Neckar: Deutsche Schillergesellschaft, 1996. Див. бібліографію, в цьому числі «Духа і Літери».

³¹ Мнацаканова Е. /Рец./ Пауль Целан. Переводя дыхание. Пауль Целан. Нити солнца. // Современная художественная литература за рубежом: Информационный сборник (Москва), 1971, № 2.

³² Иностранная литература (Москва), 1974, № 5, с. 103—104.

³³ Из современной австрийской поэзии: Сборник. Теодор Крамер. Гуго Гупперт. Эрих Фрид. Пауль Целан. Ингеборг Бахман/Составитель Л.Гинзбург. Предисловие Е.Витковского. — Москва: Прогресс, 1975.

³⁴ Золотое сечение: Австрийская поэзия XIX—XX веков в русских переводах / Составители В.В. Вебер и Д.С. Давлианидзе. — Москва: Радуга, 1988.

³⁵ Лири семи городов: Стихи/Составление В.Вебера и Е.Витковского. Вступ. статья и справки об авторах В.Вебера. — Москва: Худож. лит., 1992.

³⁶ Целан Пауль. Стихотворения/Перевод с нем., составление и примечания Марка Белорусца. Послесловие Г.Айги. — Киев: Гамаюн, 1998.

³⁷ Гугнин Александр. Пути западногерманской поэзии//История литературы ФРГ/Отв. редактор И.М.Фрадкин. — Москва: Наука, 1980, с. 405—410.

³⁸ Всесвіт, 1978, № 6, с. 95—104, 175—180.

³⁹ Фішбейн Мойсей. Апокриф: Поезії. Переклади. Проза. — Київ: Довіра, 1966, с. 191—199.

⁴⁰ Целан. Пауль. Меридіан серця. Поезії. — Чернівці: Прут, 1993.

⁴¹ ArtLine (Київ). — 1997, № 4, с. 52—55.

⁴² Вікно у світ: Зарубіжна література: Наукові дослідження, історія, методика викладання. 1998, № 2: Австрійська література: Наукові дослідження, с. 128—140.

⁴³ Орест Михайло. Держава слова: Вірші та переклади. — Київ: Основи, 1995, с. 416.

⁴⁴ Стус Василь. Твори у чотирьох томах, шести книгах. — Том 5 (додатковий): Переклади: Поезія, проза, драматичні твори. — Львів: Просвіта, 1998, с. 99—108.

⁴⁵ Фішбейн Мойсей. Апокриф, с. 105—119.

⁴⁶ Вино самотніх: Десять німецьких поетів у перекладах Тимофія Гаврилів/Перевал (Івано-Франківськ). — 1995, № 1 (10), с. 103—104.

⁴⁷ Целан Пауль. Промова з приводу одержання літературної премії вільного ганзейського міста Бремена / Переклад Яни Свердлюк. — Розмова в горах. — Відблиски / Переклад Петра Рихла // ТЕРАКТ: Авангардовий літературно-візійний альманах. — Львів: Барви, 1994, С. 87—92; Целан Пауль. Стретта / Переклад Петра Рихла // Буковинський журнал (Чернівці), 1995, № 3—4, с. 59—63.

Фелікс ПШИБИЛЯК
(Вроцлав)

КОЛА ЦЕЛАНОВОГО СВІТУ

Мені хотілося б звернути увагу читача принаймні на один визначальний елемент поетичної творчості Пауля Целана, що його майже всі значні й авторитетні критики вважають найвидатнішим поетом повоєнного періоду, і він, мабуть, є дійсно «єдиним ліричним відповідником творчості Кафки» (за словами іншого знавця його творчості, Альфреда Маргул-Шпербера). Цю кафкіанську життєву констеляцію Целана підкреслюють і пізніші критики, особливо американські.

Натомість у «Nouvelle Observateur» за 23—29 квітня 1992 року, тобто порівняно недавно, про нього можна було прочитати таку думку: «Пауль Целан, німецькомовний поет, чи не найбільший після Другої світової війни, був сином буковинських євреїв, які загинули в таборі, в якому йому самому вдалося вижити. Вцілілий. Символ Європи. Болісно приречений на те, що інші вважали неможливим, — писання віршів після Освенціма».

Час його життя припадає саме на середину сторіччя (1920—1970). В його поезії, що теж очевидно, перетнулися проблеми і явища всього цього періоду.

І тут не було би нічого надзвичайного, якби не те, як вони перетнулися. Важливішим у цьому контексті виглядає те, що вони розташовані власне в такій площині й поширені певними істотними колами целанівського світу.

Однак площини його світобачення виявляються в першу чергу в трьох, так би мовити, типах його світобачення. Це, по-перше, бачення речей і явищ за нормальною для нас шкалою, тобто макроскопічно, відтак за мікроскалою і, нарешті, за шкалою неозначеною, ніби позаскінченною, вже не такою очевидною для сприйняття, — яку можна розпізнати, тільки проводячи аналогію до двох попередніх, і яка діє і укладається лише в поезію.

*У РІКАХ, на північ від майбуття,
сіль розставляю, котру ти
неквапно обважнюєш
тінями,
написаними камінням.*

Онтологічні порядки, що виринають з посталих таким чином образів в об'єктивно даній дійсності, пронизують один одного і потім зливаються у явище «хуртовини метафор» з трьома — своєю чергою — екзистенціальними колами світу, вже набутими у своїх трьох можливих, у період поетового життя сформованих фенотипах. Силу поетичного вислову вони зумовлюють, значною мірою, лише всі три разом узяті, адже

*ЗЕМЛЯ БУЛА В НИХ, а вони
копали.*

*Вони копали й копали, так спливали
їхні дні, їхні ночі. І вони не хвалили Бога,
який, як чули вони, жадав цього всього.*

(Т.1, с. 211)

— говорить Целан у вірші, глибоко й драматично пов'язаному з його особистою долею, тим, чого він зазнав у воєнні роки, — і оце ним зазанане в даному вірші немовби універсалізується і набирає найширших вимірів людського досвіду. В останній строфі, яка є ліричним зойком, воланням, котре йде з найпотаємніших глибин поетових переживань, читаємо:

*О хтось, о ніхто, о жоден, о ти:
Куди ж воно йшло, коли зовсім нікуди не вийшло?
О, ти копаєш, я також копаю, копаю до тебе,
і на пальці у нас проростає перстень.*

(Там же)

У такий спосіб, який вже межує із заклинанням, поет досягає чогось на кшталт трансценденції.

Ці вірші Целана є також тими важко вловними визначниками атмосфери, які бодай ледь-ледь відхиляють запони і дозволяють наблизитися до поета, аналітично ввійти у сферу проблем його уявленої дійсності, або — якщо хочете — його недійсності.

Подекуди тут можна говорити навіть про позареальність, бо й такими часто є в нього знамення ліричної відстороненості від ходу подій. Тож знайти якомога зручнішу позицію для ведення маневру інтерпретації у випадку цього поета надзвичайно важливо.

Сам Целан з огляду на це аж ніяк не полегшує завдання своїм екзегетам і перекладачам. Він радше збиває їх з пантелику, переконуючи в тому, що щось подібне (до реального тлумачення) є неможливе. Він накидав їм враження, що події, яким він давав вираження, перевершують все, що було досі. Врешті-решт більшість із них і справді повірили в неможливість інтерпретації самого явища, яке носить його

го ім'я. Хоч би що там було, в нашу епоху, яка просто одержима голодом інтерпретації, ба, справдешньою манією інтерпретування, годі це все просто так залишити. Бо, як каже в «Антиедипі» Жіль Дельоз: «інтерпретування — це наш сучасний різновид віри», всі хочуть укладати і поліпшувати отой якийсь заповітний «текст текстів», «текст Вавилон» за своєю власної методою, а також виходячи із загального почуття невдоволення і пізнавальної неситості. Бо там, де

*ДБАЙЛИВІ
надра землі, затишні,*

розігріта синкопа,

*ювілейно-врочистий рік,
що годі його розгадати,*

*суцільно засклені
вітарі павучі у все-
осяжній пласкій будівлі,*

*міжзвуччя
(ще й досі?)
безконечні розмови тіней,*

*страхи, льодисті по вінця,
прозорі до льоту,*

*бароково ошатна,
поглинаюча мову парильня,
семантично просвітлена,*

*непописана нігтем стіна
карцеру:*

тут

*вживайся собі
поперечно, без дзигаря.*

(Т.2, с.151)

Звідси ті непозбутні в житті, онтологічно зумовлені виміри Целанового осягнення світу, що дають в ефекті його категорії бачення і відбору явищ, — а у вірші доповнюються ще й інакше — на межі того, що сьогодні можна вже або все ще побачити.

Саме в такого роду плинному і нерізкому горизонті його вірші шукають уламків дійсності «після великої аварії рівнодення», як він ка-

же, і моментів нового ліричного реалізму, пробують набрати відповідної подіям глибини, вводячи слово, яке у вузлових для нього точках, розташованих на різних рівнях, немовби само підносить себе до куба. Там, де перетинаються смуги відтворювання і чистого перетворювання природи чи навіть відбувається будь-яке зближення з нею, воно зіштовхується з кількома планами проекції кіл сучасного пекла на землі як форми тотальної інверсії давнього уявлення про небо, котре немовби на якийсь час зникає з виднокола.

Це почуття пекла народилося із первинного екзистенціального страху, тієї відомої «закинутості у світ», тієї славної «Geworfenheit» із наслідком нашої драми, яка впливає з вічного існування світу і нашого обмеженого в ньому існування, тобто світу, нам зверху даного, на що годі мати якийсь вплив.

Далі: до цього слід додати насичені вкрай важкими переживаннями й уразами віддзеркалення Голокосту та Архіпелагу Гулаг, разом з усіма похідними від цих явищ імплікаціями, що завжди присутні в ньому на задньому плані.

Тим, що в цьому ключовому аспекті поезії Целана так сильно вражає, є постійна присутність воєнного синдрому у формах загальної загрози як такої і пов'язані з демонізмом і кошмарами цього синдрому страхи. Своєрідна «примарність», що огортає ці події, виростає у своїх чергових помноженнях та різного роду алузіях до визвольних і національних воєн, котрі вибухають і перекидаються з місця на місце, а також інших конфліктів, як — перелічуючи коротко — всілякі симптоми холодної війни або тероризму, переслідувань, цькування і т. д., котрі ще посилювали його закорінені в добі Голокосту страхи, впливаючи на травми його психіки, які змушували його брести слідами, що часто-густо вели в нікуди.

*ВЕСТИ БЕСІДУ З ТУПИКАМИ
про їхнє навпроти,
про його
експатрійоване
значення: —*

*жувати
цей хліб
зубами літер.*

(Т.2, с.358)

Потім вони накладаються одна на одну, загострюються у цій творчості щораз більше, з плином років перетворюються на явища, які

мали характер поступальної, глобальної деструкції. В сумі це становило одну з важливих причин чуйності поета до кардинальних питань епохи, в тому числі в інших сферах. Отже, згідно з постулатами цієї поезії, ми живемо в зоні катастроф, які виникають шляхом метастазів — як, приміром, у вірші «Largo», де

*пара дроздів зависла
обіч нас, поміж
наших у далеч з ними від-
літаючих білих*

*мета-
стазів*

(Т.2, с.356)

Все діє zdeформовано на теренах метастазування живої природи. Ми перебуваємо там, де «постійно влучаємо часові й вічності не в ту щілину», як каже Целан в іншому вірші, або ж, як у «Сніговому ложі»:

*Загратовані в часі глибинно, падаєм ми,
падаєм і лежимо і падаєм знову.*

*Падаєм.
Ми були. І ми є.
Ми є з ніччю єдиною плоттю.
В тунелях, в тунелях.*

(Т.1, с.168)

Одним словом, перебуваємо в смузі, з якої за будь-яку ціну мусимо вирватися, вибратися, щоби хоч якимось вижити.

Відтак і поет функціонує, як свого роду сейсмограф того виду, для якого все це складає багатократну загрозу, тобто людини. Він працює у сфері такої цивілізації, де відбувалося злочинне стирання з лиця землі й окремих людей, і цілих людських етносів, цілих народів.

Він змагається зі своїм віршем у тому світі, який ще можна висловити затаюванням, белькотанням — за цих неймовірно важких умов різних «остаточних вирішень», в добу, коли провідні філософи разом із творцями замислювалися над питанням, чи взагалі ще можлива будь-яка творчість. До того ж з'явилася загроза зі сфери біології і водночас інстинктивний жах від незбагненності космосу, а також екзистенціальний страх. Всі ці чинники почали зливатися до купи у щось настільки складне, чого ніколи нікому не вдасться остаточно збагнути й описати, бо єдиною справжньою риторикою тут є тільки риторика запинання.

Читаючи Целана в такому контексті, ніколи не можна забувати глибинно-особистого підґрунтя його творчості та його досвіду, що

накладається на ці три воістину пекельні кола, які постійно проникають одне в одне: коло Голокосту, Архіпелагу Гулаг, а також взята у найширшому розумінні проблематика, що супроводить усі переслідування, вигнання, еміграції й депортації, всі приниження, етнічні чистки і поневіряння.

Це та інше семантичне поле, пов'язане з історією його життя та біографіями його близьких, засадничо накладається на цілісність його поетичної візії. А проте не меншою мірою треба оцінювати й усі інші зазвичай природні поезіотворчі чинники і брати до уваги в їх сприйнятті також усю ту творчу матерію іншого роду, яка, як правило, породжує поезію та пов'язані з нею процеси (хоча б ту поезію, що витворена з елементів біології та космосу чи також незалежних від нас сил і потуг), процеси, які поет трансформує у струмінь сигналів чи знаків, значень своєї новаторської ліричної експресії.

В основоположній ситуації Целанового типу, яка є наскрізь сучасною як у своєму трактуванні загроз, так і в своїх сподіваннях, силою реалій постає світ згущених констеляцій, який наростає внаслідок нечуваних перешкод, котрі громадаються довкола і котрі виникають неначе з потворності чи абиякості подій та різного роду діянь, що виростили з понятійного хаосу і гніткої, приземленої прозаїчності, а також із піддання сумнівові поезики і науки та чергових переглядів поняття абсолюту перед лицем аксіологічних зривів і проваль. Це час, коли нема чогось непорушеного, цілісного стосовно будь-якої сфери людської діяльності. Ми приречені на існування, подібне до телескопу Габбла. Якщо вірити йому, то світ, з яким ми маємо справу, є світом, де все в нашому житті у щораз швидшому відцентровому вивертанні віддаляється від себе, божевільно пришвидшується, долаючи відстані, розпорошуючись і розтікаючись у завихреннях, чи — звертаючись знову до поетового вірша — «в хуртовині метафор», в якій являється істина, але з якої водночас вивітряється дійсність. А звідти долинає тільки

*ГУЛ ГОЛОСНИЙ:
це правда сама
з'явилася
серед людей
в темну гуцу
хуртовини метафор.*

(Т.2, с.89)

і майже лавиноподібно наростає НЕЧИТАБЕЛЬНІСТЬ цього світу. Усе стає двояким, багатозначним, попри те, що назовні, на поверхні, здається дитинно простим і ясним.

Розпочата під таким натиском і в такій концентрації переважно негативних імпульсів, поетична діяльність на різних рівнях постійно перетворюється на своєрідні метафоричні паралелі підставової фігури фатуму, яка визначала життя Целана і мільйонів подібних до нього, на долю яких випали гекатомби цього століття і до яких тепер додалися ще й привид голоду й перенаселення, а також екологічний Голокост, котрий непомітно на нас насувається (якщо згадати тут лише кілька загроз, які вимальовуються на порозі нової епохи).

Саме це являє собою, так би мовити, додаткове поглиблення і посилення проблем і становить другу, не менш важливу вісь і глибинну підставу чи додаткове тло його поетичних акцій у повоєнні часи. Саме в цьому аспекті постають засадничі питання — як вирватися з ВА-ВИЛОНСЬКОЇ ВЕЖІ проблем, у якій, на думку поета, ми кружляємо нашими щоденними лабіринтами і стежками, сповненими перешкод, несподіванок і пасток.

В поетичній суперечці, яка тут точиться з метою досягнення бодай дециці певності, йдеться про утримання серед усіх цих тем, які постійно корчуть одна одній гримаси, принаймні якогось засновку, навіть якщо би він виявився тільки імпульсом, котрий давав би бодай легку тінь надії на якусь рівновагу посеред неймовірних суперечностей.

І цього, власне, хочеться якось досягнути віршем, завдяки віршеві. При цьому слід пам'ятати, що дуже часто він витворює світ на межі комунікації, і ніщо його не вдовольняє, а через те він і огортає свою творчість тією славнозвісною хмаркою проклятих питань епохи (вдаючись до більш вдалого формулювання Достоевського), які безупинно нас терзають. Отож, зрештою, майже в кожному слові все обертається довкола етичних проблем, а в одному питанні — то просто з маніакальною невідступністю: як «пробитися» до людяності з хаосу, який обступає нас.

Бо, згідно з відчуттям Целана («Світ утік, я змушений нести тебе» — «Велике огнисте склепіння», т.2, с.97), постає такий вірш, який можна розглядати як ланку серед низки різних ступенів прагнення до того типу досконалості, котру було куплено ціною численних формальних зречень, котра пронизує болючим усвідомленням того, що досі нема правдоподібного зображення і вираження дійсності, як і вірою в те, що до цієї досконалості можна наблизитися тільки поетапно, і що все прямує до щораз убогішого стану.

Світу нема, він зв'язався з «суртовиною метафор».

Отож, залишилися тільки його рештки, клапти, фрагменти, які треба розумно поскладати. Через те, наполягає він, є необхідною

своєрідна реконструкція, лишень би вона мала бодай щось від недосконалих обрисів того понівеченого слова. Адже, щоб не загинути, потрібно за щось ухопитися, бо, незважаючи на те, що на поверхні все виглядає вельми грайливим, насправді йдеться тут про «бути чи не бути». Тому поезії може служити навіть риторика затинання, як про те говорить вірш: цей світ, що вправляється в затинанні. За допомогою вірша поет намагається вгамувати, приборкати і втихомирити страхи сучасної людини, в той час як згадані вже проблеми розростаються до велетенських розмірів, перетворюються в якісь гібридоподібні власні карикатури, але й у передчуття виснаження жаху:

*РЕШТКИ СЛУХУ І РЕШТКИ ЗОРУ,
в спальній залі тисяча першій,*

*вдень і вночі
собачий вальс:*

*вони перевчать тебе,
ти станеш знову —
він.*

(Т.2, с.233)

— і ввійдеш у безмір заспокоєння та відсторонення.

Зрозумілим у цій ситуації стає те, що єдиними очевидними фрагментами дійсності, які нам залишилися, є якісь найдрібніші модулі, слова, навіть напівслова, рештки реального світу, і, власне, на них слід опертися, бо саме вони тепер творять нетривкий фундамент вірша-спроби, вірша-чернетки, вірша як ще однієї версії, тобто такого вірша, який наче постійно в дорозі, який «затемнюється», який перебуває «під диктатом світла», поміж «уже ні» і «ще ні», як визнає Целан у начерку своєї поетики «Меридіан». Але нам відомо про це, бо з самих віршів поета ми чуємо:

*ВГОРІ, БЕЗШЕЛЕСНО,
блукальці: коршак і зоря.*

*Долу, по всьому вже, ми,
десять числом, піщаний народ.*

[...]

*(Розкажи про криниці, розкажи
про криничний вінець, криничну корбу, про
криничне цямриння — розкажи.*

*кажи, розкажи, година,
навіть оця, вона також спливає.*

*Вода: що за
слово. Ми вітаєм тебе, життя).*

(Т.1, с.188)

Чи не звідти приходять ламані, нерівні або й майже зовсім завмерлі ритми, алюзії, чверть- і півтони, еліпсиси, анафори, змонтовані конструкції, деформації, метафоричні колажі, неологізми, які — хоч би скільки їх там було — взяті всі вкупі, здається, таки спмагаються вирвати для нас якийсь шматок дійсності, щоби закласти підвалини у

*ЦЕЙ СВІТ, ЦО ВПРАВЛЯЄТЬСЯ В ЗАТИНАННІ,
в яким я
буду лиш гостем. Им'я,
випітніле із муру,
котрий горньо залузує рана.*

(Т.2, с.349)

А наразі певне тільки те, що, якщо світ Гьольдерліна був ще якоюсь очевидною мірою здоровий, і тільки мова — хворою, оскільки:

*Близько,
та тяжко до Бога сягти.*

(«Патмос»)

— то все ж там, де зростає загроза, приходиться і рятунок, як каже поет у гімні «Патмос».

Наскільки ж по-іншому відбувається все це у Целана через 150 років у вірші «Тенебрае»!

*Близько ми, Господи,
близько й досяжно.*

*[...]
Молися, Господи,
молися до нас,
ми близько.*

*[...]
Очі й вуста в нас відкриті й порожні, Господи.*

*[...]
Молися, Господи.
Ми зовсім близько.*

(Т.1, с.163)

— волає поет у блюзнірському розпачі у вірші «Тенебрае», і що означають

*ТІ ГОЛОВИ, страхопудні, те місто,
що зводять вони
поза щастям.*

(Т.2, с.131)

Бачимо, як на долоні, що життя вірша, яке колись було вкорінене в класичній, а згодом у давнішій традиції нового часу, перед натиском дійсності спотворилося.

Справжнє життя тепер неможливо описати в ньому категоріями повної серйозності. І тільки іронія, гротеск, сарказм і світоборчі тони, які підривають дотеперішній статус вірша, якимось чином рятують ще ситуацію.

Виникло становище, де хворими є і світ (як то не було ще у Гьольдерліна), і сама мова, яка розсипається на різні складові частини і часточки, розсипається і відмирає. Все це трохи нагадує ситуацію, про яку говорив Гайзенберг у своїй лекції в Нью-Йорку 1975 р.: ми мусимо висловлювати щось некласичне класичними термінами, бо іншої мови наразі не маємо.

Відповідно до такого типу міркувань правдою є те, що кожен вірш Целана в дещо іншому розумінні існує ніби в цьому подвійному сенсі і як певна цілість, і як частина, поміщена у ширший і багатовимірний ланцюг явищ, які виражаються тільки низкою дуже тісно пов'язаних між собою і об'єднаних спільною провідною тональністю поетичних збірок. Своєю чергою, це визначає тяжіння всіх елементів до внутрішньої синтетичності твору, яка довершується «під диктатом світла», на побічних шляхах до істини (тисячами способів). Кожен вірш є доказом цього і тим самим виражає горизонт його можливостей. Але в ліричній ситуації, обнесений мурами стількох обмежень, кожен твір набуває рис певної ненасиченості і невпинно договорує щось до існуючого стану вірша, до позиції його внутрішньої дійсності або ж браку постійно будованого «тут і тепер».

Отже, вони супроводять його «від порога до порога», коли він бореться за «переведення подиху», розбиті фрагменти, рештки субстанції і т. д., громадячи таким чином отой необхідний мінімум його життєвої функції — у сфері актуальної комбінації усього суцього; отже, ним керують лише ті імперативи, яких у житті вже годі позбутися, бо все інше зрадило.

Самі рештки, скалки, уламки дійсності стають отак його сумнівним підмурівком, хоча, здавалося б, складаються в один образ, зіплений з надзвичайно диференційованих ступенів і рівнів дистилтів і фрагментів у формі водночас значення і незначення, знаку і не-

знаку і т. д., особливо в пізнішій творчості, адже все — «подвійне» і бабрається в рештках хіба що та цілість, котра є такою тільки здогадно — бабрається в тому чомусь, в тому якомусь середовищі ліризму, у безнастанному і несинхронному об'явленні в рамках щонайменше трьох оптик сприйняття образів світу, розгойданого від сенсу і до сенсу. Розхитане і непорушне водночас.

Етапами у вірші постає й формується — через своєрідні мисленнєві «шляхи навпростець», через згущення структури та редукції слів — щось подібне до снігової лави (значень? знаків?) або дедалі густішого туману метафор, де вони громадаються і починають залягати і, падаючи, розкладаються і тонуть у безмежних просторах ті його легіони рівнів, рядів, чисел, кіл, площин — перш ніж у «Полях» западуть у покладах тих віршів з вираженням безберегої самотності й — з іншого боку — порожнечі.

Залізничні полотна, узбіччя, пустки, жорства.

[...]

*Брама годин
та її лопотіння,*

(Т.1, с.194)

— напише він у «Залізничних полотнах», а до вірша «Поля» прикличе безмір порожнечі краєвиду — як зовнішнього, так і внутрішнього, аж поки залишиться тільки:

*Завжди та сама тополя
скраєчку думки.
Завжди той палець, що бовваніє,
на пружі.*

(Т.1, с.120)

— у безберегій порожнечі множинності (кажучи оксюморonom), бо все тут «запазурилося» у порядку суперечностей.

Форми, які являються поетові в таких обставинах, — парадоксально й маніакально настирливі і набувають подекуди навіть характеру розбуялих покручів і деформацій слова, або й вигляду понівечених слів, які, здається, завмирають у передсмертних, хаотично розгойданих ритмах (як, скажімо, наприкінці вірша «Жодних піщаних умінь»).

*Гра безвиграшна. Скільки
німих?
Сімнадцять.
[...]*

*все в снігу,
енігу,
е-і-у.*

(Т.2, с.39)

В принципі, тут уже нема слова, яке би щось несло, позаяк і слова і світ змішалися. Остаточо падає бар'єр між словом і світом. Слово стоїть на межі белькотання і хаосу. І, власне, це становить фундаментальну відмінність у ставленні до традиції. Слово вже не несе само себе. Його треба до цього приневолити або звабити. На нього треба чигати — але й плекати, як у «Ніччю надуті», хоча що то за плекання —

*Те слово — ти знаєш:
мертвяк.
Дай нам його помити,
дай нам його причесати,
дай нам око його
звернути до неба.*

(Т.1 с.125—126)

Давня пишнота і саяність слова зникли або перетворилися у свою протилежність, у потік банальностей.

Часто-густо залишилися самі культі або метастази — й уподібнилися до значень в інших словах, контекстах, аксіологіях або риторичних сенсах, інших ніж давніше, і слово було зредуковане майже до форм неіснування, немовби воноросло на чужих, незнаних йому структурах.

Тут вірші, строфи, ниточки крутяться й обертаються, наче об'єкти, яких несе круговерть колізійного руху, у світі нагромаджених суперечностей різного ряду і різних вимірів, бо й вони стають непевні. Це простір, де, здається, перманентно бувають чергові втечі атома Демокріта, себто того, що далі вже неподільне й певне.

Так спадають наступні маски, валяться чергові фасади тотожності, і все діється так, мовби цьому ніколи не було кінця.

*Тисяча — це
ще навіть не одиниця.*

(Т.2, с.164)

— як пам'ятаємо.

Як бачимо, це вірші, які постійно змагаються з певним безладдям, клубочищем фундаментальних сплетінь труднощів, які являють собою, безсумнівно, чималий сегмент нинішньої епохи. Тут усі ми трохи заблукали в дорозі або на бездоріжжях — радше до кінцевої стадії будь-якої певності (говорячи термінами Прігожина).

Поступово руйнується міф — наша звичка вважати чимось очевидним універсальну «несучість» і силу вислову в його дотеперішньому вигляді. Целанівський пролом і полягає в тому, що тепер треба боротися за нього «в тім клетотінні, котре схоже на наш початок».

Труднощі, як це не парадоксально, народжуються з накопичення висловів, що їх, так би мовити, годі вже втримати на прив'язі, але котрих, з іншого боку, постійно бракує, і котрих саме тому — бо коли до них придивитися ближче, то це якраз ті, що певною мірою невідповідні, — поміщають часто «в крайніх позиціях відповідності» (вживаючи термін Арістотеля).

Такого типу епохальна лірична ситуація також веде невідворотним шляхом до гігантських колізій сучасного вірша з реальністю. Той вірш до цієї пори послуговувався поняттям абсолюту або якимось уявленням про нього, на якому безпомилково завершується імперіалізм раннього модерну.

Ця процедура нерідко згущує кількість елементів до меж спротиву й читабельності, а потім знову, у протидії раптовим ерупціям (на розгойданих діапазонах вислову), у дюнах, надмах, кучугурах, заметах, відвалах, як багатоманітно і невтомно, а також винахідливо і щораз інакше називає їх Целан.

Самі слова набувають багатозначності, їхні властивості підносяться до куба внаслідок заблокованого, багатьма способами заштопеного ліричного катарсису — бо власне таке визначення стану справ (і стану епохи) проситься тут на уста.

А ще інакше — це твори, що безнастанно перебувають у різних констеляціях ліричного суб'єкта, який то хилиться, то падає, то знову здіймається, летить, щоб за хвилину знову повзати, нидіти, маліти, затемнятися, вдаряючись об «Redewnde» (стіни мови) — і так без кінця. Тож урешті-решт усе вирує, множитья, мурашиться і водночас стримить, мов заціпеніле, у випарах безруху, безбережно самотнє, без пов'язаності з будь-чим — у тім, що виражає фігура долі поета та мільйонів інших людей у подібній ситуації — життєвій, епохальній, космічній — де годі щось висловити тільки в одному підході до речей.

У Целана все це доповнюють, крім того, «одноденки», себто ніби потенційні формації слова, покликані до життя з короткочасною метою заіснувати в конкретному вірші й підкреслити тимчасовість того, що висловлюється, але й тому, що такі слова нічим не заплямовані. Але чого тільки не зробиш, щоб вивільнити заблокований ліричний потік. Виникає своєрідна й особлива, з кожного погляду напружена лірична ситуація. Бо пам'ятаємо — тут ми працюємо вже не з

абсолютом, а з незбагненністю всередині, коли маємо водночас: «золото в обвуглених долонях», і «стіни мови», і «ями слів», і все стоїть поруч, мовби й не пов'язане одне з одним, а однак — поруч, і невідомо, з чого починати у становищі, коли справді здається, що тут є тільки:

«трава, розписана врозтіч»

(Т.1, с.197)

та

«долоня, щоб з неї читати»

(Т.1, с.147)

Це є властиво тут, де щораз вищою мірою все розмелювалося з тієї цілості на частини, нерідко однохвилинними частками, часточками і скалками, уламками, які синонімічно встають і свідчать за давню цілість поезії, за абсолют, уплетений у незбагненність, яку годі охопити, непрогнозовану у своїй природі, незбагненність, що ввійшла сюди наче б задніми дверима.

Тож у тім, що Целан називає існуванням у світі «телескопу Габбла», йому треба чигати, стояти на чатах, щоб уполювати трохи дійсності почерез вірш, уплутаний в уявленні самих обернено-пропорційностей у світі несамовитих, потворних неуявлених віддалей і пришвидшень як у великому, так і в малому, і серед описів тих незмірних просторів, наповнених усією множинністю неймовірних мисленевих «шляхів навпростець», там, де значення у якомусь особливому сенсі стали непередбачуваними (і небаченими), попри абсолютну точність і владу бачення, бо, розмелені, розлетілися на тисячу шматків обов'язкові доти міри речей.

Допіру на цьому щаблі піднесення до кубу простору і точок зору, «запазурених» у часі й вічності, діється справді Целанова лірична акція — пробігає водночас на осмотичному стикові порогів ментальної й екзистенціальної сфери з надзвичайно розвинутою чутливістю до загрози, яка у випадку нашого поета неначе б йому дана, приписана, неначе б із самої природи присутня в його вірші, бо вона не виникає лише, як то зазвичай буває, через читання, глибинне пізнання культур чи відвідування пам'яток, хоч би й найкрасивіших.

Його дія — природнім чином багатомірно складна і бере свій початок у всевирущому тиглі культур, яким була Буковина дитинства і юності поета.

Одним словом, його мандрівний, кочовий вірш у такому порядку речей мусить безнастанно балансувати на межі того, чого вже нема, і

того, чого ще нема, як вираження певним чином гібридної у своєму новому характері епохи, як, вочевидь, бачив її поет, якого підкошували її атаки й удари.

Це, однак, тільки одне пасмо Целанового ліричного світу, лише частка того, про що тут можна було би сказати. Але більш-менш у цьому напрямку, виходячи з Вавилонської вежі нашого сторіччя, йде поетичне мислення Целана. Крім того, завжди можна поглянути на феномен його поезії також і з іншого, безумовно, ширшого боку. Це могли б бути роздуми передусім з перспективи релігії, філософії, культури, історії, контекстів літератури тощо. Можна було б провести аналіз і на рівні станів свідомості, сфери підсвідомого або ментальності з багатьох точок зору.

Первинно, однак, ці вірші вирости, повторімо ще раз, зі сфери Голокосту, Архіпелагу Гулаг і з того, з чого виводяться всі страхи, зі страху, який, ідучи за думкою К'єркегора, народжується за кожним разом у тому проваллі межі скінченністю нашого буття і нескінченністю світу, що нас постійно знову і знову шокує в найнесподіваніші моменти.

Нечитабельність, яка впливає з тих переплетінь, постійно наростає, а цілість постійно вислизає — попри величезне знання деталей на багатьох рівнях раптом усі поняття і явища, слова і вчинки стають неоднозначні. Воістину, все виринає у своїй амбівалентній природі, і помноженою у стількох побічних значеннях є:

*НЕЧИТАБЕЛЬНІСТЬ цього
світу. Все двоїться.*

*Дзигарі найміцніші
визнають розкольну годину,
геть охрипло.*

*Ти затиснутий у своїх глибинах,
виринаєш із себе
назавше.*

(Т.2, с.338).

*Переклад з польської Юрка Прохаська
(за редакцією Петра Рихла)*

*Переклад з німецької віршів
та віршованих фрагментів
Петра Рихла*

Жан ДЕВ
(Париж)

ПОКИ ТРИВАЄ ГРА

Я хочу тут розповісти один епізод з життя Пауля Целана-перекладача, для якого переклад був завжди надзвичайно важливим і відіграв роль справжньої боротьби зі смертю.

Одного вечора, восени 1969 року, в своєму офісі на вулиці Ульм, у Вищій Нормальній Школі, Пауль Целан запитав мене з незвичною ніжністю та рішучістю, чи не погоджуся я перекласти з німецької разом із ним вірші Йоганнеса Пьотена.

Він витягує з шухляди і простягає мені сторінки, віддруковані на машинці, які, за його словами, він отримав кілька днів тому.

І я читаю заголовок: «Поки триває гра» — «So lang das Spiel dauert».

Він пропонує мені забрати ці вірші й перечитати їх удома, аби при нашій наступній зустрічі, яку він призначає, я міг сказати йому, що я про них думаю.

Вірші мене явно вражають, нагадуючи мені поетичний цикл Готфріда Бенна «Морг», який я добре знаю. Я кажу йому про це. Пауль Целан слухає, не виявляючи ніякої реакції — ні словесної, ні фізичної. Він залишається незворушним. Раптом він вириває з моїх рук оранжеву папку з поезіями Пьотена. Він їх читає в моїй присутності, в тиші, одну за одною, і відзначає в правому верхньому куточку сторінки ті вірші, які він знає напам'ять: всього вісім із чотирнадцяти поезій, які увійшли в цей цикл. Журнал «Ефемер», для якого були призначені переклади, опублікував шість із восьми перекладених поезій.

Вона не лякає, вона не містить у собі нічого страшного, вона не відштовхує. Це лексика світу медицини. Це не лексика хворого світу поряд зі світом людським. Безсумнівно, тіло тлінне, як і душа. Навіть серце тлінне у творах Тракля. Йоганнес Пьотен розповідає нам, як отрута циркулює довкола нас, в наших тілах, у нас, у вас. Вона і є життям. Вона — поема, яку ніщо не може зіпсувати. І проте ... хіба це так просто? Ці вірші Пьотена — це отруєні молитви, звернені до Бога, тому що людина прагне дістати Бога — влитися в нього — своєю поезією. Це велична мрія людини, чи не так... від народження, навіть ще

до народження, від початку світу, від вод забуття, як це можна прочитати. І ця мрія мусить через очі, і не тільки через очі, досягти механізму і навіть організму сузір'я. Пригадайте: ми п'ємо, світ примушує нас пити вже не за здоров'я змії, а за здоров'я цикути. Перед яким кінцем, перед якою силою? Яка відмінність існує між колишніми офірами, вчорашньою кров'ю та нинішньою сироваткою? Я вас прошу, починайте перекладати, я прочитаю ваші перші переклади на нашій наступній зустрічі. Чи не хотіли б ви наступної суботи? І, може, нам вдасться також разом попрацювати впродовж цілого дня у неділю.

*Допоки триває гра
втекти щоб не стати сліпим
сховатись щоби не вбивати*

*сховатись у водах підземних
у їхніх кристалах*

*прийняти планету що пурхає із долоні
і розкриває свій полюс щоби впустити тебе*

*лоно земне кружеляє довкола тебе
а ти між екваторами простертий*

струна що вібрує й матерії згустками лине

допоки триває гра.

*Solang das spiel dauert
liehen um nicht zu erblinden
sich tarnen um nicht zu töten*

*mit grundwasser tarnen
mit seinen kristallen*

*annehmen die kugel die schwebt uber dem handteller
die sich öffnet am pol um dich einzulassen*

*die sich um dich dreht invendige erde
Du spannst dich aus von äquator zu ädquator*

Saite die schwingt und ihre körper entsendet

solang das spiel dauert.

*L'espace d'un jeu
fuir pour ne pas devenir aveugle
se dissimuler pour ne pas tuer*

*dissimuler avec des eaux souterraines
avec leur cristaux*

*accueillir le globe qui flotte au-dessus de la paume
qui s'ouvre au pôle pour te laisser entrer
et tourne autour de toi terre intérieure
tu te dúploies de l'équateur à l'équateur
corde qui vibre et répand ses corps
l'espace d'un jeu*

Наступної неділі ми продовжуємо відкривати словник Йоганнеса Пьотена. Пауль Целан вказує на відмежування, відстань, навіть заперечення. Він мимоволі залишається ніби відсутнім. Я сиджу за столом, він — навскоси, обидві руки на столі. Його губи ворухнуться. Потім права рука і великий палець правої руки хапають ліве зап'ястя. Минає час. Він лічить час. Його губи ворухнуться. Я усвідомлюю, що Пауль Целан вимірює свій пульс і лічить його разом із часом. Це епізод нашого перекладу.

Я хотів би проаналізувати ввічливість Пауля Целана. Я хотів би проаналізувати ввічливість у Пауля Целана. Проаналізувати відмінність між «його» ввічливістю та ввічливістю «у нього». Передусім вона є постійною, його ввічливість. Ввічливість у нього є живою. Вона дозволяє йому з необхідною чутливістю контролювати мовчання. Його мовчання — це його третє вухо. А ввічливість — це його майже метафізична матерія. Червоне м'ясо добре поєднується з портвейном. Сіль стає солодкою на березі внутрішнього моря. Ввічливість — це хворобливий прояв захисту, ніби самих лише слів недостатньо для спілкування. Хіба серце не відчуває світ надто болісно, коли ввічливість відсутня ... чи не так? Хіба вона не поєднується зі світом так само, як склянка портвейну поєднується з червоним м'ясом? Ввічливість дуже багато важить у світосприйнятті: тоді економіка поєднується з яснобаченням.

Якого значення надати поезіям Йоганнеса Пьотена? Якого значення надати рішучості Пауля Целана, який підганяє мене читати і перекладати ці вірші?

Якщо я накреслю дві колонки, щоби записати в першу ті слова, які означають рідину, а в другу ті слова, які виражають дію або рух персонажів, то я отримаю:

1-а колонка:

*Дельта
Води
Вливатися*

2-га колонка:

*батьківські знаряддя
вихід
вигнанець*

*Кров
Порт
Ріка
підземні води
Хвиля
Сироватка
налита вода*

*млини мертвяків
ти відкриваєш те, що минуло
ти приховуєш свій пульс
мати, що дарує смерть
жінка-кат
ти зриваєш завісу
ти кидаєш свою гру*

Те, що я отримав, — хіба це якоюсь мірою не прихований заповіт
Пауля Целана?

Переклад з французької Олександра Кучерявого

Леонід ЧЕРЕВАТЕНКО

(Київ)

ЧОРНЕ МОЛОЗИВО РАНКУ...

Десь восени 1971 року, пам'ятаю, Василь Стус передав мені чималу добірку своїх перекладів з нової німецької поезії. Там були представлені поети як ФРН, так і НДР, себто обох німецьких держав, які на ту пору існували: Йоганнес Бобровський, Еріх Кестнер, Ганс Магнус Енценсбергер, Інгеборг Бахман. Поезій австрійця Пауля Целяна було в тій добірці найбільше, дванадцять, і саме вони добірку відкривали: напевне, в творчості Пауля Целяна український поет знайшов щось дуже близьке собі, своєму світовідчуванню, своїм поетичним пошукам.

Трохи забігаючи наперед, зачитую Стусового листа до дружини Валентини Попелюх (від 8.05.74). Наведений уривок, гадаю, доведе і підтвердить, що навіть в ув'язненні Василь Стус продовжував думати в тому ж напрямку: «Мене дуже непокоїть, що Ти нічим не згадуєш за всі мої 10 елегій Рільке (чи є вони, чи вкрадені анімологами), за переклади з німецьких поетів (там, у зошиті, було віддруковано вірші І. Бахман, Целяна, Е. Кестнера, Й. Бобровського, Г.М. Енценсбергера). Коли є, то при нагоді перепиши мені Реквієм Целяна (хочу подивитися на старий свій переклад та й вірш призабувся, як і наступний «Engführung», чого я й досі не міг би перекласти до ладу, як назву вірша».

Не знаю, чи треба пояснювати сьогодні оте стрімке поширення вірусу перекладацтва серед українських літераторів-шістдесятників? Безперечно, сприяла цьому творчість і присутність таких великих перекладачів, як Борис Тен, Микола Лукаш, Василь Мисик, Микола Бажан, Дмитро Паламарчук та передусім Григорій Кочур, який не лише зібрав унікальну бібліотеку світової літератури (в оригіналах), не лише був ходячою енциклопедією, людиною дивовижної ерудиції, але й багато чого підготував та інспірував у тогочасній ситуації. Поза сумнівом, таке загальне захоплення перекладацькою справою, майже поголовний перекладацький статус письменників молодшого покоління були зумовлені й факторами об'єктивними. Ось найголовніші: 1) неможливість вчасно і вільно друкувати свої твори; 2) необхідність вряди-годи заробляти щось питомо-літературною працею; 3) прагнення самостійно увійти в європейський світовий процес, співвідносячи

контекст і досягнення української, приміром, поезії з контекстом і досягненнями поезії європейської, світової. Годі й казати, що Василь Стус не був і не міг бути якимось винятком: він буквально полював на поетів, чиє письмо відрізнялось би від узаконених і затверджених у ЦК КПУ нормативів.

Перше знайомство з Паулем Целаном відбулось у Василя Стуса, як зрештою, в усіх нас, через посередництво перекладів російських. Окрема сильнюще враження справила на Василя Семеновича «Фуга смерті», перевіршована Львом Гінзбургом. Декілька разів я чув від Василя: «Це треба неодмінно перекласти». Це бажання у Василя Стуса посилилось після того, як він прочитав «Фугу смерті»/«Реквієм» з листа до дружини в оригіналі. До того ж він довідався, що Пауль Целан до України має пряме відношення, що друзі його чи навіть далекі родичі досі проживають у Чернівцях, що в поезіях Пауля Целана простежуються українські теми і мотиви. А 1970 року до нас долинула сумна звістка: Пауль Целан помер у Парижі. Помер порівняно молодим — п'ятдесятилітнім. Помер смертю трагічною: вкоротив собі віку, стрибнувши з моста в річку Сену. Похмурий Василь Стус ще більше спохмурнів. Ось у такому стані з'явилися на світ пропоновані переклади.

Тут, мабуть, час і місце навести неспопуляризований, ще і незаложений роздум Василя Стуса, що відбиває як його, Стусову, філософію творчості, так і суспільно-політичну обстановку тих років. Спираючись на тезу Т. Шевченка («история моей жизни составляет часть истории моей родины»), Василь Стус твердив, що смерть поета (пригадайте однойменний вірш Ф.-М.Рільке) є частиною життя народу. Згодом я почув щось дуже схоже: «З того, як людина вмирає, можна дійти висновку, як вона жила». Це сказав кіноактор, кінорежисер Іван Миколайчук, і я здригнувся мимоволі: як синхронно мислили вони й відчували — Іван Миколайчук і Василь Стус.

Чому з-поміж решти німецьких поетів Василь Стус виділив зосібна Пауля Целана? Щоб відповісти на це запитання точніше, знов-таки звернімося до Стусової епістолярії. Незадовго до власної загибелі (4.11.1984) він пише до рідних: «Цікавіші рядки у Бажана (Павличко надрукував посмертну збірку), але й Бажан — як не надолужував свій світ останніми десятиліттями (італійці, Рільке, Гельдерлін, Целан, Гете), але так і лишився холодно-барочним. Сказати б, аристократизм рядка йому додалось не дуже».

Оцей критерій дозрілого Стуса («аристократизм рядка») багато на що відкриває нам очі в попередніх його періодах. І ми усвідомлюємо, наскільки органічною для нього була оця потреба, кои він наприкінці

життя просив дружину (22.03.1982): «Знайди там 2-томову антологію німецькомовної поезії (томики маленькі, негрубі; перший том, здається, до 1900р., а другий — від 1900 р.). Мені смакували б такі поети, як Hanz Magnuz Enzensberger, Krolowe, Paul Celan, — одне слово, з другого тому переписуй. А ні — то Рільке пізнього».

Не мали ми тоді напихати ані академічних зібрань творів, ані авторських збірок, а послуговувались антологіями, журнальними і газетними публікаціями. Як завжди, нам у пригоді ставав Григорій Кочур: це у нього, наприклад, позичали ми по черзі кишенькового формату антологію модерної німецької поезії «Atelier».

Цього ж клопоту не позбувся і згодом Василь Стус. Наведу його лист до Анни-Галі Горбач (4.04.1974): «Так само — дуже цікаво мені мати поезію ХХ ст. німецькомовну — Тракля, Бенна, Базман, Целяна, Фріда, — їх я знаю дуже приблизно. Так само не знаю, як їм така путь видасться». Ще один уривок з листа до тієї ж адресатки (12.04.1977): «Дякую за антологію німецької лірики. Я вже писав Вам попередньо, що дуже волів би мати українське Святе Письмо [...] Звичайно ж, новітня німецька поезія (бо я не знаю ні Тракля, ні Бенна, ні Бахман, ні Целана до пуття, — а знаю окремі вірші) — мене цікавить персоналіями».

Повертаючись до викладеного раніше, зазначу: в згаданому перекладі Льва Гінзбурга Стусові не подобався перший рядок, властиво, рефрен вірша: «Черная жижка рассвета». В оригіналі — не те: «Schwarze Milch der Fruhe» («Чорне молоко світанку»). Микола Бажан пізніше відтворив майже дослівно: «Чорне молоко світання». Вельми точно за змістом, але ритм не той, а значить, сенс не той, адже разом із ритмом і вірш закульгав.

Василь Стус інтуїтивно збагнув, що такий шлях є хибним. Пошукав трохи — і знайшов: «Чорне молозиво ранку». Так, не ідеальне розв'язання, тут можливі й інші варіанти, дожидаються своєї черги інші знахідки. Але й здобутки неабиякі: чужомовний вірш задихав органічно, природно, пристрасно:

Чорне молозиво ранку, ми п'ємо тебе ввечері...

Чорне молозиво ранку, ми п'ємо тебе з ночі...

Як відомо, Пауль Целан сам був чудовим інтерпретатором поезії (переважно ХХ століття), він перекладав з семи чужих мов — і переклав на німецьку понад сорок поетів. Нам цікаво, а що думав він з приводу заторкнутих проблем? «Мови, якими б вони спорідненими не здавались, завжди є відмінні, а їх роз'єднують безодні», — гадав Пауль Це-

лан. «А вірш, перекладений вірш, якщо він прагне дістати права на існування ще й іншою мовою, має постійно тримати в пам'яті оці відмінності, оці безодні». І ще: «Бо вірш не існує поза часом. Він обов'язково зазіхає на безкінечність, шукає способів прорватися крізь час — прошити його, а не прослизнути понад ним.

Адже вірш — форма, в якій себе виявляє мова, через що він самою своєю суттю є діалогічний і може стати пляшковою поштою, котру відправляють з надією — часто й густо, звісно, слабкою — що запечатану пляшку з посланням десь та колись приб'є до берега. Можливо, це буде берег серця. Вірші й під цим кутом зору перебувають у дорозі. Вони кудись там пливають». Далі, говорячи «про зусилля поета, над яким пролітають рукотворні зорі, поета, позбавленого даху над головою навіть у такому, досі не спом'янутому сенсі, поета, який живе отже під зяючим відкритим небом», Пауль Целан констатує: «У пошуках реальності, зранений нею, він (поет — Л.Ч.) поривається у своєму бутті до мови».

В цих міркуваннях німецького поета вчувається потаємний перегук з роздумами українського, до серця якого прибило пляшку з посланням, кинутим навмання в океан вічності.

Василь Стус передав мені свої переклади, мовивши: «Про всяк випадок, Може, знадобляться». Тоді я не здогадуватися, що він «закладає гнізда» — переходить свій архів по різних родинях. Готуючись до найгіршого, він не хотів, щоб його вірші, розвідки, переклади пропали безслідно в каламутних хвилях доби.

Кожний з перекладів Василя Стуса, безперечно, заслуговує на уважний розгляд, на детальний аналіз. Але я не маю особливого бажання їх аналізувати, вишукувати вади, вихвалити достоїнств. Моє завдання полягає в тому, щоб привернути читачів до самих перекладів, оприлюднити бодай якісь подробиці їхньої появи на світ. Те, що переклавши дванадцять віршів Пауля Целана, Василь Стус на тринадцятому зупинився, можливо, щось та означає.

Особисто мені дуже хотілось би, щоб Стусовим перекладам з Пауля Целана (і не лише з Пауля Целана) поталанило.

Андрей КОРБ'Я-ГОЙЗИ

ЧЕРНІВЦІ, 1919

Проблема тлумачення творчості Пауля Целана донині залишається актуальною, або, краще сказати, не знайшла ще задовільного вирішення. Користуючись нагодою, я зважуся ще раз сформулювати її саме тут, у Чернівцях: як трапилося, що з цієї місцевості, з цього світу, координати якого сходяться на певній лінії меридіану, міг вийти найвидатніший лірик німецькомовного модерну, Пауль Целан? Чи було це лише якимось незбагненим дивом, чи, може, його творчість закономірно визріває в цьому провінційно-пересічному та естетично непримітному літературному закутку цисарської монархії — Буковині?

Відповідь на це запитання я хочу знайти в соціально-економічній перспективі якісних змін на тлі культурного розвитку німецької мови на Буковині після історичних подій 1918 року. Тезу Альфреда Маргул-Шпербера, сформульовану наприкінці 20-х років, про те, що «на Буковині, ізольованій і відірваній від свого первісного кореня, лише тепер, у самому центрі великої Румунії, що всіма засобами намагається асимілювати її, починає пробуджуватись і оживати паросток німецької мови», я можу пояснити тим, що внаслідок політичного перевороту — приєднання Буковини до Румунії — перетворення в місцевому соціальному житті також привели до радикального реконститування німецькомовної культури. Навіть приблизний опис даного феномена не може ігнорувати той факт, що найвпливовіші доти місцеві мешканці — євреї, які традиційно відігравали ключову роль у капіталістичній модернізації краю та, власне, й у створенні всієї міської цивілізації центральноєвропейського зразка як у самих Чернівцях, так і довкола цієї столиці коронної землі, — піддавалися надзвичайно сильному тиску з боку націоналістичного, вороже налаштованого централізму Бухареста. Порятунком деяких символічних позицій здавався тепер можливим лише завдяки винайденню нової легітимації, яка б гарантувала соціальний престиж. У своєму екстремальному варіанті поза історично вичерпаною австрійською ідентичністю останній шанс тут могло обіцяти тільки збереження німецької мови та її культурної спадщини, наслідком чого стала потужна конверсія соціального та політичного капіталу єврейського середнього класу в культурний капітал. Ця свого часу соціально та національно домінуюча інтелектуальна фракція

єврейського бюргерства, яка стояла в опозиції до чернівецького істеблішменту та прагнула автономії, вже в 1919 році, коли з'явився експресіоністський журнал «Нерв», заявила про свою готовність заповнити прогалину на агонізуючому німецькомовному культурному полі Буковини. Така переосмислена функціональність культурної сфери спромоглася згодом виплекати, підтримати та скерувати індивідуальні літературні потуги Альфреда Шпербера, Мозеса Розенкранца, Рози Ауслендер, Георга Дроздовського та багатьох інших — аж до Пауля Целана та Іммануеля Вайсгласа.

Рубіж, за яким настало відчуження, яке згодом перетворилося на найекстремальнішу форму мовної відчуженості в Целана, потребує детальнішого аналізу. Адже вже сам контекст, пов'язаний з виходом часопису «Нерв», містив у собі зародки майбутньої катастрофи. З 27-го листопада 1918 року колишня столиця австрійської коронної землі Буковини стала румунським містом. Зважаючи на те, що двома тижнями раніше місто було окуповане восьмою румунською дивізією під командуванням генерала Якоба Цадіка, скликаний Румунською національною Радою національний конгрес провінції того ж дня проголосив безумовне та остаточне приєднання Буковини до королівства Румунії.

Перечитуючи газети, які з'являлися в Чернівцях в перші тижні та місяці після цих кардинальних змін, переживаєш якесь дивне відчуття інерційної тягlosti в часовому просторі між «вже не» і «ще ні», як назвав це явище Венделін Шмідт-Денглер, говорячи про віденську пресу одразу після проголошення Першої республіки. З історичної перспективи інколи видається, що чернівчани були абсолютно нездатні сприймати драматизм тих подій або ж просто не хотіли брати їх до уваги, вперто сподіваючись, що життя повільно повернеться на старі звичні рейки. Так, наприклад, у міському театрі та в Музичному товаристві, де й далі безперешкодно відбувалися концерти, ще в грудні 1918 року група під керівництвом скандального Пауля Гутмана з величезним успіхом організовувала для чернівецької публіки вечори-кабаре і, крім того, показувала виставу за «Натаном Мудрим» Лессінга та оперету «Троянда зі Стамбула». Рекламувалися гастролі румунської трупи «Compania Marculescu», яка ставила патріотичну виставу «Сирсани», але в загальному контексті це було радше винятком: публіка, в більшості своїй німецькомовна, і далі юрмами валила на відомі й улюблені нею театральні вечори з «Розбійниками» Шиллера чи «Юністю» Макса Гальбе, а ще з більшою охотою — на вистави невибагливих оперет

та комедій (на кшталт «Адам, Єва та змії» Пауля Егера), де вона могла насолоджуватися грою місцевих зірок. Найвні сцени були ще безумовно доступними для усіх труп, так що ніхто не дивувався, коли вистави трупи Аксельрода, яка грала на ідиші, відбувалися у Німецькому домі, де зазвичай регулярно показували «Народне вар'єте». Між тим у двох кінотеатрах міста — «Unigea» та «Infratigea» — показували нові фільми (наприклад, «Чортове колесо смерті»); місцеві митці — від Штайнметца та Гуго фон Реццорі до Максимовича та Кольника — презентували свої твори; у залі Музичного товариства влаштувалися добре відвідувані концерти, в програмі яких завжди пропонувалася класична музика від Бетховена до Малера; і не в останню чергу щотижневі футбольні матчі між «національними» командами «Dragos-Voda», «Turnvater Jahn», «Makkabi», «Polonia» користувалися величезною популярністю чернівчан. «Вище суспільство», зі свого боку, і не думало відмовлятися від звичних утіх — від розважальних концертів у кафе «Promenade» чи «Kaiser», від різдвяних вечорів у кафе «Apasdorf» (раніше «Habsburg», — nota bene!) чи від особливого обслуговування у чоловічому клубі. Новини, скажімо, про відкриття «Румунського бару» на Темпльгассе чи про щойно впроваджену «румунську кухню» у «наово відремонтованому й елегантно оформленому» ресторані готелю «Zum schwarzen Adler» сприймалися спокійно, з упевненістю, що все старе збережеться, як у випадку з відомим кухарем, якому врочисто повідомили, що він і далі служитиме у ресторані та в кафе готелю «Метрополь». Принцип розваг заволодів також душами міщан: навіть офіціанти організували в Німецькому домі костюмований бал. Але чого міщани не могли собі дозволити, так це найсучасніших задовольень: скажімо, промчатися містом в автомобілі або ж використати Герренгассе для мотоциклетних перегонів. Громадська думка бере до уваги ці «сумні симптоми нашого часу, коли люди віддаються втіхам та насолодам, не думаючи про те, що в місті стільки злиднів, пом'якшити які було б куди більшою заслугою, ніж організувати пікніки та інші подібні свята», і все ж знаходить виправдальні аргументи, повідомляючи про цілу низку філантропічних карнавалів та «садових свят» на користь «Народної кухні», навіть коли їхні організатори («Академічний союз єврейської культури» чи елегантні світські дами) перетворюють свою турботу про бідних на пишне та веселе дійство.

Та, незважаючи на весь цей світський блиск, Чернівці залишаються на початку 1919 року бідним містом. Не тільки «вуличні хлопчаки», яких завдяки їхньому нахабному жебрацтву часто називали «Божою карою», але й злиденність єврейських кварталів довкола Шпрінгбрун-

ненплатц та дедалі зростаюча кількість пограбувань і вбивств свідчили про загальну злиденність у цьому все-таки відчутно зачепленому війною місті. Постійне зростання цін на продукти та товари першої необхідності, як наприклад, на «керосин» чи «сірники», здавалося неминучим, оскільки про старі джерела забезпечення краю з Галичини та із Заходу не могло вже бути мови, в той час як чернівецькій міській управі не вдалося замінити вже вичерпані запаси поставками з інших провінцій королівства чи хоча б відновити нормальні лінії зв'язку з Молдавією та Бессарабією. Газети також відчували загальну злиденність, оскільки брак друкарського паперу став настільки відчутним, що влада змушена була розподіляти його між газетами за квотами. Мотив господарської кризи і «руїни» дедалі глибше проникає у свідомість громадськості, включаючи і давню метафору про «Буковину як пасербицю країни», яка ще за часів монархії виражала провінційний розпач перед байдужістю метрополії. Подейкували навіть про найгірші наміри нових можновладців стосовно буковинського населення, поза як військова облога Чернівців та цілої провінції надовго заблокувала можливість пересування людей та товарів і тим самим перешкоджала припливу селян у міста та відповідним ініціативам купців. Це призводило до сумнівних афер, за якими стояли також і високі політики, як наприклад, Іон Ністор, а, крім того, до розквіту спекуляції, і, як наслідок — до накручування цін. В місті з обуренням викривають якогось купця з Герренгасе, який продавав оксамитові капелюхи по 400 крон за штуку, але справжні проблеми полягали в іншому. «Щасливий Париж!» — захоплено назвав один чернівецький журналіст свою статтю про відміну хлібних карток у французькій столиці. В Чернівцях же на порядку денному стояло питання про дефіцит борошна, картоплі та цукру. Кульмінаційний момент настав навесні 1919 року, коли йшлося про справжній голод, який вже не можна було подолати лише добродійними акціями та «громадськими кухнями». З іншого боку, указ міського магістрату про врегулювання максимальних цін у чернівецьких кав'ярнях наштовхнувся на опір їхніх власників та господарів молочарень, яким клієнти погрожували бойкотом. Похмуру атмосферу створювали також щоденні повідомлення про житлові проблеми та зростання орендної плати, про поширення тифу та неможливість дістати паливо за доступними цінами, а також про численні випадки жорстокої експлуатації робітників безсоромними патронами. На іншому ж соціальному полюсі панував спокійний та стабільний стан; про це свідчила стриманість газет, які лише зрідка подавали короткі повідомлення про активність чернівецької

торгової палати чи об'єднання буковинських промисловців. І все-таки з них можна було зробити висновок, що, незважаючи на наслідки війни та політичні зміни, великий бізнес безперервно процвітав. Щоб підкреслити спадкоємність та взаємну згоду місцевих магнатів, їхнім провідником був призначений барон фон Ангаух, найвідоміший промисловець місцевої деревообробної галузі. Його заступником став румун Янку Грігорча. На такому плідному ґрунті та паралельно з ліквідацією австрійсько-угорського банку робилися перші спроби вкладення в Чернівці капіталу з королівства, як наприклад, у спорудження філіалів великих бухарестських кредитних установ «Марморощ-банк» чи «Румунський банк». Давня відраза румунських націоналістів до попереднього нерумунського (читай єврейського) панування в буковинській економіці ще не стояла у списку пріоритетів нового уряду, хоча міністр Іон Ністор без зайвих вагань заявив на одному з передвиборчих мітингів про свої плани «поступово видерти хліб із єврейського рота».

А поки що набагато нагальнішими вважалися заходи зі швидкої румунізації громадських установ, тим паче, що непевність стосовно перебігу мирних переговорів у Парижі вимагала для виправдання приєднання провінції до Румунії доконаних фактів. У листопаді 1918 року ніхто вже не сумнівався в тому, що здійснення — завдяки румунській армії — «історичного права» румунської нації на Буковину робило можливою реалізацію найрадикальніших проектів її провідників, тобто автоматичну відміну всіх досягнутих на основі австрійського права угод національного та мовного характеру, включаючи право на рівність, з тим наслідком, що ставлення румунів до інших національностей почало тепер визначатися за іншими критеріями, ніж раніше (національна більшість/національна меншина, автохтонні/чужі нації). За кулісами примарного успадкування влади утворилася глибока прірва між публічним ентузіазмом гордих своєю несподіваною національною перемогою румунів та боязкою стурбованістю інших громадян щодо непередбачуваності майбутнього, яке несло в собі для українців, євреїв та німців ризик національних образ з боку переможців. Чернівці, де, починаючи з 9-го листопада, правив румунський бургомістр і де румуни становили щонайбільше третину населення — в той час як євреї разом із німцями складали половину, — стали справжньою «кухнею чуток», в якій «поширювалися найнеймовірніші речі», як про це писалося у газеті «Das Volk». Через 10 років журналіст Юліус Вебер згадував про те, що в місті панував «пригнічений настрій», оскільки румунські патрулі, які повинні були дбати про

спокій та лад, без всяких на те підстав заарештовували людей, які «викликали лише тінь підозри». «Щодня на вулицях розігрувалися жахливі сцени. Грубе поводження та ляпаси належали до звичайнісіньких форм спілкування, — розповідає він і додає, — люди не наважувалися говорити вголос, вони страждали від непроголошеної, але фактично здійснюваної диктатури». Особливо тривожними для євреїв були новини, які надходили з південних районів краю, позаяк розповідали, що саме в тих місцях, які зайняла румунська армія, відбувалися єврейські погроми, участь в яких іноді брали навіть солдати. Зрештою було констатовано: після того як коротке панування українців посіяло велике хвилювання щодо збереження громадського порядку, що румунській армії все-таки вдалося — порівняно з жахливими звістками з Галичини, України чи більшовицької Росії — підтримати в краї безпеку, так що мешканці столиці здобули до неї певну довіру, незважаючи на неприємності, зумовлені станом облоги, скажімо, такі, як посилення цензури у пресі й розпорядження про дозвіл з'являтися на вулицях Чернівців лише до 19.30 вечора. Навіть дуже опозиційні до влади соціал-демократичні провідники Георге Григорович та Якоб Пістінер, останній з яких був членом Єврейської Національної Ради, розцінювали завершення розгулу анархії як позитивне явище.

Вражаючою, як на сучасного спостерігача дебатів на Буковині 1919 року, є пристрасна відвертість, з якою відбувався обмін аргументами та контраргументами між новоствореними фронтами національно визначеної влади і національно, політично й соціально барвистим спектром опозиції — вражаючою з точки зору історії, трагічний кінець якої великою мірою можна звести до елементів цих тимчасових конфронтацій. В той момент зіткнулися дві діаметрально протилежні концепції національної єдності на Буковині: з одного боку — виплекане королівсько-цісарськими інституціями «буковинство», тобто взаємна згода всіх націй в дусі німецькомовної інтегруючої краювої свідомості, з другого, незважаючи на невідворотну небезпеку конфліктів, — пріоритет національно і мовно відрубної свідомості. Неприхованій риторичі румунського націоналізму, в якій можна було без зусиль розпізнати зародки потенційного насильства, з боку інших протиставлялася гідна самосвідомість та тверде переконання у власних правах, які вони намагалися захищати усіма засобами правової держави. Традиції австрійських часів, коли сильніший мусив зважати на слабшого, захищеного законом, а державна влада утримувалася від подібних дискусій, жили ще, напевне, у пам'яті Юліуса Вебера, коли він у газеті «Czernowitzer Morgenblatt» мужньо критикував перші виступи Янку

Флондора на посаді керівника уряду, згідно з якими національні меншини повинні були підкоритися новому режимові, за що газета була закрита новою владою на три дні. Німецькомовна преса, яка намагалася в ці тривожні листопадові дні зберегти обережний нейтралітет, — навіть коли Арнольд Шварц, головний редактор газети «Czemowitzzer Allgemeine», який колись сміливо нападав на румунський ірредентизм, тепер опортуністично вітав зміну влади, — одразу почала виступати проти «відважних мрій шовіністів» і «радикальної зміни існуючого стану», що загрожували позиціям її традиційно ідентифікованих з бюргерським істеблішментом читачів. Незважаючи на своє фактичне безсилля, як у випадку з постійними протестами проти «драконівської суворості, якої не очікували навіть найбільші песимісти», а також незважаючи на укази про мову (які «позбавляли більшу частину населення найважливіших і найнеобхідніших для повсякденного життя прав, забираючи в людей їхню мову, роблячи їх німими та беззахисними»), з усіма їхніми наслідками для сотень учнів та студентів, преса, в тому числі й румунська газета «Visoșina», намагалася чинити опір, щоденно сигналізуючи про свавілля. На всі атаки й провокації тих, що «вічно сіють ненависть і насильство, що намагаються негідними засобами досягнути своїх негідних цілей, що топчуть здоровий глузд, ідучи всупереч своїм власним потребам», преса намагалася відповідати передусім раціонально, хоча регулярні злобні тиради проти «єврейських кровопивць» чи екстремістські виступи за «чорний полк жаху, а, при потребі [...] і за погроми», які нерідко можна було прочитати в газеті «Glasul Visoșinei», виключали подібну дискусію. Довгі та вчені трактати відомих чернівецьких істориків та юристів, таких, як Макс Діамант, Саломон Касснер, Мендель Кіннсбруннер, Макс Фокшанер, повинні були, з одного боку, тверезо й переконливо показати «вітчизняну приналежність» національних меншин, особливо євреїв, адже «той, хто називає їх тут чужинцями, плює правді в очі». Румунські порядки, писали вони, коли «чужинці» стають громадянами «другого сорту», які повинні «виконувати всі обов'язки», не маючи «жодних прав», видаються немислимыми на Буковині, оскільки нації тут «виховувалися у свободі» і «не знали поняття панівної нації», так що вони ввічливо відхиляють «жалюгідне існування у вигляді національних меншин». З іншого боку, всупереч «тенденційним перекрученням та вигадкам» про те, що меншини приховують своє вороже ставлення до держави, висловлювалася готовність витримати випробування «бездоганної лояльності» до держави, «до якої ми прив'язані всіма фібрами наших душ». «Відкрийте ваші серця всім, хто живе тут, і вам не потрібно бу-

де ні мечів, ані списів, щоб завоювати цей край», — патетично вигукує вождь сіоністів Майер Ебнер, позаяк «можна бути здібною людиною, не будучи румуном». Але подібних зустрічних кроків з боку влади годі було й сподіватися, тим паче, що її офіційні заяви — навіть якщо вони й були сформульовані в поміркованому тоні й часом будили певні сподівання, — заперечувалися радикальністю дій, отож, врешті-решт доводилося констатувати, що «для національних меншин цього краю немає жодного проблиску світла».

Дивне відчуття, що вже нічого не буде таким, як до 1914 року, і що надходить щось абсолютно нове, загрозливе, навіть якщо його ще й не можна остаточно збагнути, ввірвалося у звичне буковинське життя і поступово поширилося серед чернівчан у перший рік після приєднання до Румунії. Колишня столиця краю, яка повинна була всіма силами боронитися від централістських зазіхань Бухареста, щоб не бути перетвореною на «велике село», в той час особливо страждала від нав'язаної їй румунською армією та новими кордонами ізоляції, «залізного кільця», крізь яке можна було пробитися, лише маючи спеціальні документи. Ще не зовсім згасла згадка про ті часи, коли о 1.30 по обіді можна було сісти у вагон, а наступного дня о 8 годині ранку вже пити чай з вершками та молочною булочкою у Відні, змішувалася у думках з напівоптимістичними міркуваннями, що наступ румунських військ у Галичині знову зробить вільним доступ до старої залізничної колії через Коломию в напрямку на Захід. Але сюди долучалася і твереза думка про те, що для поїздки через Польщу потрібна буде віза, і що «майбутнє за таких обставин не поведе нас до Відня». Натомість преса детально інформувала про відкриття залізничного сполучення Відень-Бухарест. Певна туга за минулим постійно виявлялася у майже рефлексаторному переважанні журналістських повідомлень про становище в Австрії та Відні, про вкрай важливі для вирішення остаточної долі Буковини мирні переговори з Австрією. Особливу увагу викликали також ті, хто повертався з Заходу або ж прагнув виїхати до Австрії. Невтішним повідомленням з Відня та Бухареста зазвичай протиставлялися мрії про втечу із сьогодення. Постійно повторювана сентенція про «німецький характер» міста Чернівці пересікалася з авторитетним твердженням одного журналіста про те, що, мовляв, німецькі професори університету Франца-Йозефа «зобов'язані залишатися на цьому форпості німецької науки та культури», щоб «не завдавати тяжких збитків іншим колам населення нашої держави». Серйозніша зацікавленість чернівецької преси станом справ у Румунії, починаючи з літа 1919 року, містила в собі таємні сподівання, що очікуване зміщення

прем'єр-міністра Бретяну із заміною його Юліу Маніу, «людиною найближчого майбутнього», який здобув у Семиграді добру славу політика і вмів дбати про національні меншини, призведе до глибоких змін також і в Чернівцях. У всякому разі навіть «консервативні» ностальгіки чітко зрозуміли, що реставрація старої політичної системи неможлива, отож їм залишалася одна альтернатива — гострим поглядом спостерігати й оцінювати цю дійсність, якою б ворожою та гіркою вона їм не видавалася. Глибокий культурний злам, який символічно переніс Буковину з Центральної Європи на «напівазіатські» Балкани, збуджував найбільше емоцій, — наприклад, поширення корупції як наслідок цього зламу: «Підкуп розповзається по цілій державі, наче нищівна епідемія, і все це називається явищем часу». Чернівці виявилися раптом заповненими «астрономічним числом спекулянтів, контрабандистів, валютчиків і так званих «бонвіванів», які вміли «крутитися», [...] які були попутним явищем неврівноваженого життя, істеричного мислення та спекуляції». Гарячкова боротьба за виживання шляхом «легкого заробітку» або грубі й аморальні форми стосунків з іншими людьми були для більшості сучасників незаперечними доказами того, що патріархально-закритий провінційний світ довоєнного часу, той анклаву маркованої захищеності та комфортного докльля, як це було описано Нінон Гессе у спогадах про її буковинську юність, назавжди став жертвою грандіозного краху бюргерських цінностей, спричиненого війною та інвазією.

Переклад з німецької Марії Іваницької

Жан БОЛЛАК
(Париж)

БЕНЬЯМІН В ОЦІНЦІ ЦЕЛАНА (1968 р.)

19 липня 1968 р. Целан читає один із текстів Вальтера Беньяміна — визначного діяча того бунтівливого року. Він іде до своєї мети, взявши на озброєння аргументи супротивника, шляхом контрдіалектики, «діалектично»; як сказав би він сам, застосовуючи антифразу. Мова йде про рецензію, написану Беньяміном у 1930 р. на основоположну книгу про літературний та позалітературний консерватизм, написану на високому рівні та видану в 1928 р. під програмовою назвою «Поет як проводир німецького класицизму»: її автор Макс Коммерель, згодом незалежний і бунтівливий дисидент, був виключений із гуртка Жоржа. Рецензія Беньяміна мала заголовок «Проти одного шедевру»; на її початку ми читаємо слова подяки та пошани до автора.

Гадаю, що Беньямін не знав про суперечку, яка мала місце між Жоржем та Коммерелем у той час, коли він писав свій відгук. Але незнання цього зовсім не означало, що він мав би акцентувати увагу на ортодоксальних засадах Коммереля. Втім, він поважав, передусім, розум, навіть до певної міри інтелігентність, речі сумнівні у гуртку Жоржа, висловлюючи своє захоплення майстерністю мови, яким би пласким і позбавленням гнучкості не видавався нам сьогодні стиль твору, про який ідеться.

Читаєш цю рецензію Беньяміна і запитуєш себе, як міг Целан познайомитися з нею. Перш за все відчуваєш критичну ясність, яка відрізняє його від Коммереля; він посилається на історію, яка в гуртку Жоржа була дещо не в пошані, — захищає все нове, пов'язане з дистанціюванням від класичного зразка. Однак цьому протистоять беззастережне схвалення та широке визнання, які стосуються спірних питань.

Точки дотику настільки очевидні, що запитуєш себе, чи відмова від теорії, яка є основною рисою даної книги, не має на меті накреслити теоретичні засади для примирення, де змогли б зберегтися всі героїчні вчинки, за умови, що вони супроводжуватимуться деяким негативним відтінком як певним додатком. Однак двозначність зіставлення дезорієнтує. Посилання на історію серйозно міняє проблему, оскільки, через призму актуалізації, аналіз, хоч і далекий від глибинності, створює контрапункт.

Можна стверджувати, що він продовжував Гофманстала, не поділяючи цілковито його поглядів, — така ж амбівалентність була цінною у марксисті Брехта. Інакше кажучи, явна марксистська діалектика дозволяє виявляти йому недоліки, критикувати, але водночас і зберігати їх.

PORT VOÜ — DEUTSCH? ПОР БУ — НІМЕЦЬКИЙ?

Pfeil die Tarnkappe weg, den Stahlhelm.

Збий стрілою із лука цю шапку незриму, цю каску сталеву.

Links-nibelungen, Rechts-nibelungen: gerheint, gereint, Abraum.

Ліві нібелунги, праві нібелунги: Рейн вас очестив, очистив, шлак.

Benjamin neint euch, fur immer, er jasagt.

Беньямін каже вам «ні», завжди, каже вам «так».

Solcherlei Ewe; auch als B-Bauhaus: nein.

Така споконвічність, також як Баугаус-Б.: ні.

Kein Zu-spat, ein geheimes Offen.

Жодних запізно, найпотемніше одкровення.

В рецензії Беньяміна Целан виділяє єдиний критичний аспект для того, щоб випукло показати всю його двозначність. Такий автор, як Беньямін, повинен був бути відповідальним перед самим собою за засади, які він обстоював. Він ніколи не обмежував себе такими думками і пізніше; їх можна, зокрема, прочитати десь у 1968 р., однак вони не були надмірними, як про це думали. На думку Беньяміна, заклик-маніфест Коммереля був ніби поза часом і простором, він прийшов занадто пізно. Він, отже, вважав, що цей маніфест не був неможливим сам по собі й міг про себе заявити за інших обставин. Беньямін був готовий визнати, хоча на думку Целана він повинен був це вчинити, що прославляння великих класичних зразків у літературі вочевидь сприяло підготовці катастрофи. На думку Беньяміна, катастрофа, що насувалася, була звичайним анахронізмом. Її випередив дух зла, який слід було вигнати до того, як рятівне послання традиції змогло б реалізуватися. Дана містична конструкція, яка, як це трапляється, підтримувала філософію історії, де подія часто знаходилася між апокаліпсисом та порятунком, здалася Целанові настільки неможливою, що він відразу ж

відреагував на неї різким випадом. Він раз у раз повторював слова з уривку, присвяченого Гьольдерлінові (у рецензії Беньяміна) для того, щоб яскравіше показати суперечність.

Беньямін писав: «Ця земля не зможе знову стати Німеччиною, якщо її спершу не очистити в ім'я самої Німеччини, тим більше тієї таємничої Німеччини, яка є, зрештою, лише арсеналом для офіційної Німеччини, де шапка-невидимка висить поруч зі сталевим шоломом».

Целан всіма силами протистоїть апології під машкарою традиції, яка знімає відповідальність поета. Так, свій вірш він починає з *tabula rasa*, де відсутня війна, прихована причина, так само як і зв'язок між ними. Промова маски, яка застосовує непомітні засоби впливу, вимагає, щоб її саму було викрито, через те, що її побудова зміщує реальну причину.

Перша строфа, ніби прелюдія, пояснює попередню умову. Історичний персонаж, особа, якою є сам Целан, — у поезії найчастіше позначений словом «Я» — звертається до поета («Ти»):

*Збий стрілою із лука цю шапку незриму, цей
сталевий шолом.*

Це одне ціле; не слід звертатися ні до таємничих сил, ні до брехні, якщо ті, що викривають, поділяють думки тих, кого вони викривають; вони вже не викриватимуть. Целан ставить себе на місце критика і виявляє, у свою чергу, свою співучасть. Ліві антисеміти воліли б радше говорити про капіталістичні монополії та про всесвітній фашистський рух, аніж про насильство нацистів і переслідування євреїв (2 строфа):

*Ліві
нібелунги, праві
нібелунги:
Рейн вас очестив, очистив,
шлак.*

Назва німецької епопеї («Пісня про Нібелунгів»), засновниці та берегині усієї замкнутості та гегемонії, відтворює, всупереч усіляким марксистським та теологічним вченням, культурну логіку національної спадковості. Згадаймо, що Целан однаково страждав від невизнання в повоєнній Німеччині як злочинів, так і винищення: Німеччина його увіковічила. Целан у цьому вбачав першопричину байдужості чи зневаги з боку письменників та філософів, навіть «Франкфуртської школи», а також студентів, для яких вони писали і які їх читали. Слово «Рейн» означає цей виняток, або ж, іншими словами, це заволодіння «скарбами», маючи на увазі заповідник («*Nibelungenhort*»): очистити

скарби національного багатства, на думку Беньяміна, означало омити їх у цих водах під звуки гімну Гьольдерліна, який оспівував цю ріку. Вислів «очищення шлаків» передав би краще зміст слова «позбавлення, полегшення», що за своїм звучанням не тотожне німецькому «Abschaum» (піна); тут ідеться про технічний термін при процесі видобутку мінералу, очищення відходів, щоб виявити прожилки. Він може накладатися або підставлятися до лексичного значення; таке зміщення, тобто інша інтерпретація слова, наголошує на запереченні історії, свідком чого Целан міг бути в 1968. Догматичне визначення вимагало дистанціювання від історичного минулого.

Оскільки ментальність, яка привела Німеччину до насильства, не була проаналізована зсередини, від самих своїх витоків, то такий аналіз є поверховим. Цю ментальність насправді він знову звеличує. Беньямін заповів цій традиції, на яку він, подібно до своїх послідовників, посилається, засоби для увіковічнення найгірших прагнень шляхом заперечення, зосередженого на відносності. Заперечення «ні», якого він надав цим прагненням у своїй діалектиці, є досконало узурпованим «ні», оскільки сам він не говорить «ні», але «так» (3 строфа). Під дієсловом «nein» слід розуміти, без сумніву, об'єднуючу функцію «ein» фальшивого «ні». Позиція Целана ясна, так само, як і зрозуміла його озлобленість на автора, близького йому:

*Беньямін
Каже вам «ні», навіки,
каже вам «так».*

Це не означає, що Беньямін їм заперечує (як у слові «verneinen»); навпаки, антитезно він їм наділяє рисою заперечення, вживаючи слово «так». Поза всяким сумнівом, тут є прямий натяк на п'єсу Б. Брехта «Той, хто каже так і ні» як на своєрідний діалектичний ортодоксальний молитовник. Слід підкреслити глибоку повагу, з якою Беньямін ставився до нього, а також поєднання цих двох імен у свідомості покоління 1967—68 рр.

Беньямін не побачив жажливих мотивів у Гете (як і в інших письменників), а тим більше у Гете в інтерпретаціях Коммереля і Гундольфа, а це означає, що він не застосував історичного аналізу щодо складових частин мовлення, щодо справжніх творців вірувань. Натомість Беньямін знаходився під впливом економічних умов, проти чого кожен індивідуум завжди боровся; ці умови неспроможні дати ніяких пояснень.

Через це Беньямін говорить «завжди» («назавжди») там, де він повинен був би сказати «ніколи». Бо, попри поверхову критику, він пого-

джується, приймає, незважаючи на все, некритичну форму безпосередності, або ж немедитативної теології. Він, отже, не розпочинає все з нуля, а тим більше з *tabula rasa*.

Целан використовує архаїчну архигерманську назву для поняття «споконвічності», «Ewe», яка породжувала найвищі містичні спекуляції. Беньямін розташував її, подібно до крові та долі, біля інших «цінностей», її можна порівняти, в масі чорних хмар апокаліптичної грози, з одним із її численних компонентів, з інструментом політичної германізації. У ряді цих спотворених цінностей Целан віднаходив позитивні моменти, що є свідченням певного жалю за ними. Отже, вічність насправді не відкидається, а зв'язується; вона стоїть на порозі нового культурного горизонту, який при нацистах намагався окреслити відомий історик Екхарт.

Застосовуючи це поняття з позицій анархічних або ж анархістських, Беньямін глибоко схилився перед теологічними цінностями з усіма винятками, які дозволяє зробити його визначення, або ж з усіма владами, які воно консолідує. Слово «така, ця» («така споконвічність») відкидає, отже, злагоду, означає, що таке заперечення, як у Беньяміна, доцільне до тих пір, доки воно не зачіпає самого поняття та його попередніх значень: в іншому разі «ні», яке Целан йому протиставляє, буде радикальним, проходячи через заперечення неправдивого «ні».

Отже, «Ewe» є одним зі слів, яке Беньямін наводить серед симптомів божевілля, викликаного націоналізмом. Однак для Целана система пояснень, якою він послуговувався, відкидає значення подій та історичної (нечіткий текст). Тому він спрямовує аналіз Беньяміна проти нього самого, і, повторюючи слово «Ewe», накладає його, тим самим, на беньямінівську систему.

Отже, можна помітити той же тягар традиції в русі художнього оновлення, позначеного «Bauhaus»; ця установа, що мала на меті дати поштовх виникненню модерністської художньої творчості, на першій стадії свого існування (1919—1925) знаходилася у місті символі німецького класицизму. Деякі її діячі піддавалися жорстоким атакам з боку націоналістичних та консервативних кіл. Однак, попри марксистські тенденції, що засуджувалися, очевидно, переважало все-таки тяжіння до консервативних ідей, які не були надто далекими від нацистських. В той час, коли Целан писав у 1968 р. свій вірш, у Штуттгарті можна було побачити велику пересувну виставку «50 років Bauhaus». Можна припустити, що Целан прочитав щонайменше статтю Еріха Пфайфера-Беллі в газеті «Frankfurter Allgemeine Zeitung» від 8 травня 1968 під назвою «Повернення до життя творчої ідеї». Жодного зі своїх застережень

він там не знайшов; однак там були думки щодо «кращої, духовної Німеччини», яка нібито розвивалася у «німецькому підпіллі», причому цей процес характеризується як «свіжий» і «оживий». Лист Беньяміна, що з'явився в рукопису як додаток до слова «Bauhaus», міг би відіслати до цієї тяглості віталістських вірувань так, як вони по-новому виражались в 1968р. Симетрія у контексті очевидна: порозуміння було не менш відчутним у таборі художнього відродження.

Можна було віднайти деякі підтвердження щодо близьких позицій Целана у питанні звеличення ключових понять нацизму, таких як «сила» чи «простір». Діячі «Bauhaus» розглядали простір як структуру, створену природою людської сутності. Вбивчі лозунги германського «життєвого простору», а також «народу без простору» тісно поєднувалися у них, співвідносячи експансивні вимоги раси з елементарними потребами людини.

Веймарський «Bauhaus», що асоціюється з формальними дослідженнями, коли їх по-новому, по-іншому відтворювати (створюючи «Б» після «А»), внаслідок чого отримане таким чином звукове сполучення перетворюється в «Bebauhaus» (це рівнозначне семантиці «того, що може бути перебудоване, зроблене по-новому»). Отож, «Bebauhaus» завжди увічнюватиме те саме тло і його спотворення. Тло не піддається обговоренню як тло (строфа 4):

*Така споконвічність, також
як Баугаус Б:
Ні*

Слово «ні» протиставлене споглядальній побудові, сильне й остаточне. Сам Целан, який виступає в поезії під знаком «пізно» та його глибинних значень, в кінці піднімає свій голос і протестує. Він знову формулює непримиренні засади. Беньямінових «Жодних запізно» не існує. Час домінування не був ніколи добрим. «Таємничої Німеччини» не існує. Однак існує інший лозунг, контрлозунг, який Целан, протиставляючи його іншому, присвоює собі: «найпотаємніше одкровення». Обидва вислови поєднуються: на одному з полюсів вони закріплюють безмежне місце наперед визначених зустрічей (поза всякими нав'язаними переконаннями); а на іншому полюсі — мобільний центр, який йому відповідає, створений сюжетом, що має свій власний притулок («ge-heim» — таємничий), і цей центр зміщується на будь-яку віддаль:

*Жодних «запізно»,
найпотаємніше
одкровення.*

Назва вірша «Пор Бу — німецький?» — це ніби удар кулаком. Назва означає місце, де Беньямін у 1940 р. наклав на себе руки, намагаючись проникнути в Іспанію, боячись потрапити до рук франкістів (інших фашистів) або гестапо. Його самогубство під час останньої спроби подолати перешкоду виявить, нарешті, брехливість між награною суперечністю та побудовами, які спрямовували його розум: «Хіба не була тут піддана сумніву твоя німецька мова, способом, що відрізнявся від того, яким ти послуговувався?». Німецька мова в момент його смерті біля Пор-Бу не була тією, яку він уживав раніше.

Якщо б замість тире зберегти три крапки, а рукопис дозволяв би це зробити (де після слів «Пор-Бу» кома була замінена тире — якщо це взагалі можна вважати тире), то такий заголовок призвів би до певного приєднання (анексії): його могила могла б перетворити іспанське містечко (яке можна також прочитати як «свиня» і «болото») в німецьке поселення; він забрав з собою найгіршу з Німеччин.

Целан не опублікував цього тексту; вірніше, він не включив його до збірки *Schneepart*, яка створювалася, подібно до інших, щоденно, майже хронологічно. Композиція книги не дозволяла цього зробити через її правила й вимоги, що, в свою чергу, створювало назагал ніби інший, ширший вірш. Тексти Целана набували більш яскраво вираженого тимчасового характеру, схоплюючи миттєву правдоподібність, щось на кшталт між експромтом та завершеною формою. При перечитуванні цих текстів виявляєш, що одні з них сильніші від інших, що вони створені більш-менш вдало і їх можна було б порівняти з більш або менш вдалими малюнками.

Думка художника є при цьому ніби суддею. Зміст не ставиться тут під сумнів; він чіткіший, а іноді навіть і яскравіший у неопублікованих віршах. Йдеться радше про форму, вимисел, а, можливо, і про перестановку. Переписування торкається, зрештою, природи та ступеня загадковості. Деякі аркуші лежать у папках — через те, що за своєю фактурою повинні там бути, або ж їх зрештою привело туди більш віддалене осмислення, перетворюючи у шкіц або документ і позбавляючи їх властивостей, притаманних надрукованій і поширваній книзі. По смертні публікації вже не дотримувались цих обмежень, таких безапеляційних і потужних, а водночас і таких тонких та штучних. Зібрані твори ніби окреслили контури книг у глобальній тривалості однієї-єдиної книги, що залишилася незавершеною.

Переклад з французької Тараса Івасютини

Магда КАРНЕЧІ

(Бухарест)

ПАУЛЬ ЦЕЛАН ТА БЕНДЖАМІН ФОНДАН

На перший погляд здається, що існує ціле сузір'я аналогій, які могли б, і навіть повинні були б, зблизити літературну долю і культурний спадок Пауля Целана і Бенджаміна Фондана. Хіба вони обидва не євреї, що народилися в Румунії, не поети, які дебютували в цій країні з румунськими публікаціями, щоби потім емігрувати на Захід? Хіба вони врешті-решт не приїхали до Франції як притулку для вигнанців, як другої — обраної — вітчизни? Хіба вони не мали, обидва, драматичної долі, що закінчилася катастрофою? Євреї, поети, вигнанці, які загинули трагічно — Фондан в Освенцімі в 1944 році, Целан у 1970, наклавши на себе руки, — хіба всі ці характеристики та деталі їхнього життя не достатні, щоб узаконити їхню приналежність до одного й того самого життєвого шляху, що ілюструє певний культурний архетип європейської сучасності?

І так, і ні, тому що величезна кількість різноманітних деталей призводить до того, що та сама екзистенціальна схема, більш-менш подібна, є наповненою історичною матерією та історією, пережитою індивідуально, що відкриває дві різні сторони або два різних моменти, які симптоматично належать до одного й того самого архетипу.

Народжений у 1898 році у місті Ясси, столиці історичної провінції Молдавії, Бенджамін Фондан (справжнє його прізвище Векслер) формувався на злитті єврейської, румунської та французької культур, в той час як Пауль Целан (справжнє прізвище якого Анчель) народився в 1920 році в Чернівцях, столиці провінції, приєднаної до Румунії після першої світової війни, і був гебреєм, сформованим на поєднанні єврейської та німецької культур, типової для поставстро-угорської Буковини, до якої додається румунська культура. Внаслідок цього їхнє ставлення до румунської мови та літератури було різним. Бенджамін Фондан (його румунський псевдонім Барбу Фундоану) з 1917 по 1923 роки дуже багато пише румунською мовою і на момент свого від'їзду до Франції залишає значний творчий доробок поезій та нарисів румунською мовою. Проте його розрив з румунською культурою ніколи не буде повним і остаточним, оскільки він продовжує

публікувати статті та поезії в журналах румунського авангарду («Contimproanul», «Integral», «Unu» тощо), в 1930 році публікує в Бухаресті поетичну збірку «Privilesti» («Пейзажі») і взагалі відчуває, що йому не байдужа доля румунської культури, з якою він хоче познайомити зарубіжний світ.

Натомість, як відомо, активні стосунки Пауля Целана з румунською літературою тривали недовго, з 1945 по 1947 роки, і були набагато слабшими, якщо взяти до уваги той факт, що на даний час відомі лише з десяток віршів та десяток поезій у прозі, написаних ним румунською мовою. Навіть якщо відстоювати не позбавлену підстав думку про можливий вплив румунської модерністської поезії міжвоєнного періоду (Арgezі, Блага, Барбу) і вірогідний вплив румунського повоєнного сюрреалізму (Герасим Лука, Джела Наум) на молодого Целана перед його від'їздом до Австрії в 1947 році, — то цілком очевидно, що для Целана цей «метеоритний» зв'язок формування та адаптації в лоні з румунської культури ніколи не був таким глибоким та тривалим, як для Фондана.

Втім, сама ця потрійна (або багатостороння) культурна приналежність зробила з Целана і з Фондана справжніх представників європейського космополітизму першої половини нашого століття та безпосередньо повоєнної епохи. Фондан комфортно влаштується у французькій культурі, яку він знає ще з Румунії, починає писати філософські нариси і вірші французькою мовою (яка не була його рідною) і в 30-ті роки, після публікації трьох гучних книг — «Хибний трактат з естетики», «Хуліган Рембо» і «Нещасна свідомість» — стає рупором ідей французького екзистенціалізму, рупором, який поважають і до якого прислухаються, і завойовує загальноєвропейську репутацію як учень Шестова. Що ж до Целана, то він обрав собі німецьку мову, яка, хоч і вважалася мовою «ворогів-нацистів», проте була також і його рідною, і невдовзі стає відомим як видатний поет цієї мови. Виховані на багатоманітних культурних традиціях, які іноді суперечили одна одній, іноді одна одну доповнювали, Фондан і Целан ілюструють певну «розпливчастість» сучасної європейської культури, породженої духом артистичного авангарду, а також культурною єдністю і політичною гомогенністю, втраченими пізніше.

Але саме в зв'язку з поезією найбільш чітко виявляються «відмінні аналогії» обох письменників. Фондан втікає у французьку літературу, де він себе чудово почуває, щоби краще представити і дати більше шансів загальнолюдській культурній ідеї, яка заповонила його. Надзвичайно плідний та багатогранний, щедро виражаючись як

у філософії, літературній критиці, театрі, кіно, журналістиці, так і в поезії, Фондан демонструє чудове вміння маніпулювати теоріями, популярними в даний момент: психоаналізом Фрейда, етнографією Леві-Брюля, фізикою Ейнштейна та Люпаско, екзистенціалізмом Гайдеггера та Шестова тощо — для своєї власної мети, яка полягає у «спектральному аналізі» європейського духу, котрий знаходиться, за словами Фондана, «на порозі катастрофи». З галюцинаційною ясністю і незалежністю духу, яка йому дорого обійдеться за життя і навіть після смерті, Фондан передбачає занепад такої шанованої декартівської і просвітницької європейської раціональності. Характер «неспокійний і благородний», як визначив його Жюран, Фондан веде дон-кіхотську боротьбу проти «зла ідеологій» — авангардистських чи політичних, лівих чи правих, які сповідує французька (та й уся західна) інтелігенція в епоху між двома війнами. Для Фондана саме сучасна поезія є найчутливішим локатором майбутнього апокаліпсису і, водночас, ліками від «тоталітаристської» ідеї всемогутнього Логоса. Для цього Фондан мобілізує і свої вірші, і нон-конформістські та тенденційні ідеї поезії назагал, які вражають навіть сьогодні. Аналізи творчості Бодлера, Рембо, Малларме або французького сюрреалізму навіть у наші дні залишаються в європейській бібліографії сучасної поезії поряд з Марселем Реймоном, Альбером Бегеном або Роланом Ренвілем. З іншого боку, його поезія несе в собі явні ознаки бунту Фондана проти онтологічного зла людської довершеності та проти історичного зла епохи. Гарячкові й часто розпливчасті, його великі поеми — «Уліс», «Вихід», «Титанік» — свідчать про глибоку та болісну тенденційність Фондана стосовно вигнанців усіх категорій, відірваних від батьківщини, позбавлених спадщини, обездолених — всіх тих, з кого складаються безликі маси, покликані нищити сучасне людство.

Фондан пише до Освенціма, якому він намагається запобігти своїми поезіями і віддалити своєю боротьбою, теоретичною та практичною (оскільки він бореться у французькому русі Опору), проте він так і не зміг уникнути трагічної смерті в газовій камері. Що ж до Целана, то він пише після Освенціма. На відміну від Фондана, Целан повинен був внутрішньо пережити радикально іншу епоху поетичної мови та європейського духу — епоху поствоєнну, постгуманістичну, постілюзійну. Як не раз зазначали вже численні коментатори, — дехто з них присутній і сьогодні в цій залі, — унікальність і трагічна велич поезії Целана породжені попелом жакливого досвіду історичного зла і масової смерті, яких Целан ледве уникнув, але залишився

«приреченим» на їх безкінечне ідеалізування, котре вилилося у відчуття фатальності та неминучості самогубства.

На противагу Фондану, Целан є винятково поетом і веде боротьбу лише з самим собою. Екстравертності й плодовитості першого другий протиставляє інтравертний характер і концентрування на своїй власній внутрішній драмі. Якщо поезія Фондана текуча, розпливчаста і солідарна з колективною долею людства, загубленого в сучасному занепаді, то поезія Целана, на противагу їй, обвуглена і кам'яниста, переслідувана нестерпною незвичністю особистих відносин з безіменною, відсутньою або порожньою трансцендентністю. Якщо Фондан фізично загинув в Освенцімі, то Целан помер там духовно, і його самогубство в 1970 році лише підтверджує те, що відбувається постійне духовне зникнення, характерне не тільки для одного індивіда, а й для всього суспільства.

Як євреї, поети, вигнанці, жертви однієї й тієї самої хаотичної історії, Фондан і Целан представляють собою, як було сказано на початку, дві типові сторони європейського космополітичного духу в момент його модерністської повноти у всеконтинентальному авангарді, яка дивним чином збігається з його катастрофічним розпадом. Якщо з їхнього досвіду можна вивести якусь пораду для сучасних європейських поетів та інтелігенції, євреїв і неєвреїв, зі Сходу і з Заходу, то вона, мабуть, зведеться до одного — збагачуватися різними національними культурами, вільно почувати себе в різних культурних традиціях, щоб зуміти відтворити в собі втрачену для інших людей цілісність їх глибокої індивідуальності та віднайти універсальність європейського духу.

Переклад з французької Олександра Кучерявого

Марк БЕЛОРУСЕЦЬ

МАНДЕЛЬШТАМ,
NIEMANDSROSE,
ПСАЛОМ

Десь у 20-ті роки Мандельштам писав, що поети розмовлять мовою всіх культур. Саме у Чернівцях, місті поетів, віддавна багатомовному та багатоликому, де завжди мирно уживалися поруч, один з одним люди різних культур, де поряд із мовним багатоголоссям відбувалися взаємопроникнення, взаємовплив культур, — мені здається доречним промовити декілька слів про Осипа Мандельштама у зв'язку з Паулем Целаном та про Целана у зв'язку з Мандельштамом. Целан звернувся до творчості Мандельштама наприкінці 50-х років, після того як ним було куплено видану в Нью-Йорку книгу віршів та прози Мандельштама за редакцією Бориса Філіпова та Глеба Струве. Не варто детально говорити про те, як високо поцінував творчість Мандельштама один із перших в Європі перекладачів «Каменя» та «Тристій». Целан писав у листі, адресованому Глебу Струве, що він навряд чи здатний уявити собі іншого російського поета генерації Мандельштама, який так, як Мандельштам, занурений у свій час; він разом із цим часом та разом із тим поза ним, він подумки відстежує кожную мить цього часу до кінця в її предметності та недовісті. Слово Мандельштама відкрито й одночас герметично наближається до предмету та події, воно відповідає за них.

Відомо, який глибинний вплив справила на Пауля Целана поезика Мандельштама, його розуміння культури, його трагічна доля. Але мова тут радше про взаємодію, про переклик, про внутрішню близькість двох поетів, що належали до різних світів та різних генерацій. Целан, висловлюючись про творчість Мандельштама, по суті, говорить про себе та про власну поезію. У післямові до перекладів віршів Мандельштама він пише, що його (Мандельштама) «вірші є місцем, де, набуваючи форми та достатності, поєднується те, що відчувається через мову, й те, що осягається розумом, поєднується задля того, щоб втілити власний час і час світовий, пульсацію часу й буття індивідуума, що запитує вічність». Проте можна говорити про Целана та його поезику словами самого Мандельштама, звернувшись до його есеїстики. Коли Мандельштам

стверджує, що синтетичний поет є не Верхарном, Верленом культури, тобто говорить про те, що культура набуває поліфонічного звучання у пластиці мови, коли він підкреслює, що, по суті, немає жодної різниці між словом та образом, це може бути повною мірою віднесено до поезії Целана. Подекуди спільність в осягненні природи творчості та слова уявляється розмовою понад часовими та мовними кордонами, коли співрозмовники чудово розуміють один одного. Зрозуміло, що Целан говорить при цьому російською, а Мандельштам — німецькою: «Чужая речь мне будет оболочкой» («К немецкой речи»). Коли Целан стверджує у Бременській промові, що вірш за самою своєю суттю є діалогічним, Мандельштам тут же відгукується у статті «Про співрозмовника»: «Немає лірики без діалогу». Целан продовжує вже у «Меридіані»: «Для вірша... усіляка річ та кожна людина є образом цього Іншого». Говорячи про особливу зосередженість вірша, Целан цитує там само, у «Меридіані», Вальтера Беньяміна: «Увага — це природна молитва душі». Негайно слідує репліка Мандельштама із записів 1935-36-го років: «Увага — відвага ліричного поета». Поет, — говорить Целан (Бременська промова), — «у пошуках реальності... простує у своєму бутті до мови...»; у «Меридіані» він уточнює, що це — «актуалізована мова» вірша. У відповідь Мандельштам зазначає «жахливо стиснуту реальність» у витворі мистецтва. «Ця реальність у поезії — слово як таке» («Ранок акмеїзму»). Очевидні цілковито неймовірні паралелі та співвідношення основних настанов двох поетів навіть у формі їхнього викладу. Вважаю, ще наочнішими були ці відповідності для внутрішнього зору Целана. Для нього Мандельштам є найрідкісніша можливість зустрічі, це простягнута далеко братня рука — так пише він у листі до критика Маркова.

Збірка «Троянда-Нікому» 1963 року, видана на спомин про Мандельштама через кілька років по публікації целанівських перекладів з Мандельштама, — тому свідчення. У цій збірці, за словами Целана, — «те, що пододало зі мною певний шлях, що не був легким». Для Целана цей шлях проходить «Чернівецьким меридіаном». Він з країни дитинства через гіркоту втрат та смертей веде до бездомності та вигнання, проте він же веде до найсвітліших та найчистіших спогадів юності, до перших зустрічей з поезією, до перших віршів, до Muttersprache, мови матері й дитинства, яка «залишилася невтраченою серед стількох втрат». Тої єдиної мови, якою, за переконанням Целана, він лише й міг писати. Він пише про «изгнанника, погорельця», мешканця неіснуючої Померанії:

...дом, родной ему
 песенка о майском жуке,
 а она всё мамой и летом, светло-
 цветом на краю
 крутых
 нестынущих-холодных
 слогов.

(«Тут у цього повітрі...»)

...zuhause
 im Maikaferlied, das mutteirlich, blieb, sommerlich hell-
 blutig am Rand
 aller schroffen
 winterhart-kalten
 silben.

(«In der Luft...»)

Як відомо, колесо історії повернулося таким чином, що на цьому шляху Целан встиг досягнути принади радянського режиму. Він досягав їх студентом університету у радянських Чернівцях 1940-го та 1944-1945 років разом з російською мовою. Щоправда, у проміжку була німецько-румунська окупація, гетто, смерть у таборі батьків. Саме таким чином починається з «Чернівецького меридіану» «дорога в Россию», шлях до російської поезії, а, значить, і до Мандельштама. Тінь цього шляху в усій його сумній тягlostі та гіркому досвіді легла на сторінки книги.

Проте лейтмотивом книги, її диханням та двигуном є доля поета в цьому світі, що знаходить свій високий сенс та призначення у житті слова. Єврейська, так би мовити, доля поета. Для Пауля Анчеля, єврея з гетто, хлопчика з тричі окупованого міста, жертви тотального насильства, нарешті, апатрида та блукача, й для Пауля Целана, що пише ці вірші після Аушвіца, два ці образи — поета та єврея — зливаються до купи. Два епіграфи до двох віршів, що увійшли у збірку, можливо, краще за все визначають її загальну спрямованість та потаємний сенс. Один — до вірша «Benedicta», «благословіння». Це єврейська пісенька на ідиш, мові блукань та розсіяння, пісенька з Віленського гетто:

Чи можливо вилізти у небо
 та й спитати в Бога: хіба все повинно так бути?
 (підрядник)

Zu ken men arojsfein in himel again
 Un fregn bai got zu's darf asoj sajn?

Інший епіграф, що до вірша «З книгою з Таруси» («Und mit dem Buch aus Tarussa»), Целан взяв з Марини Цветаєвої. Він, очевидно з

пам'яті, неточно процитував «Поему Кінця»: «В сём христианнейшем из миров / Поэты — жи́ды». Над віршем стоїть кирилицею, до речі, «Все поэты жи́ды». Обмовка значуща.

Мені здається, що страшна доля Мандельштама, побратима-поета, єврея, що пише російською, гнаного ізгоя та табірника, була для Целана в якомусь сенсі відображенням, можливим варіантом його власної долі. У вірші «Все інакше...» («Es iet alles anders...») їхні долі, ці два ізгойства, два відчаю, перехрещуються та поєднуються. В «літературному часі, що згортається та розгортається», — сказав би Мандельштам. Кожному дістаються обидві долі.

*...Имя Осип подступает к тебе...
ты его руки отделяешь от плеч, правую, левую,
ты приставляешь на их место свои, с ладонями, с пальцами,
с линиями...*

*...der Name Ossip kommt aut dich zu...
du lost ihm den Arm von der Schulter, den rechten, den linken,
du heftest die deinen an ihre Stelle, mit Handen mit Finger, mit
linien ...
den Namen, den Namen, die Hand, die Hand...
er nimmt auch das, und du hast
wieder, was dein ist, was sein war...*

Поділяючи долю Мандельштама, Целан своїм віршем вдирається до табірної зони, це і його місце:

*...по ягельному морю ныне
ведет она, наша
дорога в бронзе.
Там я лежу и говорю с тобой,
и ободрана кожа
на пальцах.*

(«Сибирское»)

*...durch das Seggenmeer heute
tuhrt sie, unsre
Bronre-Strabe.
Da lieg ich und rede zu dir
Mit abgehauteten
Finger.*

(«Sibirisch»)

Він вигукує разом із Мандельштамом «в уши тундры Петrarку» («In Tundra-Orhen, Petrarca», «Hinausgekront...») «Вывенчан, выплюнут в ночь»), сонети якого Мандельштам читав співтабірникам у своїх перекладах. Безпосередньо у тканину вірша Целан рідко вводить чиесь ім'я. У збірці «Троянда-Нікому» ім'я Мандельштама зга-

дано двічі. Про один вірш «Es ist alles anders...» мова вже йшла. В іншому — «После полудня цирк и цитадель» («Nachmittag mit Zirkus und Zitadelle») — відбувається поява Мандельштама: «...Я тебѣ, Мандельштам, увидал» («...da sah ich dich, Mandelstamm»), а далі йде зізнання Целана, що російське слово для нього — безумовне, йдеться тут про мандельштамовське слово — «просвет и оплот» («das Herz ein befestigter Ort»). «Сохрани мою речь навсегда за привкус несчастья и дыма», — писав Мандельштам. Вчуваючись, вглядаючись у словесну тканину «Троянди-Нікому», можна розрізнити відголоски мови Мандельштама — певний зліпок його голосу, залучений до синтаксису та образного ладу Целана. Це не повторення інтонацій іншого поета, лише окликання його у пошуках, співчуття, відсилання у простір його поезії та часу, звернення до його свідчення. У повітрі всієї книги розлите дихання Мандельштама, але є вірші, де воно частіше, сильніше. Наприклад, у вірші «Разом» («In Eins»), де в «тринадцятому фебруалі», — а за «Меридіаном» вірш вірний пам'яті своїх дат («Es bleibt seiner Daten eingedenk...»), — зведені разом Мадрид 1936 року та Відень 1934-го й антиоасівська демонстрація у Парижі 1962-го. Наведу останню строфу й спробую окреслити обриси можливих асоціацій та альянсів, не претендуючи на повноту картини:

*Сзет ледяной с «Авроры», и
братская рука — взмах
повязки, сорванной
раскрытых слов-очей — Петрополь, тот,
незабвенный, град-скитанье, лег
тоской тосканской и тебе на сердце.*

*Im Eislicht des Kreuzers «Aurora»:
Die Bruderhand, winkent mit der
Von wortoben Augen
Genommenen Binde — Petropolis, der
Unvergessenen Wanderstadt lag
Auch dir toskanisch zu Herzen*

Петрополь, у віршах Мандельштама Петроград-Петербург, імперська столиця, Північна Пальміра, примарне місто поетів початку століття — сучасників Мандельштама (Анненського, Белого, Блока, Кузьміна, Ахматової, Гумільова та ще багатьох інших). У російській поетичній традиції від Пушкіна до футуристів — згубне рокове місто, місце тліну та розпаду. Воно ж — столиця революції, де залп крейсера «Аврора» провістив більшовицьку еру. 1916 року Мандельштам, повний передчуттів, пише:

*В Петрополе прозрачном мы умрем,
Где властвует над нами Прозерпина,
Мы в каждом вздохе смертный воздух пьем...
Petropolis diaphan: hier gehen wir zugrunde
Hier herrscht sie uber uns: Proserpina.
Sooft die Uhr Schlagt, Schlagt die Todesstunde...
(переклад Пауля Целана)*

Що ж до нудьги тосканської («toskanisch zu Herren») — тут, можливо, відсилання до іншого вірша Мандельштама — «Не сравнивай: живущий не сравним...»:

*И ясная тоска меня не отпускает
От молодых еще воронежских холмов
К всечеловеческим яснеющим в Тоскане.*

Воно написане у пам'ятному 1937 році у Воронежі, куди був засланий Мандельштам. Він — ізгой у своїй країні, що стала сталінським царством Прозерпіни. Звідси він тягнеться серцем до Тоскани, Італії — колиски «вселюдської» живої культури, батьківщини улюблених ним Петрарки, Данте, Тассо. Так у згущеному часі целанівської строфи замикається коло від Петрополісу — царства Прозерпіни до Прозерпіни-Росії, шлях від Петрограда 1917 року до Вороніжа 1937 року. Хочу знов підкреслити, що таке тлумачення — лише верхівка айсбергу. Мандельштам у цьому та багатьох інших віршах стає «Іншим» («ein Anderer») — у «Меридіані») Целана, його співрозмовником. Вони ведуть розмову, яка — пошлюсь знову на «Меридіан» — «подеколи сповнена відчаю». («Es wird Gespräch — oft ist es verzweifelt Gespräch»). У наведених віршах він, можливо, натякав на те, що демони революції, яких у 1917 році з жахом та захватом випаровував та прикликав Мандельштам, як і більшість людей культури у Росії, та й не лише в Росії, заволодівши владою, взяли за винищення поетів, філософів, селян. Але й Целан сам сповідував до кінця життя ліві погляди, в юнацтві ж був за переконаннями дуже революційним. Він казав, що вихований на творах Петра Кропоткіна та Густава Ландауера. Він співчував повстанню у Відні 1934 року, республіканській Іспанії, з симпатією ставився до СРСР, вбачав у ньому альтернативу фашизму, хвилі антисемітизму. 1940 року Целан на початку вітав прихід Червоної Армії та радянську владу у Чернівцях. Реальність, щоправда, виявилася несхожою на комуністичну літературу. Звичайно, окрім усього сказаного та неказаного, кожний вірш — розмова поета із самим собою.

Припускаючи, що в кожного поета такий внутрішній діалог — власний, мені хотілося б зупинитися ще на одному вірші Целана. Лейтмотив його — камінь. Цей образ часто зустрічається і в раніших віршах поета.

*Стало что? Отринул гору камень.
Вспрянул кто? Да я с тобой.
Слово. Над землею. Со звездами.
Нищее. Открытый дом родной.*

(«Стало что?»)

*Was geschah? Der Stein trat aus dem berge.
Wer erwachte? Du und ich.
Sprache. Sprache. Mit-Stein. Neben-Erde.
Armer. Offen. Heimatlich.*

(«Was geschah?»)

У статті Мандельштама «Ранок акмеїзму», написаній за два роки до народження Целана у 1918 році, є коментар до цих віршів: «Але камінь Тютчева, що “с горы скатившись, лег в долине, сорвавшись сам собой или низринут мыслящей рукой”, — є слово», і далі — «Голос матерії у цьому падінні звучить, як розбірлива мова». Можна навести й інший приклад, він не єдиний. Ось початок віршу «Світле каміння» («Die hellen Steine...»):

*Светлые
камни пронизывают воздух...
Они
не летят, не падают,
не попадают.*

*Die hellen
Steine gehn durch die Luft...
Sie Wollen
Nicht niedergehen, nicht sturzen,
Nicht treffen...*

Дивно, як висловлювання Мандельштама торкається якогось боку різних віршів Целана, пов'язаних з «кам'яними» мотивами. Зрозуміло, в Мандельштама, автора збірки «Камінь», присутній образ каменя в багатьох віршах. Камінь — це мереживо різьблення готичного собору, камінь башти, що торкається неба, камінь як протиставлення пороху — усе це камінь-слово, камінь-мова поета. Камінь Целана та камінь Мандельштама, всупереч гравітації, спрямовані у небо. Але в кожного з них власне небо й власні траєкторії. За подібності світовідчуття, поглядів на завдання та сенс поезії й навіть деяких мотивів вірші двох поетів абсолютно різні за образним ладом, стилістикою, синтаксисом,

тембром, а також за взаємостосунками зі світом та внутрішнім часом вірша. Тепер звернімося до «Псалму». «Псалом» є своєрідним епіцентром книги. Присмерк та біль душі поета тут неначе пронизує світло. У «Псалмі» немов поєднуються та набувають завершеності образи й теми багатьох віршів, що включені до збірки. Тому-то його й названо словом-віршем зі «Псалма» — Троянда-Нікому (Niemandosrose). На мій погляд, це один з найбільш вартих уваги віршів у німецькій поезії минаючого сторіччя. Початок майже біблійний:

*Никто нас не вылепит больше из земли и глины,
никто не скажет о нас — пыли.
Никто.*

*Niemand knetet uns wieder aus Erde und Lehm,
Niemand berspricht unsern Staub.
Niemand.*

У цих рядках чути Рільке Дуїнських елегій, як зазначив Хорст Верніке (Horst Wernicke).

*...Лиш раз.
Все існує лиш раз. Тільки раз. Ми самі тільки раз.
Раз — один і єдиний. І більше ніколи. ...
(«Дев'ята елегія», переклад Василя Стуса)*

*...Ein Mal
jedes, nur ein Mal. Ein Mal und nichtmehr Und nir auch
ein Mal. Nie wieder. ...*

В Целана зі щемливої одномиттєвості, неповторності крихкого буття, з приреченого на безвість попелу, про який нема кому сказати, виникає «Никто» (Niemand), божество забуття та поглинаючої вічності.

*Восславлен будь, Никто.
Ради тебя мы
хотим расцветать.
Навстречу тебе.*

*Gebolt seist, Niemand.
Dir zulier wollen
Win bluhn.
Dir
Entgegen.*

*Ничто были мы, есть мы и будем
всегда, расцветая:
розой-Ничто,
розой-
Никому.*

*Ein Nichts
Waren wir, sind wir, werden
Wir bleiben, bluhend:
Die Nichts-, die
Niemandrose.*

У нашому пориванні до Нікого, у цвітінні назустріч загибелі ми пізнаємо власну мізерність, квітнучи у цьому пізнанні. Тим самим ми прилучаємося до Великого Ніщо, Бога містиків та кабалістів, збагненному через заперечення, Гершом Шолем (Gerschom Scholem), з працями якого Целан, без сумніву, був знайомий, пише, що таємниче Ніщо кабалісти називають найвищим вінцем (hochste Krone) божественності. (Зазначимо: «Krone» — також і вінчик квітки.) Це Ніщо, за Шолемом, — «безодня, що прозирається у зяннях усього суцього»). У своєму прозорінні ми стаємо трояндою безодні, трояндою-Ніщо («Розой-Ничто»). Але хто ми, жертвовно готові злитися з безоднею? У тій самій кабалістичній традиції троянда — символ Ізраїлю як певної релігійної цілості в її сакральній реальності. А в ширшому тлумаченні ця троянда — образ людства.

Проте троянда-Ніщо в якості троянди-Ізраїля — чи не з того вона саду, де розквітла троянда гетто у вірші «Вывенчан, выплонут в ночь...» («Hinausgekront...»), надрукованому у книзі разом зі «Псалмом»? Того гетто часів рейха, де побував Целан та ще тисячі тисяч. Троянда, чашечки якої «Полнятся твоею царскою кровью, человеку» («...die villstehn mit deinem Konigsblut, Mensch»). Тепер дещо інший сенс прозирає у першій строфі: нас зітерли на попіл, й ніхто нас не вилепить більше. «Венчик рдяный» (die Krone rot) заключної строфи «Псалма» — божий вінець (hochste Krone) над народом Книги, над усім людством, забарвлений кров'ю жертв на тернистому шляху історії під здичавілим небом.

*За-
взяью душевно светлой,
пыльцою небесно пустынной,
венчиком рдяным
от слова-раны, что возвещали мы
над, о над
тернием.*

*Mit
Dem Griffel seelenhell
Dem Staubfaden himmelswust,
Der Krone rot
Vom Purpurwort, das mir sangen
Über, o uder
Dem Dorn.*

Вдивимося знов у цю троянду на смертному шляху. Троянда-Нікому й для всіх, троянда з маточкою душевного просвітління, але вона ж і грифель. Троянда, зіткана з попелу, троянда кинутих небес — вона несе слово поета, пурпурне слово, слово над тереном й слово про терня цього страшного світу, слово наперекір терням. У «Меридіані» Целан говорить, що таке слово-наперекір (*das Gegenwort*) — акт свободи. Далі, у тій самій промові: «...Здається, що це... поезія» («...es ist ...die Dichtung»).

Проте слово, увінчане терням, бачиться ще й втіленим Логосом, розіп'ятим задля спокути, трояндою Христа. У віршах Целана слово вирушає у похід за новим сенсом. У просторі, позначеному двадцятьма рядками «Псалму», відправляється поетична євхаристія. Старозавітне Ніщо («Ничто») перетворюється на пурпурове Слово любові та співчуття. Можна слідом за Мандельштамом повторити слова Пушкіна з «Бідного лицаря»: «*Lumen coeli, sancta rosa!*». Відомо, що Целан заперечував християнське прочитання «Псалма». Проте витвір поета — річ у собі, він живе власним життям. У статті Мандельштама «Пушкін та Скрябін» є, до речі, зауваження, яке стосується «Псалма»: «...Блукаючи стежками містерії, аби ми немов би від себе напали на спокуту, переживши катарсис, спокуту у мистецтві». Я знаю, що навряд чи вичерпав усі сенси, метафоричні зв'язки, ремінісценції, заховані у «Псалмі», що виникають у зв'язку з ним. Можна припустити, що усі його «шари» не перебувають один під одним, а утворюють, немов пелюстки, квітку — троянду «Псалма». Але непояснено все ж, чому від доторку до цієї сумної троянди тебе охоплює радість, подібна до тої чистої радості, про яку казав Франциск Ассизький. Почасті пояснення, якщо взагалі можливо пояснити відчуття радості, певно, — у словах Мандельштама зі статті «Про співрозмовника»: «...Хто з тих, кому трапляться на очі названі рядки... не здригнеться радісним і моторошним тремтінням, яке буває, коли несподівано скличуть на ім'я». Так окликає «Псалом», так окликає поезія Целана. Слідом за Мандельштамом Целан у Бременській промові казав, що вірш де-небудь, коли-небудь, можливо, приб'є до «берега серця» (французька перекладачка Целана та літературознавець Мартін Брода (*Martin Broda*) дуже точно підмітила: «Мандельштам, сам того не знаючи, писав для Целана...»).

Виходить, є надія, що дійсно існує берег серця для поетів та для поезії. Бо «...у поезії, — я ще раз процитую Мандельштама, — руйнуються грані національного, й стихія однієї мови перегукується з іншою поза голови простору та часу...».

З російської переклав Віталій Пономарьов

Алексі НУСС
(Монреаль)

ПОЕЗІЯ ЯК ПОВЕРНЕННЯ ДО ЗАБУТОГО

*Рубіж, де лежали вони, він має
назву — ні, він не має її.*

(Т.1, с.180)

Як пригадати те, що не відбулося?

Бо пам'ять — це справа космічна, її граматика — час, однак її лексика — простір.

Отже, не було Освенціма. Геть Освенцім!

Поза історією, поза реальністю, поза мовою — чорне провалля, катастрофа.

Хтось навіть скаже: поза війною.

Чи повинна пам'ять допускати нормальність стану амнезії стосовно таборів, мороку, настільки чорного, що він уже не вкладається у звичні категорії сприйняття та розуміння?

Слова, пошматовані пережитим досвідом, не можуть відтворити цей досвід; проте лише слова з їхньою ослабленою пам'яттю і саме тому, що вони свідчать про недосконалість пам'яті, дозволяють окреслити на останках попелу наближення безодні.

Однак лише слова Wort, dort, Ort: слово здатне зробити з там певне місце. Ця вже виявлена параномазія часто відточує поезію Пауля Целана, і повторення могло б символічно визначити його поетику — підхопити те, що залишається можливим співом, щоб віднайти там те, що було, тобто віднайти там пам'ять.

Перша збірка Целана у своїй назві інтегрує пам'яттеву проблематику — «Мак і пам'ять». Назва останньої — «Часова огорожа» — могла б легко стати синонімом до слова «пам'ять». Поезія Целана як «епос» пам'яті, поезія як повернення до забутого.

Мак і пам'ять

Це словосполучення було лише назвою циклу першої збірки Пісок із урн, опублікованої в 1948 р., яку Целан не хотів розповсюджувати через велику кількість друкарських помилок. Він навмисне вибрав його заголовком для збірки, виданої в 1952 р., яка започатку-

вала його поетичну творчість. Назву ж «Пісок із урн» збережено для озаглавлення першої частини «Маку і пам'яті». Пам'ять — це щось більше, ніж тема, бо навіть формально вона утверджується у грі повторів між збірками 1948-го і 1952-го років. Вищезгаданий початковий епізод уже символізує саме значення, якщо застосовувати герменевтику, яка не бере до уваги випадковостей. Адже публікація першої збірки без її подальшого розповсюдження, тобто без її появи в світ, має значення, адекватне з тим, яке породжує невдала дія. Не лише пам'яттєвий акт без самого твору, але й визнання слабкості пам'яті, яка робить її недійсною і погрожує її зникненням. Втім, майже половина віршів зі збірки 1948 р. вже не побачить світу в 1952 р.

Дар, позбавлений адресата, навіть якщо він йому й адресований («пляшкова пошта» з Бременської промови), який одразу символізував би тему адекватного висловлення Голокосту, приреченого на невисловлене та неповідомлене, а також саму поезику Целана, у якій тільки мова промовляє, причому після катастрофи залишається лише мова.

Втім, зникнення цієї першої збірки надає їй статусу того основоположного тексту, а, отже, відсутнього «прототексту» («Urtext»), який приєднується до символіки втраченої книги, що виражає розрив традицій, а праця письменника буде зведена до коментаря. Тут помітний відомий мотив естетики та герменевтики модернізму — від Кафки до Беккета та від Беняміна до Дерріда.

Вислів «Мак і пам'ять» вперше з'являється у вірші «Корона», що завершує розділ «Пісок із урн» (цей заголовок, як ми пам'ятаємо, був назвою відірнутої збірки): «Ми кохаємось так, наче мак і пам'ять» (Т.1, с.37). Отже, зміст вірша стосується часу, скеровуючи питання про пам'ять у цьому напрямку. Це й не дивно, бо одна з апорій сприйняття Освенціма виражається термінами часовості; як зібрати те, що час не прийняв? Голокост здійснює історичну цезуру («Цезура годин», «Троянда нікому»), розрив у хронологічній плинності, яка змушує знову визначити традиційні часові параметри і пам'яттєву динаміку.

Пам'ять допускає час — механізм, який виробляє, підтримує напругу перед і після (треба, аби щось трапилося «перед», «до того», щоб я про це згадав «після»). Навіть для того, щоб його зруйнувати, зіпсувати або ж роз'єднати; пам'ять, що з'єднує минуле і сучасне, змішує категорії. Проте час означає, припускає також пам'ять; для усвідомлення його плинності, тяглості я повинен згадати, що був і попередній час.

Що відбувається, коли очевидність часового сприйняття втрачається? Коли ця немічність тягне за собою недієздатність пам'яті? Поезія Целана намагається на це відповісти: «час є, час буде». «Вже

час, щоб настав-таки час» — так закінчується вірш. У цій діалектиці між часом і пам'яттю час має бути відновленим, оскільки пам'ять не зуміла б умістити прийдешню часовість і функціонувати в недієздатній хронології. Однак це відновлення вимагає одночасно повернення пам'яті для віднайдення точки закріплення, до якої можна прив'язати минуле, що дозволило б створити сучасне.

*І нас — хіба ні —
визволив цей дзигар*

(Т.1, с.227)

*Чорноземе, чорна
земле, ти, — мати
годин
розпуки*

(Т., с.241)

Жах «того, що відбулося» (вслів, ужитий Целаном), є настільки кошмарним, що навіть розум не може збагнути, що було нормальним до того, і чи цей попередній час взагалі існував. Лінія перервана. Спогади блідніють, аж до стирання, ніби через пристойність, повагу до тих, хто відійшов. Оскільки немає «після», то немає й «перед, до». Властивість пам'яті — німа, приспана («ліжко/пам'ять» «Колон», «Троянда нікому»)

Мак більше не символізує амнезію, а пам'ять. Тому пам'ять і час повинні бути однаково відновленими: «Хай встане з могили людина» (Т.1, с.36)

Осінь

Про який час йтиме мова? Якою буде його природа, що дозволить його відхилити, виходячи з позачасового досвіду таборів, а можливо й інтегрувати його у пам'ять? Як його знову виткати? Я проаналізую лише один із мотивів, на який поезія Целана дає відповідь.

БЕЗМОВНІ ЗАПАХИ ОСЕНІ.

*Айстра
ненадломлена, увійшла
між материзною і проваллям
в пам'ять твою.
Чужа самотність
була відчутна на дотик, ти тоді
майже
жив.*

(Т.1, с.223)

Незважаючи на травматичний біль, необхідно повернутися до останніх моментів, відміряних ще часовою нормальністю і, утримуючи її, повернутися до часу, що був до втрати часу, тобто до часу, який сприйме щілину, тріщину («Щілина часу», Від порога до порога або «Часова тріщина», «Переведення подиху»).

Треба пригадати час, який дозволив би згадувати. Його представлятиме якась пора року: осінь у різних значеннях.

Насамперед, це доречна фігура, яка традиційно асоціюється з меланхолією, із пам'яттю, тобто фігура, яку часто ілюстрував ліризм Аполлінера. Три поезії з «Алкоголів» у перекладі Целана якраз тлумачать цю тему: «Прощання», «Пізньоцвіт осінній» (його німецький відповідник «Herbstzeitlose» містить поняття «осінь», що дозволяє Целанові зробити на ньому акцент при перекладі) та «Знак».

Але осінь набуває іншого значення, а саме історичного та біографічного, при якому меланхолійний афект злегка торкається скорботної рани. «Вересневі троянди» — скривавлені («Huhediblu», «Троянда нікому»). Восени 1939 року почалася Друга світова війна. Восени 1941 року було створено чернівецьке гетто. Восени 1942-го Целан отримав листа від своєї матері, в якому сповіщалося про смерть батька. «Часу кам'яний ковпак» («Темне око у вересні», «Мак і пам'ять»), осінь ядуча, отруйна, вона приносить смерть, як у «Пізньоцвіті» Аполлінера. Вона приносить зиму, час смерті його матері, про яку він довідується в кінці 1942 — на початку 1943 р. Зима, що традиційно символізує смерть природи і смерть матері, сестри, коханої, у Целана лише підсилює думку про неминучий кінець. Вірш «Чорна сніговиця» (т.3, с.25), написаний в 1943 р. і спершу озаглавлений «Мати», який входив до ліквідованої збірки, не буде включатися до наступних. Ця зима (що є не тільки часом кінця) означає кінець будь-якого часу, поглинання часу.

Повернутися до осені, щоб час знову сплив.

Осінь, у якій, мовби в минулому житті, мак все ще є синонімом забуття.

*[...] красномовною буде осінь,
красномовнішою — рука, що пов'язе її снопи,
свіжими, наче мак забуття, — уста, що її поцілують.*
(Т.1, с.68)

Або ж осінь, що відтепер сприймається в темних кольорах часу, після того як цей час потрапив у катастрофу і, розбиваючи саме поняття «після», робить, однак, можливою нову часовість.

*Осінь ласує у мене з руки своїм листям: ми подружилися з нею.
Ми вилуцуєм час із горіхів і вчимо його знову ходити:
час вертає назад у свою шкаралупу.*

*[...] Мій погляд блукає до лона коханої:
наші очі стрічаються,
ми шепочемо темні слова,
ми кохаємось так, наче мак і пам'ять,
ми спимо, наче вина у мушлях,
наче море в скривавленім місячнім сяйві.*

(Т.1, с.37)

Розірване слово, яким обмінялися поет і померла, гейби жестами свого кохання, вписується у потьмянілий пейзаж, у світ, занурений у відсутність. Проте з цієї мовчазної тиші повинен і зможе народитися віднайдений час, для його нового служіння світові.

*Ми стоїмо край вікна обійнявшись, вони з вулиці нас розглядають:
вже час, щоби знати!*

*Вже час, щоб каміння навчилося цвісти,
щоб забилося серце тривоги.*

Вже час, щоб настав-таки час.

Вже час.

(Т.1, с.37)

Як заклинання, читаємо відповідь у вірші «З серця і мозку» («О соломинки ночі» з останнього розділу збірки). Втім, вже третій вірш збірки пов'язував соломинки з осінню.

[...] князь тиші

вербує внизу вояків у двориці.

*Він підносить свій прапор на древо — листок, що синіє йому,
коли осінь надходить;*

соломинки туги дарує він війську і часу квітки [...]

(Т.1, с.13)

Як можна у цьому відчаї, метафоризованому войовничим декором, знову змалювати часовість? Як її видобути із небуття, із нежиття, радше із загробного життя, що не є антитезою життя, себто смертю; а лише умовою для мертвого життя, життя невідступно переслідуваного смертю (той, хто залишився в живих, емпірично або емпатично — увіковічний концентраційний етнос, відсутність часу або «потойбіч часу» цього етносу, в оманливій часовості амнезійної історії, яка триває, незважаючи ні на що?

Як розпізнати у нічних сутінках якусь обіцянку, якусь плодотворність? Поезія, яку ми читаємо, вказує на того, хто висуватиме цю умову, виходячи з поетичного рядка, вірша, слова.

*З серця і мозку
виростають соломинки ночі,
і слово, мовлене косами,
схиляє їх до життя.*

(Т.1, с.70)

Не та поезія, яка служила б невинній пам'яті, що заперечує хронологічний розрив, тобто поезія пам'яті, а поезія виживання, спогадів, яка викликає нову часовість паралельно з її пам'яттєвим оберегом.

Третя строфа пояснює цю онтологію виживання:

*Безірно
мовчить твоє око в моєму оці,
блукалець,
серце твоє я підношу до уст,
серце моє ти підносиш так само:
те, що ми зараз н'ємо,
гамує спрагу годин;
тим, ким ми стали тепер,
години час пригощають.
Чи ми йому до смаку?
Ні звук, ані вогник
не прошмигне поміж нас, щоб сказати.
О стебельця, стебельця.
О соломинки ночі.*

(Т.1, с.70)

У зворотній феноменології час не виступає як обрамлення для досвіду, він визначається досвідом, саме досвідом виживання. Отже, цей досвід («те, що ми є») знищений: німотність і незрячість («ні шум, ні сяйво»). Функція пам'яті полягатиме саме у передачі цього небуття, цієї примарної умови, нейтральності, що уможливило етику, у визначенні Левінаса — Unrast, тривогу, яка навіюється віршем під назвою «Корона». Пам'ять нагадує нам, що ми не живемо, а виживаємо. Мак і пам'ять, мак пам'яті, що замінюється маком забуття і діалектизує його: пам'ять — це летаргія між життям і смертю: виживання. Немічні жнива соломинок ночі, які вірш одночасно зрощує і збирає для живих і для мертвих.

Дім забуття

«Пліснява зелень змережила дім забуття» говориться у першому вірші збірки «Пісок із урн», який повторює назву втраченої книги. Забуття — це не якась ослабленість або провисання, воно є притулком; воно тяжіє, будує, оточує. Однак його захист згубний: він веде до

гноїння, корозії. Шпільман у вірші обезглавлений, його великий палець загноєний; однак він продовжує малювати. Мета занадто важлива, щоб її зректися. Отже, відповідно до етики виживання, в останньому рядку читаємо: «Ти наповнюєш урни по вінця і надкушуєш серце своє» (т.1, с.22). Діяти тут, тобто зараз: робота пам'яті через роботу пера. Левінас показав, як мова, відкриваючись до зміни, відкривається до діахронії, тобто до часу. Целан показує, що він ніби робить отвір для пам'яті.

Саме в цьому сенсі я вживаю слово «анамнез», щоб охарактеризувати те, що відбувається, а також природу цього процесу. Пам'ять — це не поняття, що існує само по собі відносно якогось об'єкта або відносно певної історії. Вона не є природною властивістю, а моральною поведінкою, доблестю, працею. Анамнез прагне не стільки викликати або ж відновити спогад, скільки стерти стирання, забути забуття. Він більше наполягає на жесті, що розвіває пісок, прах, ніж на обличчі, яке внаслідок цього з'явиться.

В ширшому сенсі це означає, що на пам'яті Голокосту відбиваються дискурсивні зсуви, свідченням чого є вживання деяких слів. Можна говорити про «обов'язок пам'яті». Про нього часто згадували на процесі колабораціоніста Папона. Цей вислів уживав також Прімо Леві. Будучи легітимним як особистий етичний імператив, цей обов'язок стає наказом, ідеологічно підтриманим, який суспільство адресує колективно саме собі, включаючи і тих, хто вижив, і свідків; це мораль, якій повинні улягати всі, — так, щоб кожна важлива проблема прив'язувалася до цієї пам'яті, і вона, звичайно, повинна стати гранню того, що називають колективною пам'яттю.

Отже, вона є проблематичною. Пам'ять вимагає напруги, уваги, про що говоритиме Діоніс Масколо як про «зусилля» стосовно Роберта Антельма (*Autour d'un effort de memoire. Sur une lettre de Robert Antelme, Paris, Maurice Nadeau, 1987*). Зусилля в значенні додаткової енергії, необхідної людині, щоб подолати травматизм або відторгнення, особливо ж зусилля пам'яті, діяльність пам'яті в собі й проти неї, подібно до значення цього терміну в лексичці механіки, де напруга означає опір елемента відносно тиску зовнішніх сил. Пам'ять опирається тому, щоб розголосити свій зміст: вона не є якимось реєстром, каталогом, скарбом; вона подібна більше до ґрунту, в якому робить розкопки археолог.

Мова пояснює цей факт: пам'ять не є інструментом, що слугував би розпізнаванню минулого; вона є радше його посередником. Вона є посередником прожитого, подібно до того, як земля є посередником

античних міст, які лежать, захоронені в ній. Той, хто наближається до свого власного захороненого минулого, повинен поводити себе так, як людина, котра здійснює розкопки... Вона тішить себе своїми знахідками, не будучи при цьому спроможною показати на сучасній земній поверхні місце, де зберігається минуле. Адже справжні спогади повинні не стільки віддзеркалювати минуле, скільки точно описати місце, в якому дослідник заволодів цим минулим (Walter Benjamin. *Gesammelte Schriften*, IV, 1, S.400—401).

Твір Жозефа Козюта, який точно відтворює цей текст Беньяміна, відкривав одну із сучасних виставок, організованих у Парижі в рамках різних заходів під назвою «1914—1988: Діяльність пам'яті» (березень — липень). Зсув діяльного обов'язку є промовистим. Праця, настояна на сенсі у фрейдистському розумінні, подібна до функціонування марення або до функціонування самого процесу роботи, а отже й скорботи, що включає в себе поняття опрацювання, трансформації, інтерпретації, перебудови, перекладу. Пам'ятаючи про те, що праця не є синекурою у фрейдистському розумінні слова, а пов'язана зі стражданнями, про що свідчить також етимологія (слово «travail» походить від нижньо-латинського *trālium*, що означає інструмент тортур). Упродовж століття великих воєн, варварської різанини, геноцидів пам'ять неспроможна функціонувати автоматично, як природна людська функція. Вона не може лише просто реєструвати подію, просто дублювати історію більш суб'єктивно, афективно: даний матеріал вимагає від неї якоїсь переоцінки.

Посилання Беньяміна на мову веде нас до останнього визначення поняття «пам'ять», на якому я завершу доповідь: тобто пам'ять як утвердження (*Dire*); термін, що, за Левінасом, зберігає все багатство гармонійних змін, тобто свій зв'язок із пам'яттєвим та часовим вимірами.

Непам'ятливе не є наслідком слабкості пам'яті, нездатності подолати великі часові інтервали, воскресити давнє минуле. Це — неможливість для розсіяного часу зібратися знову в сьогоденні, нездоланна діакронія часу, потойбіч слова [...]. Мова йде про слово, значення якого не є «чимось», уподібненим до теми цього поняття (*Dit*), «не так це, як те», що знаходить пояснення у пам'яттєвому часі, як поняття «суть». Вигадкування часу означало б, інакше кажучи, можливість існувати у слові, в якому діакронія протистоїть синхронії. Якщо процес висловлювання є лише кореляцією до висловленого, якщо його значення не поглинається висловленим — то чи не можна віднайти у цьому потойбіччі — або ж по цей бік — процес утвердження (*le Dire*),

що означає сутність, значення діахронії? (Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Paris, Biblio/Essais, 1990, pp. 66—67).

Утвердження пам'яті мало б на меті непам'ятливе, тобто те, що висловлена пам'ять не може викликати, зібрати в теперішньому часі, не може визначити, спираючись на тривалість і неперервність. За Голлоком — так званий «звільнений, відпущений час».

Утвердження пам'яті можна розуміти також у тому значенні, що пам'ять могла б функціонувати як мовлення, як спосіб вияву, а не як вираження цього мовлення. Більше того, вона виступила б як письмова форма; в тому разі, коли традиційні жанри не могли б уживатися і потрапили б у немилість через історичні та етичні чинники. Якщо пам'ять функціонує не на основі образів, а на основі слідів, то мова йде про те, щоб не віднаходити слід як посередник, а радше його змоделювати, створити сам слід, а не знак, який цей слід залишить (тут бачимо целанівський мотив меридіани, який ніде не починається і не завершується). Писати водночас тепер і в минулому означає не відтворити, а створити його. Бо навіть коли б суб'єкт створив досвід безодні, його передача була б у кожному разі неможливою. Утвердження пам'яті означає, що ця пам'ять не залежить від порядку здійснення необхідної (транс)місії шляхом збігів (цей жах не можна ні передати, ні отримати): висловлюючись більш радикально, вона бере участь у настійливій редефініції категорій реального часу, свідченням чого є целанівська поетика:

*Вранішній лот, позолочений,
припнутий тобі до спів-
присягаючої, спів-
шурфуючої, спів-
нотуючої
п'яти.*

(Т.3, с.25)

Писати так, як можна було б писати там, віднайти мову, котра могла б бути мовою таборів, мовою нелюдських умов табору. Йти-повернутися туди, куди ти ніколи не ходив.

ПЕРЕНЕСЕНА
*в край
з неідробним тавром:
Трава, розписана врозтіч.
Каміння, біле,
з тіннями стебел:
Досить читати — дивись!
Досить дивитись — іди!
Йди, година твоя*

*не має сестер, ти -
ти дома.*

(Т.1, с.197)

Особливий пам'яттєвий механізм відповідає особливому історизмові, який його створює. Ні спонтанна, ні неспонтанна пам'ять, а лише така, що є наслідком невідступної манії, спектрального минулого, що належить також і теперішньому, минулого, яке несподівано настало, тому що повернулося, посмертні події, які заставляють нащадків цілковито звалити їх на себе:

*Але в тобі, від
народження,
нуртували інші ключі,
чорним
променем пам'яті
ти видирався до світла.*

(Т.2, с.27)

*[...] Не занесене в книги,
пророка ім'я простирає слід,
ставши вістю, тлумаченням і лихослів'ям,
що датовані нелюдоднем вересневої згуби.*

(Т.1, с.275)

Словом, пам'ять без спогадів. Подібно до мови, що має властивість оновлення, вже ніщо, навіть смерть, не є природним. Обидва поняття взаємопов'язані: якщо потрібно врятувати слово, то лише те, яке відображає пам'ять:

*Я мусив
пройти крізь цей шлюз,
щоб від- і при- й пере-нести
це слово в солоний потік:
Ізкор.*

(Т.1, с.222)

Анамнез — це те, що дає змогу сьогодні повернути вчорашнє, так само, як нині відкриває завтрашній день. Це наш борг і наш спадок.

*Ззаду, втоплена у стіні,
сходинка,
на ній навпочіпки спогад.
Сюди
пробивається, обдарований щедро ночами,
голос,
із якого ти черпаєш трунок.*

(Т.1, с.158)

Переклад з французької Тараса Івасютина

Мартін А.ГАЙНЦ
(Відень)

БЕЗКРАЙНІСТЬ КРАЇВ

Три спроби тлумачення вірша П.Целана «Як ти»

ВСТУП

Писати про Целана і Шоа — означає від самого початку ввести кілька обмежень, що їх не слід хибно тлумачити як топос скромності. Перед лицем Аушвіца і його відповідників у ліриці, форми якої втварилися саме з того незбагненого, що проривається в поетичні рядки, на будь-яку спробу *вирішення* проблем, які виявляються, коли говорити про Голокост, нема чого сподіватися — іноді такі спроби навіть виявляються ошуканством. Кризи все одно залишаються — а пов'язані з ними вірші Целана бороняться перед наміром відкласти їх в архів історії. Все це не повинно виправдовувати практики відсування його «віршів на терени герметичності або мовчання». Однак і обережність тут не зайва.

Тут можна було б заперечити, що на розумінні вірша залежить менше, ніж на тлумаченні тоталітарного режиму Гітлера. Проте проблема інакшості в усій своїй настирливості існує навіть тоді, коли ми хочемо, скажімо, зрозуміти переклади шекспірівських сонетів. І вже в кожному разі великою помилкою було би вважати, що ми в змозі об'єктивно збагнути жажіття переслідування євреїв. Целанові вірші — невід'ємна частина конструкції того, через що слід сумувати. Хто пише про Целана, той водночас виступає суддею пам'яті про безліч закатованих.

З огляду на це я хотів би спробувати попередньо наблизитися до вибраних мною слів Целана трьома різними шляхами. Уся та непевність чи знепевнення, пов'язані з необхідністю відхилитися тут від *via regia* звичних формулювань, має при цьому перевагу, яку не слід применшувати, і яка полягає в тому, щоби не давати відповіді на питання, ті відповіді, які є ще передчасними.

Тому я пропоную попервах розглядати це мистецтво (цілком в дусі Адорно, ще не дійшовши до Адорно) як таку собі багатообіцяючу загадку, не пропонуючи жодного рішення, яке могло би замкнути коло. При цьому сіль не втрачається: ще ніколи не було такого поряд-

ку, який не потребував би заперечення з боку, скажімо, поезії. Однак очевидність його відсутності й весь жах цієї обставини можна було би зрозуміти у процесі зростання. Тобто очевидно, що твір мистецтва ніколи не є зрозумілим до кінця, але скидається на те, що вже від самого початку існує добре впорядкована пов'язаність між предметом мистецтва і категоріями наших інтерпретацій. Твір мистецтва таємно дозволяє собі полишити звичні шляхи, вже встановлені можливості дискурсу — і піти шляхами неминучої логіки асоціацій, рим чи контекстуалізації. Щодо «кризи зрозумілості» Адорно пише:

«Твори мистецтва ми розуміємо не як чужоземну мову і не як поняття, судження і висновки мови власної».

Чого врешті-решт бракує, то це солі, яка би дала змогу виникнути непорочному світові. Скажімо, один злий жарт ще сподівається полестити *здатності називання*. Непорочний терен залишається. Мистецтво його не полишає. Саме в розчерку пера ми стаємо «катом самому собі» й власному мисленню. Вірш знову і знову відсилає нас до «принципу первинності слова», часами стає навіть небезпечним для того, хто ці вірші укладає, але при цьому ніколи не опановує, не має права опановувати. «Мистецтво витворює віддаленість Я».

Отож перейду до вірша, про який тут ідеться:

WIE DU dich ausstirbst in mir:

*noch im letzten
zerschlissenen
Knoten Atem
steckst du mit einem
Splitter
Leben*

ЯК ТИ вимираєш в мені:

*навіть в останнім
зношенім
вузлику подиху
ти стримиш
скалкою
життя*

Цей вірш взятий зі збірки «Диктат світла» 1970 р. Тут слід зауважити, що досі йому приділялося мало уваги.

I

Спершу я хотів би спробувати вийти на зустріч із цим віршем у спосіб, який повністю зобов'язаний традиції адорнівського мислення. При цьому я цілком усвідомлюю, що будь-яка філософія породжує методи, але сама ніколи не породжується у спосіб, який можна описати якимись правилами.

Отож певне «Ти» не живе, скажімо, в ліричному «Я», воно йде до власного вимирання. Дихання плине не без зусиль — воно перев'язане вузлами, до того ж вузли ці зношені. І в таких злигоднях, врешті-

решт, стримить колючка, яка є колючкою самого життя. Насправді ж це мовлення всуціль зав'язане вузлами.

Тому свої міркування щодо Целана Адорно розпочинає словом, яке не тільки викликає непорозуміння — його взагалі й вимовити є дуже проблематично. Слово це — герметичний. Отож, герметика мала би стати для нас вихідною точкою філософської спроби, що несе з собою настільки ж хибну, як і влучну характеристику. Бо саме в творчості Целана аж ніяк не можна заперечувати присутності отих «колючок» мистецьких творів», ці вірші є недоступні у «наперед визначеній поразці їхнього читача». Проте посвята самого Целана, яка звучить «Аж ніяк не герметично», суперечить цій першій спробі визначення. Знову й знову Целан наголошує на тому, що його поезія не є темною і не перетворює дійсність на ребус.

Очевидно, «закритість» як центральна теза у фрагментарному матеріалі потребує детального розвідування значення і пов'язаних з ним імплікацій, бо ж присуд М.Янц, нібито Адорно є «конгеніальним інтерпретатором» Целана, зовсім не такий вже й необґрунтований.

Я би хотів поговорити про чуйність до чужого. У вірші «Як ти» відбувається відвернення від звичних фраз. Тут йде мова про *вимирання в собі*, яке продовжує жити в серці, але такою ж невід'ємною часткою *життя є дошкульна колючка*. Проте не слід зупинятися на цьому певною мірою дослівному значенні. Бо інакше цей вірш можна було би втішено і злагідніло відкласти набік: адже життя — що виразно видно в останньому рядкові — зберегло свої права, саме на цьому вірш примиренно затихає, смерті в кожному разі НЕ належить останнє слово.

Однак цей вірш розгортає діалектику між *життям* і *смертю*. Незабутнє продовжує жити. Втім, лемент за зазану кривду зберігається тільки в уламках, у скалках — убиті є жертвами, а це означає «неспроможність довести, що ти постраждав від несправедливості». Якщо до цього долучити Адорнове сподівання на *відлуння примирення*, то залишаться тільки *уламки, скалки* — з гострими краями через свій фрагментарний характер. Целан збирає скалки, зазнаючи при цьому раз у раз порізів, бо він приречений бути *недобрим* слугою. Роза Ауслендер пише — теж скалками:

*Не повернулась додому
мати
[...]
син напував її
чорним молоком.*

Оце *ви-мирання* (Sich-Aussterben), що прагне до остаточного вмирання, ледви чи можна розглядати як наближення до життя, до того, щоби досхочу нажитися (Sich-Ausleben). Про «Попіл/у келиху з кров'ю» пише землячка Целана в іншому місці, говорячи про пам'ять: мертве вливається в один кровообіг з ліричним Я, з поетом, смертельно зараженим *попелом у жилах*.

Врешті-решт, говорити про *виправлення і відшкодування* пласко і непристойно — бо смерть постійно гризе архів, у якому вона недостатньо збережена, понятійне мислення йде обертом і крутить, в подвійному розумінні цього слова. *Життя* тільки симулює поворот до покращення; на своєму сугестивному місці яко ключове слово йому бракує передусім стійкості проти виру всепожираючих спогадів.

Але ж як провести ту межу до Целанової таємниці, яка не (ви)знає жодного рішення? В дійсності це мало б являти собою кризу проекту добросовісного мислення, як у «негативній діалектиці» Адорно. *Інше* так і залишається чисто теоретичною фігурою в межах власного, терміном, що заслуговує на підозру. І все ж *забуте (забуття)* як теоретичну фігуру не можна позбавити його ваги. Ця підозра замешкує потойбіч сенсу і слова, забуття пожирає будь-яке датування, «маркування радикальної інакшості, абсолютної викинутості», що їх не можна приборкати і заспокоїти жодним сенсом і жодним словом.

В такому сенсі, зауважу мимохідь, Адорнова естетика як теорія красивого і теорія скерованого на величне загального сприйняття побудована так, що проблеми модерну, наприкінці якого вона перебуває, вже не можна заглушити. *Образок-головоломка, загадка і жахіття* — Ренч говорить про «гегельянізм, обтріпаний з усіх боків». В той час як Адорно докладає зусиль до вшанування того, що мислення зазвичай пригнічує, що наносить розумові глибокі шрами, все це виявляється нерепарабельним — принаймні у розумінні втрати права на законне існування, висловити яке, втім, важко. Вартість пізнання, про яку йдеться Адорно, кажучи у злочинно скороченому вигляді, визначається тим, що понятійні конструкції, які розташовуються довкола інтерпретованого з претензією на само собою зрозуміле, дезавуюються.

Колючка життя — вже сама ця формула викликає запаморочення через щільність знаменитих метафор родового відмінку, коли виходити зі звичного слововжитку: життя звичайно пов'язується з рухом, плідністю, єдністю (функцій) і розвитком, натомість колючка вказує на протилежне. Таке словосполучення, звісно, має зміст, однак вирішити його неможливо. Тут можна було б говорити про шокову

терапію для мислення. Якщо б спробувати перевести поетичну фігуру думки Целана у трактат, то та підозра, про яку згадувалося, розпалася би на іманентні суперечності, натомість переформулювання означають повторне звернення до літературно-естетичних стратегій. До них тяжіло мислення Адорно, яке я тут не можу вшанувати відповідним чином, тим паче що воно змушує вийти поза себе.

Він робить спробу мислити констеляціями, однак навіть розглядаючи ці формулювання в деталях, мусимо стосовно «Естетичної теорії» сказати разом з Міхелем, що вона не тільки присвячена красивому, а й сама є «прекрасною» теорією, що вона детально говорить про загадковість красивого, так і не розкриваючи самого поняття.

У зв'язку з цим слід ще згадати, що поняття «écriture» викликало пошавлений інтерес Адорно у його незавершеному *opus magnum*: Всі «твори мистецтва є письментами [...] і то письментами ієрогліфічними, код до яких було втрачено, і саме ця обставина не в останню чергу додає їм змісту. Мови є творами мистецтва тільки як письмена».

Зрозуміла мова як обгортка мови герметичної, що тільки таким чином може виявити свій ефект відвернення, залишається ще предметом сподівань — однак, на мою думку, вже у понятті *écriture* звучить те, що пізніше розвине Дерріда: всі мови інфіковані тим, що «нередукований привілей номену» загинув. Це означає, з одного боку, що *Аушвіц* затирається, а з іншого, і передусім, що страх *не знайти правильне слово*, є універсальний.

II

Шонді, який сповідував *деструктивну діалектику*, залишив набагато більше матеріалу про Целана, ніж Адорно, хоча цих обидвох великих мислителів еднає обставина передчасної смерті. До певної міри його підхід, що дослухається до значення слів, звучання і структур, і якого «власне у філології нема», у філології, яка «від фактичного могла би вести навпростець до пізнання», — отож цей підхід є виявом методичного плюралізму, який, проте, не задовольняється тим, щоби породжувати безліч перекладів деталей, нехай навіть дуже суперечливих. Шонді йдеться радше про цілість, що зобов'язана своїм існуванням усім вимовленим напругам при несумісних результатах.

Центральною трудностю, що її він ставить перед нами, є питання, чи можна ще розділяти зображуване і зображення, щоби передчасне припущення не знецінило слова. Тут слід відіслати читача до дуже

ретельних описів Шонді тієї обставини, що ці вірші означають щось і для самих себе. У процесі читання відразу виявляється, «що традиційні засоби прочитання тут повинні зазнати поразки». Читання починається вагомим запереченням: те, що тут написано, чуже, «наводити паралелі» немає сенсу, «бо те, що означають слова, виникає власне тільки внаслідок того особливого вживання, яке спершу недоступне для розуміння». В такому розумінні у Целана *словотворення йде за словотворенням*, говорячи словами Ноймана: «Строго кажучи, вже самої семантичної різниці вистачає, щоби назвати певне слово неологізмом».

Так само слід сказати, що кількість омонімів у такому розумінні безконечно розбухає.

Отож, один підступ до вірша уже зроблено: підступ, який, орієнтуючись на дослівні значення та їхні відношення між собою, заходить у кризу, з якої вийти неушкодженим навряд чи можливо. Розум зазнає поразки і бачить на цьому обхідному шляху контури тіні власного акту інтерпретації як неінтерпретовані рештки.

Можна було би виходити і з кабали. Мабуть, кількість рядків можна було би дуже цікаво розшифрувати. Проте передусім слід вказати на смерть, яку в її мирній м'якості називають «поцілунком» — і її вже ледви чи можна собі уявити: «Аушвіц» — це заборона гарної смерті».

Нею він є таким чином, який ще недостатньо підкреслює опис протилежності того *поцілунку* — ту найбільочішу з усіх смертей, при якій «помираючий має враження, що йому з гортані виривають грубий жмут волосся.»

Ще більш плідною є концентрація на метриці й структурі. На початку вірша стоять дактилі. Ритм перетворює слова на видушені зойки. За цим вступом іде завуження, ріка мови міліє, внаслідок зміни рядків наступні дактилі здаються порубаними. Якщо ігнорувати межі рядків, то дактиль далі йшов би за дактилем. Але тут наступає ритмічно обґрунтований збій рядка — на останніх словах, а також на словах «вузлик подиху».

Від нестримного натиску вірш переходить до стримуваного умілим розташуванням потоку, щоб, нарешті, підпадаючи під ритм кінцівок рядків, поєднати трохеї справжнім розколом. Проте в тих місцях, де вірш пов'язує слова за допомогою почерговості звуків (напр., «Knoten — Atem»), втрачається динамізм. Поет уникає рим, навіть асонансів, максимально короткі рядки, на які накладаються речення, здається, передражнюють анжамбеман. Натомість велике місце відводиться звуковому малярству: загострене «і» з'являється якраз у

слові «zerschlissen», виринає в бездиханності зраненого авторського «Я» і востаннє заявляє про себе у слові «Splitter» (скалки, колючки). Аналогія «zerschlissen» і «Splitter» також структурує рядки, вона водночас і нагадує, і заперечує опозицію між ніжним м'яким життям і мало не кристалічною твердістю смерті.

Внаслідок такого розгляду стає зрозумілим, що *життя* не триумфує наприкінці вірша, подібно до неушкодженого і самостійного блоку. Процес багаторазового розривання поставив життя у немовби острівну позицію, воно само вже майже перетворилося на ту скалку, яка в ньому стримить.

Однак ким і чим є оте «Ти», що я його передчасно й асоціативно був змушений подати як відоме, тому що текстуру не можна було одночасно розпустити по всіх нитках? Чи це дійсно мрець? Виглядає сумнівним, що воно як інше, чуже, водночас відповідає образіві загрози іззовні. Практика усунення чогось на шкоду іншим для Целана, звісно, підозріла, хоча, як здається, несміливою характеристикою *іншого завжди* є функція викликати побоювання і, як наслідок, агресію: «Крик жаху, яким ми зустрічаємо незвичне, стає його іменем», — пишуть Адорно і Горкгаймер в «Діалектиці просвітництва». Ця єдність жаху і чужості відразу обертається проти того, що можна було би назвати «величним».

Однак спочатку рекомендується замислитися над тим, що дійсно є відомим згідно з Целановою волею. Не підлягає сумніву одне: «Ти» є розламане, розщеплене і скалічене. Водночас йому належить і вся активність вірша — до речі, невелика — воно є визначальним у тих формах, які давні греки називали медіальними, в той час як «Я» залишається пасивним, стражденним.

Чи закликає Целан до Бога? Безперечно, Бог як гарант справедливого ходу речей у світі ставиться під сумнів, він, можливо, навіть уже ушкоджений тим, що допускається, можливо, саме таким чином він перебуває у грудях ліричного «Я». Брірлі, який виказує постійну тенденцію вбачати у творчості Целана і знаходити в ній Бога (а від цієї тенденції я хочу застерегти), теж бачить присутність «участі пантеїстичного Бога у приреченому на конечність житті людини» — тим не менш далі він каже, що цей стосунок до Бога в даній поезії не можна розглядати в надто «позитивному світлі». «Розщепленість Бога» і, як наслідок, самого Целана (про докільний шлях почерез *ліричне Я*, яке тут утотожнюється з Целаном або стирається взагалі, Брірлі невисокої думки) мають останнє слово. Однак мені здається більш змістовним той варіант, коли «Ти» краще розуміти у наближенні до «Я», як

це відбувається у відомому вірші «Ти лежиш». Дивлячись незашореним поглядом на попередні етапи цього вірша, можна іноді знайти допомогу у відповіді на питання, де знаходяться вузлові точки, з якого розуміння можна було би виходити при деякій нерішучості, а також відкрити для себе: не Ти, а Я лежить спочатку у великому дослуханні.

У вірші «Як ти» теж присутня велика близькість між першою і другою особами. Вони, так би мовити, взаємно завдячують одна одній, бо тільки в Я, де розміщене Ти, воно більш-менш збережене живим, тоді як Я, здається, свій єдиний вияв знаходить у «Ти». Скерована до Ти мова межує з монологом. Жан Боллак навіть читає цей вірш як «діалог між історичним та ліричним Я про те, як поезія пожирає життя».

До цього слід додати, що від самого початку Ти постає тут, так би мовити, з «сомнабулічною» певністю, і у своєму стосунку до Я — за необхідністю тільки у п'ятому рядку — переосмислюється Целаном у сенсі діалектики цих обидвох протагоністів.

Але що ж робить Ти в Я? Воно «вмирає в собі», дивна діяльність, яка ще раз заслуговує на дискусію. Зворотні займенники, які підсилюються префіксом «ви-», пов'язуються з таким чи іншим чином укладеними розширеннями. Те, що, вмираючи, розширюється, перетворюючись при цьому на хворобливий первень, спричиняючи шкоду, це ж поранення, яке захворює само від себе — на кшалт раку. Отож, стає зрозумілим, що цей настільки близький, хоча водночас загрозливо темний візаві, що являє собою розтягнуту в часі смерть, не є тільки тому ворожим або шкідливим, що є чужим. Стверджувати щось подібне — це неприємно вражало б. Радше воно є тією смертю, яка спіткала Ти, і яка діє опосередковано. Ця смерть дістається у спадок тому, хто пам'ятає, свідкові, який вже не може вказати на іншого свідка. Події, про які слід писати, не допускають ні щасливого, ні вдалого життя, такого собі *vita beata*. Вони женуть того, хто змушений віршувати, до смерті. Однак смерть уже втрутилася у звіт жертви. В такому розумінні смерть скерована ніби проти самої себе — вона хоча й перетворила життя на скалки і заразила його собою, але водночас вона ж накладає зобов'язання стосовно мертвих, які вимагають жити далі.

Це зобов'язання не залишає неушкодженим навіть «останнього вузлика подиху», який, як ми знаємо, є вмиранням. В ескалації найгіршого кінця життя, яке вилітає з останнім подихом, є не тільки «грубим жмутом волосся», до цього додаються скалки «ушкодженого життя», що розрізають акт відходу з життя і роблять неможливим

останній видих чи, теж останню, артикуляцію страждання, яка несе з собою звільнення від страждань.

І, нарешті, слід вказати на спосіб монтажу іменників у Целана — вони розташовані щільно один коло одного, їх не розділяють інші частини мови, саме там, де трохеї переривають течію вірша. Двічі це відбувається за допомогою пар іменників, які, взяті самі собою — вирвані із синтаксису, мають змогу розгорнути свою метафорику вже бодай внаслідок *браку семантичної поєднуваності*. Їхнє перебування поруч, хоча й добре продумане, є все ж *справжнім відкриттям*. Перше відкриття полягає в тому, що дихання у бронхіолах може «заглутуватися вузлами». Друге відкриття — що життя, розбите на друзки, не тільки лежить у скалках, а що цю метафору можна продовжити аж до поранення.

Як бачимо, у вірші віднайшлося кілька змістовних закономірностей. Однак наслідком цього повинна стати спроба охопити поглядом *цілість*, ту цілість, яку, втім, не можна запросто охопити поглядом. Якщо би цієї проблеми недостатнього охоплення того, що ми — звісно, як цілість — намагаємося тлумачити, не існувало, то шлях лірики і мистецтва загалом став би, до речі кажучи, зайвим анахронізмом, як колись дозволив собі сказати Гегель. Проте на *кінець мистецтва* в цьому розумінні доведеться ще почекати.

Воно все ще не застаріло, ні *після*, ні *внаслідок* Аушвіцу, — воно, як ніколи, потрібне. Відома теза Адорно про те, що «писати вірші після Аушвіцу — варварство».

У відповідь звучить, наприклад, таке: «Вислів Адорно чинить наругу над жертвами таборів, а також над тими, хто в них вижив, і не в останню чергу над тими, хто, як Целан, не пережили того, що вони зуміли вижити. Їм не можна, їм у жодному разі не вільно забороняти зображення болю, страждання і суму».

Цього Адорно і близько не мав на увазі — так у найкоротшій формі слід відповісти на реакцію протесту проти цього хибно зрозумілого вислову філософа. Формулювання Адорно, звісно ж, спочатку напосідає на лірику. Проте в процесі моєї роботи з працями Адорно в мені міцніло переконання, що він напосідає на лірику тільки задля користі її самої і її покликання.

Підходи Шонді полягають у тому, щоб не робити експертизу фронтів, радше він робить спробу аналізу зусиль серед самих підходів, причому ці підходи ще слід змусити заговорити. В кінці був би бажаний результат з якоюсь певною переконливістю, в якому виявляється також точність поета: «Він був поетом і ненавидів при-

близність», — читаємо у Рільке.

Свою власну програму Шонді якимось назвав «понятійним відтворенням переконливості, яка у когось з'явилася». Для нього цілість мистецтва не є понятійною, але від того не менше *цілістю*. Відповідно і його метод скерований на те, щоби займатися інтерпретацією — як нехай навіть дуже крихким синтезом окремих прочитань, не в останню чергу для того, щоби показати, що вони зазнають краху, хоча сам твір і є певною тотальністю. У цьому розумінні Адорно пише: «Ми не зрозуміємо твір мистецтва, перебивши його мовою понять, а тільки увійшовши в його іманентний рух».

Інакше ми вчинимо над ним «раціоналістичну наругу». Отож, слід поглянути, як кілька взірців сходяться в одній точці, яка здається не довільною, і все ж унікальною. Наприкінці можна би було сказати, що як інтерпретоване, так і інтепретатор знаходять одне одного у тій напрузі, яка виникає між логіками, стосунки між якими формуються суперечливо і не без тертя.

Тут вже час звернутися до заголовка мого есе, який звучить «Безкрайність країв». Його двозначність важко не помітити. Для Адорно проведення меж для розуму означає разом із тим і встановлення розумом лімітів, які, сказати б, ціною своєї жертвовної відмови від усього зголошуються на ту таємницю, якою є мистецтво. Хрестовиною негативної «діалектики», яка постійно гойдається між кантівською постановкою проблем і гегелівським діалектичним мисленням, є те, що вона чи не сама мусить створювати собі свої безодні. Однак сконструйовані безодні, як правило, не бувають надто глибокими. З цього огляду жест відмови, якому бракує непонятійного натиску, цілком можна інтерпретувати як кокетування розуму.

Загрози цього розуму зазнає розум, який має здатність до *poesis* — лірики у підозрілих руках, що надто ревно розпочинають свої проекти, аби зненацька відступити навіть перед найменшим тиском зовнішніх обставин. Однак, можливо, цей вірш не є настільки втраченим, а бажання дати змогу думці йти слідом за своїм покликом улягає більший небезпеці, ніж здавалося — про це я буду говорити у розділі про Дерриду.

У Шонді також є краї, межі — між типами процесів, які без пояснення компетенцій накидаються на інтерпретоване — і так виникає напруга між ними. Побіжно тут слід згадати концепцію трансверсального розуму Вольфганга Вельша, в якій слід би було розробити переходи, і яка при всьому своєму блискі є дуже сумнівною противогаю до тез Шонді.

III

Небезпека не тільки мислення для поезії, але й лірики для розуму, який, немов зодягнувши гумові рукавички, намагається триматися від неї на віддалі, виявляється вже у Шонді, а ще з більшою силою і гостротою — у Дерріди.

В цьому місці виявляється зворотній бік заголовку цієї доповіді. Ніщо інакше, ніщо чуже вже не чекає на нас, як з'ясував Гройс; водночас зник край, межа, які позначали територію легітимного мислення — чи то задля збереження *неушкодженого* глузду, чи задля якогось немислимого *іншого*. «Поміж Власним Іншого та Іншим Власного» розміщено те, чим *займається* філософія. Забави, які провадить філософія, але також напруги, які провадять філософією, — всі вони позначені *différance*, що її можна було б описати як «перший чи останній світ, якби тут можна було ще говорити про початок і кінець». «*Différance* — первинніша, ніж усі валентності первня. Але її первинність не має характеру дна».

Ось тут власне перехід мого заголовка: спочатку безліч країв, яким не видно краю, і врешті жодного краю з краями, де можна було б упевнитися у собі самому, у своїх правах — це і є спробою піддати Целанові вірші інтерпретації, як це полюбляє робити Дерріда. Доволі гібридне заняття. Не в останню чергу тому, що деконструкція не є жодним *методом*, на чому наголошує сам Дерріда. В його практиці треба скоріше вбачати філософію письмен, яка, йдучи за провідною ідеєю взаємного визначення датування і логічної структури, дозволяє здійснитися зсуву цієї логічної структури на себе саму і на досліджувані тексти. «Те, що я називаю деконструкцією, може, звичайно, виробляти правила, методи, техніки, але в принципі вона не є жодним методом, не є вона і критикою, бо метод — це техніка запитування і прочитання, яка повинна бути повторюваною без огляду на ідіоматичні риси в інших контекстах».

Отож, *метод* Дерріди суперечить, так би мовити, будь-якому методу, демонструючи, як сам метод стає частиною інтерпретованого і водночас міняється, з чим у певному розумінні завжди треба рахуватися. Тому дуже добре зрозуміло, чому у працях про Целана, включаючи також праці самого Дерріди, знаходимо не якусь квінтесенцію Целана, а — здебільшого обережні — вказівки на «problems of poetic representation».

Мислення, що «збожеволіло від себе самого», через те що його статистику постійно висміює його неспроможність повторити і зміцнити значення, — ось що описує Дерріда. Ніколи не можна двічі повер-

нутися до одного й того самого чужого, оскільки завдяки логічному залученню воно стає вже надто знайомим і перевтіленим — і ніколи не дає собою опанувати: «Монструозність ніколи не показує себе як таку, або вона показується тільки дозволяючи себе редукувати до того, що впізнаване, тобто до нормальності, якою вона не є. Тобто монструозність може бути лише *невпізнана*».

Не в останню чергу це означає, що «монстрів не можна показати без того, щоби вони тут же не перетворилися на лагідних ручних псиків». Однак *буття ручним песиком* до певної міри є камуфляжем, воно змушує нас забути, що навіть маленький китайський пінчер ще має гострі зубки, які він не здав при вході на шлях до понятійного порядку.

Тож почнемо прочитання втретє. Що посилає і що дає нам Целан? *Як ти вимираєш у мені* — вмирання стає діяльністю для себе самого, діяльністю, яка далі характеризується сукцесивним поширенням. Спершу цією діяльністю смерть не тільки вривається у слово, а й через слово — в життя. Смерть перетворюється на межову ситуацію не для вбитого, вмирання якого нагадує у вірші зліпок, а живо-го. Смерть усмоктує в себе життя. Не тому, що вона його завершує, а тому що вона загрозливо присутня у слові життя, тягне його на себе. Таким чином, Гайдеггерове «Буття для смерті» зазнає дивної трансформації. Тут слід говорити про *мову для смерті*.

Тим не менш, навіть якщо випирання смерті у вірші і є визначальним, є ще один зворотній бік, і навіть при всій детермінованості, відповідь на питання, кому належить тут останнє слово, відсутня. Чи не зберігається *скалка життя* в його ушкодженості мовою, в якій вона стримить як реалія, — хоча й неповна, де-монстрована, яко рештка — але все ж зберігається? Дерріда в кожному разі визнає усі вірування, в тому числі віру в безсмертя. Це визнання якогось роду *безсмертя* є хоча і несміливим, зате *стабільним*. Хоча справджується: «My mortality (my finitude) is [...] inscribed in everything I inscribe».

Водночас, однак, це письмо, в якому залягає смерть, є тим, що цю смерть відтерміновує і пролонгує в її надходженні: «A letter which was not readable after my death would not be a letter».

Хто вірить у письмо, той вірить не тільки в омніпрезентність і *омнілатентність* смерті, але і в омніпрезентність і омнілатентність вже відомого життя, яким би погризеним своїм віртуальним противником воно не було. Письмо перебуває *посередині*, датуючи; якщо б вірш виводився з самої дати, не опонуючи йому, якщо б він засів, немов осколок у грудах, то його закінчення слід було би розуміти як

вихід очищеної і віддистильованої до невидимості дати, а отже, і себе самого. Лірику, як констатує не без впливу Дерріди Сільверман, слід розглядати у зв'язку з її власним простором, розташованим між двома віртуальними полюсами: «Sigh» і «sign».

Ми будемо змушені заговорити про подвійний диктат внаслідок зв'язування, себто про структуру і зв'язане, тобто про *дату*, яка, як вторинний ефект, здається, панує над тим, з чого вона витворюється. Те *щось*, яке виглядає продиктованим, але все ж *нестримно* породжуючим, Дерріда назвав не тільки *письменом*, але й *попелом*: спочатку цього попелу Дерріда нібито ненавмисне «припустився»: констатацією «там попіл» закінчується *дисемінація*. Попіл є там, де «виривається дуальність оригінального тексту і цитати»; «попіл вже не тут». Попіл — це ні мислення, ні його предмет. Він тут є «фантомом», настирливість питання, хто є попелом, виводиться з неможливості на нього відповіді.

«Ось попіл: те, що зберігає, щоби власне нічого не зберігати, освячуючи при цьому рештки марнотратства».

Попіл через те так болісно впадає у вічі, що він не *присутній*, а «спопелілий»... «Попіл — це не те, що є». Водночас того, що не присутнє, слід очікувати скрізь, воно несподівано виринає із чужості, що пожирає довіру, — «попіл як дім буття»... Неважко впізнати в цьому вислів Гайдеггера, перефразований Деррідою: «Мова — це дім буття».

У точнішому формулюванні це означає: «Як екзистенціальний мовус зрозумілості буття мова є конститутивною для його існування».

Я розглядав би це як можливість спробувати здійснити поворот, щоби потрапити туди, де ми, як здавалося, були. Якщо буття змушене прагнути до смерті, то воно може це тільки тому, що в опорах Гайдеггерівського дому вже гніздиться смерть. Однак дім має свій центр, наприклад, свій камін — а центр мови назвати неможливо: «Чому ми повинні сумувати за центром? Хіба центр — ця відсутність гри і диференції — не є іншою назвою смерті?»

Знак не має ні стабільної презенції, ні надійної референції чи репрезентації: «В той самий момент, коли виникає знак, він тим самим починає себе повторювати, інакше він би не був знаком [...] не був би тим браком самоідентичності, який регулярно вказує на одне й те саме. Тобто на інший знак, який своєю чергою народжений з його розподілу. Внаслідок того, що графема таким чином повторюється, вона не має свого природного місця».

В такому розумінні посеред метафорики *не* можна займатися ме-

тафориною і відмовою від метафорики, яка була би завжди «геліотропною», яка би постійно оберталася за сонцем. Тепер я хотів би спробувати дійсно вдатися до однієї з *вісей* тексту — до Бенного вірша «Лише дві речі». Там сказано:

*«Є лише дві речі: порожнеча
і означене Я».*

В одній з інтерпретацій цієї поеми досить неприховано говориться: «Пауль Целан цієї формули не любив». Целан, за повідомленнями Ганса Майера, «хотів бути Анти-Бенном». Я гадаю, що питання про причину такої аверсії Целана може багато чого пояснити і в вірші «Як ти».

Вона полягає в тому, що тим, у що ризикує заpastися вірш Целана, є саме ця формула. Досі я замовчував це, але в рядках і над рядками «Як ти» знаходиться певне називання. Так, як звичайно у Целана, тут теж витворюються змістовні ланцюжки звуків і звукова композиція «AU-S-I-ST/TZ» однозначно вказує на АУШВІЦ, що його тонкий слух Жана Боллака спромігся розчути вже у складі «au» в іншому місці вірша.

Для Ліюгара Аушвіц означав «назву для означення безіменного чи непідвладного називання». І тут ця назва наполягає на тому, щоб запалити світло і зберігати його в темряві — як в порожньому центрі. Ця стратегія має переваги. Поряд з принципивим крахом ще до будь-якої унікальності — є тільки щось датоване, що внаслідок активування перетворилося на свою власну копію, ланку одного ланцюга, і (*теоретично, причому відповідно до теорії параної!*) щось недатоване: «Солітер/зі згущеної жодноразовості» — так цю несміливу інтуїцію натиску, тіні хоча й обмежили її власною сферою, все ж водночас зосереджено змушують до зображення незображуваного. В кожному разі назва «Аушвіц» викарбувана на чолі цього вірша: «Чоло належить до тих частин тіла, які особливо піддатні на проникнення підсвідомого — бо властивістю чола є те, що воно ніколи не бачить самого себе. Воно завжди обернуте до інших [...]. Те, на що я сам не дивлюся, а ргіогі віддано на поталу іншим».

Певним чином це стосується і вірша — нам не вдасться втягнути Аушвіц у мислення з модусу затемненої присутності «потоїбиччя мовлення», незважаючи на це, він є тінню, яка майже необов'язково, бо безпосередньо, передує віршеві.

Звідси переходимо до рядків Бенна: *порожнеча тут*; і вона присутня настільки гнітюче, що щербляється і розламуються конструкти

Я. Але Я, на якому тяжіє тінь недатованого і того, що зникло в датуванні, *означене*. Воно є своїм власним конструктом, воно є самозасновним Я, яке не може вискочити зі своєї шкіри — і через те *означеним*, можливо, навіть *спотвореним*, *спустошеним* Я. Пауль Целан і не міг любити цю формулу Бенна. Надто вже вона загрожувала перетворитися на його власну долю. Його спроба розговорити мовчання спрямована на те, аби ухилитися від виру, який його вірші не відображають, а зображають. І хоча те, що розкривається в мові, в ній же і тоне, все ж воно водночас намагається врятуватися з виру, в якому цьому вирові вдається себе збагнути.

Це означає, що в мові слід викликати ефекти, які будять той спогад про датоване, котрий вирує у письменах; звільнити пов'язаності, зробити прозорою внаслідок цих пов'язаностей зумовленість *точок*; привести в рух віртуальні полюси в письменах, які вгадує мислення — його потенцію та імпотенцію. Безнадії у мисленні Дерріди останнє слово належить остільки, оскільки той *крок на волю* — геть зі словесних і мисленневих чагарів — відсутній. Дерріда відсилає нас до «істотних питань, правильного питання» Філіпа Лако-Лабарта: «Я не знаю, яке слово міг би вжити Целан. Яке слово — для нього — мало би достатньо сили, щоби вирвати його із загрози афазії та ідіоми. Однак щось підказує мені, що цим словом є найменше і водночас найважче у світі слово: «*вибачення*».

Це питання є *істотним і правильним*; натомість відповідь, здається, передчасною. Адже ж шуканим словом є радше слово «на волю», яке би тоді стало *conditio sine qua non* для постульованого Лако-Лабартом примирення. Але це слово так і не приходить — а останні Целанові поезії є доказами, скерованими проти примарності надії. Вони є не тільки запереченням претензій до (у подвійному розумінні) *обмеженої* території мислення, не тільки вказівками на вовчі ями, але й прощанням із тим, що *зовні*. Водночас зникає і *біла пляма Аушвіц* як недостатнє, тільки позірно зміцнене залученням слово, як лише одне слово серед багатьох інших. Чи з огляду на «незворушність у грі диференцій» «смерть втратила свій «серйозний» характер»? Навпаки, у Дерріди Аушвіц тим більш затемнюється, чим менше залишається надії на втіху мислення, на можливість сказати те, що повинно залишатися неказаним. «Завжди та сама точка віднесення» зникає.

Тут слід згадати відразу ще про одне прохання Целана. В одному з листів він пише про «невидимі нитки» і сподівається, що ці нитки дозволять кинути погляд на питання про те, звідки вони походять, на те «звідки», яке не хоче прояснюватися — там, де ці нитки маленьки-

ми кінцівочками проступають у слові». Слід процитувати і наступні рядки, які, як і вірш «Як ти», містяться у збірці «Диктат світла» і є далеко не невідомими:

*Graugrdtiges hinter
dem Leuchtschopf
Bedeutung*

*Сірі скелети за
сяйною гривою
значень*

Отож, Целан відмовляється від того, щоби його бачили, «плавникові перепонки між словами» слід сприймати у цій мінливій семантичній «загаті» не для того, щоби — з очищеним смислом у руках — вибратися з неї, а для того, щоби з'ясувати зумовленості й не заперечувати значення, а заодно щоби не возвеличувати до рівня святого передумов уможливлення, не поклонятися самій тільки структурі.

Я згадував уже, що Дерріда наважується не заперечувати Бога — саме цього, а також питання про те, хто є отим *ти*, яке *вимирає в собі*, хочу торкнутися наостанок. Це *ти* дарує *життя в колючках*, яке стримить з повноти життя ліричного *я*. Хіба ж не Бог дарує життя, хіба не Бога асоціюємо в першу чергу з поняттям *дару*? Хіба не Бог робить безсмертним, чи, висловлюючись негативно: *не дає вмерти*? Якщо Целанів данайський дар вийшов зі спогаду про данайський дар, то що є самим життям? Здається, що це життя прийняло дар народження, аби бути замученим перед лицем смерті, причому тортури полягають у тому, щоб *не* дійти «до кінця ночі», не спромогтися вийти з темряви, щоби побороти її як зону жаху, поглянувши на неї *іззовні*. Звичайно, правильніше було би сказати, Аушвіц ніколи не зможе стати *зовнішнім*, а мислення, яке спустошують дати, ніколи вже не зможе стати *внутрішнім*. *Ти* є тут символом непогамовності, ширянь між життям і смертю — бо що заважає сказати, що тільки надмір, який межує із *милосердям*, міг би привести ліричне *Я* в це жажливе осцелювання. Що заважає назвати *божественною* ту парадоксальну констеляцію збереження, позначеного крахом, яке, свідоме своєї недостатності, улягає божевіллю, одержимості смерті?

На завершення не можу оминати доволі дражливої проблеми, яка в загальному вигляді була поставлена Гройсом і яка частково з'являється й тут: не щодо кожного тексту справджується (на чому, до речі, наполягає Дерріда), що презентність мусить бути задана наперед, а текстуальність, натомість, стає жертвою забуття. Це означає, що не кожен текст можна привести в рух таким вражаючим способом, як наприклад, твори Платона. У випадку Целана, ми, висловлюючись точно, знаходимося всередині певного проекту, що його можна було б описати як деконструкцію другого порядку, якщо б тільки

цей проект був взагалі здатним до завершення і йому був би відомий метарівень. Вже Целан певною мірою проводить деконструкцію — і, як наслідок, могло би виявитися, що суворість його слів у таких текстах, як «Шиболет», розтікається в дифузності без жодних здобутків на понятійному чи стилістичному рівнях, до яких прагне Дерріда. Більш плідною могла би бути деконструкція тих текстів, які, відштовхуючись від Целана, здійснювали б повернення до статичної понятійності...

На цьому місці я перериваю спробу прочитати Целана за допомогою Дерріди. Досить гвалтовний кінець прочитання, однак: чи є взагалі якийсь кінець, який не містить насильства, який був би вільний від насильства? Власне, з творчості Дерріди стає зрозуміло, що під *прочитанням* не мається на увазі якийсь певний проект, ба навіть не проект, який *post factum* міг би піддатися дискусії чи оцінці. В чому є потреба, то в якомусь *преметафоричному* понятті, для того щоби опанувати і дати собі раду зі взаємним пересуванням полюсів категорія *інтерпретації/структура*, а також *метафора/датування*, які виявляються віртуальними, — дати собі раду, хай навіть увійшовши діалектичним чорним ходом. Бо неможливо досягнути двох речей одночасно: *застосування* деконструкції там, де вона доречна, і вигук: «земля!».

ВИСНОВОК

Натомість можливим, навіть необхідним, є погляд на обсяг есею. Роздуми про те, якому ж підходові врешті надати перевагу, залишаються незавершеними. Шонді, який саме через те, що через примат *intentio operis* бере на себе тягар розбіжностей у своїх теоретичних засадах, здається мені нерідко ближчим до Целана, ніж, скажімо, Дерріда, який підходить до справи теоретично рафінованіше. Однак слід відразу вказати на діалектику тлумачення та *intentio operis*, яка відкривається очам.

Отож, згідно зі своїми обіцянками чи застереженнями, я не даю жодного підсумкового резюме ні на питання *ЩО* тут слід читати, ні на питання, *ЯК* слід найкраще читати. Точніше кажучи, не можу дати.

РЕЗЮМЕ

Читаючи вірш Целана «Як Ти» в дусі Адорно, Шонді та Дерріди, слід спочатку сформулювати певний потрійний крок. По-перше, слід

констатувати, що це письмо рухається незвичними шляхами. Своєю формою воно виробляє можливість дати свідчення того, що не піддається вираженню словами. Тут можна було би говорити про підозру, споріднену з постулатом Адорно і скеровану проти артикулювання страждань безлічі осіб, які допускають спочатку тільки *негативну діалектику*. Однак це виявляється можливим тільки з певними застереженнями: розрив тіні, який міг би врятувати дискредитований розум і *забут(тя)е*, перед лицем Голокосту і Целанової творчості не витримує і відступає. Тому Шонді пробує зіштовхнути між собою кілька взірців тлумачення, а з напруги, що при цьому виникає, збагнути інтерпретоване, не завдаючи йому ушкоджень понятійним корсетом. Проте і цей крок від порівняно гомогенного розуму до метатеорії обходження з *логіками* виявляється не остаточним. Темпоралізація між логіками унаочнює взаємодиктат приписування і структури — *écriture* Дерріди демонструє зникнення категорій *назовні і всередині*, котрі, яко віртуальні полюси, засмоктуються виром твору, звідки їх, як здавалося, можна витягнути. Відкритим залишається питання, яка міра наближення до вірша «Як Ти» є бажаною. І хоча концепції цього твору у поданому тут потрійному кроці все більше відповідають особливостям поетичної мови, все ж водночас виявляється, що той *шок*, який розповсюджується зі строгої формальної мови Целана, вивітряється, якщо поставити його «поетику ковзаючих понять» не в умови інтерпретації, а в умови *продовження*, тим паче, коли це продовження претендує на більшу стилістичну адекватність стосовно Целана.

*Переклад з німецької Юрка Прохаська
(за редакцією Петра Рихла)*

*Переклад віршів та вішованих фрагментів
Петра Рихла*

Томас ШПАРР
(Франкфурт)

ДО ПИТАННЯ ПРО ТОПОГРАФІЮ ПОХОДЖЕННЯ У ЛІРИЦІ ПАУЛЯ ЦЕЛАНА

Дослідники часто вказують на значення дат, імен та цитат у ліриці Пауля Целана, які унаочнюють історичне підґрунтя його віршів. Фіксація певної історичної дати (як, напр., «20 січня»), звертання до чийогось імені (напр., Георга Бюхнера чи Осипа Мандельштама), виголошення цитати (напр., «Мир хатам!», «No passaran!» чи «Всі поети — жиди») є вираженням, якщо можна так сказати, основних емфатичних рис творчості Целана. Емфатичних — у значенні поетичної форми вказівки, увиразнення та маркування. Однак є у Целана також і емпфаза місця, увиразнення та виділення певних місцевостей: Чернівців — Відня — Парижа — Єрусалима (в кінці його життя). До них долучаються Лондон, Прага, Копенгаген. Але не можна розуміти ці міста лише в плані біографічної географії. Це — поетично передані назви певних пунктів, і таке поетичне висвітлення я хотів би показати на основі вірша, пов'язаного з Чернівцями.

У збірку «Троянда нікому» (1963) Пауль Целан включив «Шахрайську і злодійську баладу»¹, котра має у своєму заголовку дещо незвичне. Целан називає — єдиний раз у своїй ліриці — своє власне ім'я:

Шахрайська і злодійська балада,
співана у Парижі, біля Понтуаза,
Паулем Целаном з Чернівців,
поблизу Садагури

Часом лиш, у похмуру пору.
Генріх Гайне. До Едома.

*Колись, коли ще стриміли шибениці,
тоді — чи не так — існувало
небо.*

*Де моя борода, борвію, де
мій юдейський знак, де
моя борода, яку ти скубеш?*

*Кривим був шлях, яким я йшов,
кривим був, ая,
адже, ая,
він був рівним.*

Гейя.

*Кривим стає і мій ніс.
ніс.
І ми подалися в Фріулі.
Перепало б нам, перепало б нам.
Бо тоді квітував мигдаль-мандельбаум.
Mandelbaum, Bandelbaum.*

*Mandeltraum, Trandelbaum.
І також Machandelbaum.
Chandelbaum.*

Гейя.

Аут.

Приспівка

*І все ж,
і все ж стовбурчиться стовбур. Він,
він також
змагає супроти
чуми.*

Вказівка на походження, на біографічне, на життєвий шлях, пройдений автором, зустрічається у збірці «Троянда нікому» досить часто. Так, у вірші «La Contrescarpe» рядки «Через Краків / прибув ти, на Ангальтським / вокзалі / тобі назустріч клубочився дим, / він був уже завтрашнім [...]» нагадують про поїздку Целана в Тур під час листопадового погрому в 1938 р., або ж у вірші «І з книгою із Таруси» звучать такі рядки: «Кирилицю, друзі, також / верхи я мчав через Сену / мчав через Рейн»². Проте жодна інша поезія Пауля Целана не є такою автобіографічною за своєю суттю, як ця «Шахрайська і злодійська балада», де кожен рядок перегукується з Чернівцями, звідки походив поет. Яким би насиченим літературними цитатами чужого походження не був даний вірш, вони слугують унаочненню цього міста.

Перший варіант вірша датований 16 лютого 1961 року: «Німецька балада, співана Паулем Целаном у лютому 1961 року», друга версія від 26-го лютого подає вже ім'я після визначення характеру пісенного вірша як «балади» й дати. Третій варіант виникає в той же день під

назвою «Німецька балада, співана у лютому 1961 року Павлом Львовичем Целаном, російським поетом *in partibus* німецьких *infidelium*», доповнення, яке містить самовизнання Целана як російського поета; четвертий та п'ятий варіанти містять епіграфи з Кафки, Федора Сологуба та Осипа Мандельштама, які задають Целанові тему дефективної, зіпсованої мови, що є визначальною для вірша, проте ці епіграфи Целан знову відкинув, можливо, через те, що вони були для нього занадто чітко тематизованими вже в заголовку, а він хотів реалізувати їх поетично у самому вірші. Кінцевий заголовок, той, якого немає в проєктах³, називає місцевість: «Чернівці біля Садагури». Зазвичай назву головного міста ставлять для позначення невідомої місцевості. Чернівці, втім, набагато відоміші, ніж Садагура, яка розташована на відстані 8 кілометрів від столиці Буковини. Парадокс тут аналогічний до наведеного перед цим географічного обігрування «Париж біля Понтуаза». Понтуаз — невеличке містечко неподалік від Парижа. Водночас таке називання місцевості є цитатою з «Катрена» Франсуа Війона (1431—1463), котрий жартівливо та серйозно вказує в ньому на своє походження: «Я — Франсуа, / народжений у Парижі біля Понтуаза». Целан цитує висловлювання Війона, щоб повторити його стосовно себе. Він пише ці рядки чи радше «співає» їх у Парижі, а походить «із Чернівців, що поблизу Садагури». Маленькому містечку у топографії його походження надається особливого значення: Садагура була у ХІХ столітті аж до першої світової війни центром хасидизму. Раббі Ізраель Рушінер заснував тут у 1842 році чудовий, оповитий легендами «княжий двір» хасидизму, від котрого взяла свій початок садагурська династія Фрідманів. Його називали «вундерраббі»⁴.

Якщо порівняти перший варіант з остаточним заголовком вірша, то впадає у вічі ще одна зміна. З «Німецької балади» постає «Балада шахрая та крутія» — уточнення, яке вказує на походження. Німецьке «Gauner» є запозиченням зі злодійського жаргону для позначення злодія, шахрая. Заголовок подвоює вказівку на єврейський мовний світ Буковини. Цитата з Генріха Гайне «часом лиш, у похмуру пору» взята з вірша-посвяти «До Едома», який передує повісті «Бахерахський раббі». Едом — ця перше біблійне ім'я Ісава. Для Гайне Едом, згідно з біблійною традицією, — ім'я ворога Ізраїлю, ознака сусідства та ворожості водночас: «Тисячу літ вже і більше / терпимо ми один одного по-братерськи / ти, ти терпиш, що я дихаю, / що ти бушуєш, терплю я. // Часом лиш, у похмуру пору / щось дивне находило на тебе, / і твої невинні пальчики / забарвлювалися моєю кров'ю // (...)». Заголовок та посвята цього вірша містять ніби аббревіатуру його головної те-

ми та мотивів: це зображення переслідування євреїв у картинах шибениці, єврейського знака та горбатого носа. Слово «колись» стосовно шибениці стає у другій строфі презенсом: «Де моя борода, борвію, де / мій юдейський знак / де моя борода, яку ти скубеш?» Цим знаком, міткою були у середньовіччі жовте коло чи латка, котрі прикріплювалися на грудях, щоб ідентифікувати чоловіків як євреїв. Але в контексті вірша це не тільки історична згадка про давно минулі часи, але й про недалеке минуле Голокосту. Шибениці нагадують не лише про «Катрен» Війона, в якому промовляє засуджений до смерті через повішення, але й про шибениці концентраційних таборів, де в'язнів вішали на очах в інших нещасних і часто залишали висіти упродовж кількох днів⁵. Німецькі солдати під час своїх походів на Схід обстригали єврейським чоловікам бороди — як акт приниження. Єврейська мітка вказує на пізнішу націонал-соціалістичну стигму, єврейську зірку, відсутність бороди — на приниження. Вірш Целана і в інших рядках структурований за допомогою аналогій: поряд з історичними ремінісценціями — катреном Війона, віршем Гайне, біблійною цитатою, піснею Георга Фьорстера — тут є вказівка на свою власну біографію, але не безпосередньо, а за допомогою літературної чи історичної цитати. Одиначне підіймається завдяки поетичній композиції Целана до загального, історія життя — до історії епохи переслідувань, негативний лейтмотив якої цитується Целаном, як і ідеї літературної традиції спротиву, що проявляється в останній строфі вірша⁶.

Третя строфа «Кривим був шлях, яким я йшов [...]» має три рівні значення: по-перше, продемонстровано кривий шлях шахраїв та злодіїв їх власною ж мовою; у парадоксальному поєднанні, буцімто криве було рівним, Целан цитує один вірш із книги Ісаї (40, 4) з провіщенням звільнення: «Хай підійметься всяка долина, / і хай знизиться всяка гора та підгірок, / і хай стане круте за рівнину, / а пасма гірські — за долину!»⁷, який є моментом обернення негативного, мотивом спасіння серед історичної негативності. Тут Целан зберігає традиції юдейської містики⁸.

Водночас «криве» приховує мотив горбатого носа у п'ятій строфі; Целан цитує уявну фізіогномічну ознаку євреїв. Він використовував її, іронічно та серйозно водночас, також в інших творах. Так, Петеру Шонді Пауль Целан присвячує свою «Розмову в горах», ключовою постаттю якої є «єврей», «сердечний та кривоносий, кривоносий та сердечний»⁹. У подальшому розгортанні вірша руйнування мови та мовна гра стають формальним принципом. Якщо початок шостої строфи — подане курсивом слово Фріулі — стосується цита-

ти із «Нових німецьких пісень» Георга Фьорстера: «Wir kamen ip fri-aul / do het wir alle sambt vol maul / Strampede mi...»¹⁰, то другий рядок, завдяки притаманній Целану формі семантичної вакансії, залишає відкритим, що саме «перепало б нам». Нереальний умовний спосіб цього вірша прив'язаний до певного місця, але не має подальшої перспективи. Навіть займенник «адже» третього рядка не стоїть у причинному зв'язку з попереднім реченням. Цей рядок маркує поворотний пункт усередині твору, — від першої частини, із семантично узгодженими реченнями, — до другої частини, в якій визначальними є еліпси та окремішні слова. У всьому подальшому тексті вірша головний акцент падає на мигдалеве дерево (Mandelbaum). Чи стосується це слово імені Осипа Мандельштама, найважливішої історичної постаті для всієї збірки «Троянда нікому»? Чи, можливо, цьому дереву надається особливе значення у топографії походження: спогади про дитинство, котрі асоціюють мигдаль за допомогою гри слів з такими мовними витворами, як «Bandelmaum», «Mandeltraum», «Trandelmaum» чи, через рядок, де процитовано казку братів Грімм про «Machandelbaum» (ялівець)¹¹, історію насилля і смерті? І чи не міститься вказівки на походження і в тому, що вірш називає, поряд з лексемою «Machandelbaum», єврейське слово «Chandelbaum», що означає «прикрашене свічками дерево»? З огляду на целанівський поетичний метод асиндезії, окремішних слів, не може бути й мови про те, щоб вибрати одну з цих альтернатив, позаяк вірш не дає можливості зробити такого вибору, — йдеться лише про те, щоб збагнути, що всі ці асоціації роблять свій внесок у розуміння вірша. Це означає, що таку багатозначність слід сприймати як формальний принцип вірша, замість того щоб перетворювати її у змістову однозначність. Слово «Mandelbaum» стає структуруючим принципом усієї завершальної частини вірша: в її лексичних варіаціях, у завершальному вигуку «Aum», котрий стоїть між двома пісенними елементами — вигуком «Егей» і «Приспівкою», — але передусім у завершальній строфі, котра проявляє історичний суттєвий зміст «мигдалевого дерева»; дотепер варійований, розкладений іменник переходить у дієслово: «І все ж стовбурчиться стовбур». В останній строфі вірш повертається знову до повного речення. «Стовбурчиться» означає чинити опір несправедливості. За цим дієсловом закономірно повинна послідувати протилежна позиція. «Він також / змагає супроти / чуми». «Mandelbaum», цей стовбур, — «він також», як написано у вірші, — стає синонімом опору. За чуму в середньовіччі робили винними євреїв, і ця епідемія ставала приво-

дом для жажливих погромів. Поняття «чума» використовувалося в наступні епохи для означення всякої смертоносної епідемії¹². Завершальне слово відноситься і до початкового епіграфу з гайнівського «До Едома», до всіх ворогів Ізраїлю.

«Шахрайська та кругітська балада» Пауля Целана накреслює топографічний ескіз його походження, але ця топографія, за винятком заголовку, не географічна, а мовна. Вона визначає ключові слова його життєвої історії, «шлях, яким я йшов»: шибениця, борода, юдейський знак, кривий ніс, топіка переслідування, Голокост. Але цій топіці історичних негативностей Целан протиставляє своє антислово, ізольоване, чуже, позбавлене семантичного зв'язку, лексично розчленоване слово, «у-топію»: мигдалеве дерево, котре «змагає супроти / чуми». «Це антислово, — як можна стверджувати, спираючись на промову Целана «Меридіан», — є словом, котре розриває «дріт», словом, котре більше не гнеться перед «стоячими по кутках лакеями та парадними шкапами історії», це акт свободи, це крок»¹³. Целан говорить про Бюхнера, — але водночас і про свій власний поетичний метод, про вміння знайти антислово, котре не вписується у семантичну логіку вірша і розриває усі норми сприйняття і розуміння. Воно несе в собі щось абсурдне, коли ми співвідносимо мигдалеве дерево з актом опору: «Тут славиться величність абсурдного, котра свідчить про наявність людського»¹⁴, а те, що видається абсурдним і незбагненим, виявляється глибше вмотивованим.

¹ Paul Celan: *Gesammelte Werke I*, a.a.o., с.229—230

² Paul Celan: *Gesammelte Werke I*, a.a.o., с.282, с.289

³ Ми завдячуємо Ерлангенському та Паризькому проекту коментарів до целанівської «Троянди нікому» розкриттям проміжних стадій і вказівками щодо розуміння вірша. Особливу подяку складаємо за ці пояснення Георгу Міхаелу Шульду (Аахен). Даний вірш привертав до себе увагу дослідників з часу появи книги Марліз Янц «Vom Engagement absoluter Poesie. Zur Lyrik und Asthetik Paul Celans», Frankfurt am Main, 1976, С. 144—148. Варто наголосити також на тлумаченні вірша Петером Горстом Нойманом у його книзі «Zur Lyrik Paul Celans», Gottingen, 1968, с.34—37.

⁴ До історії Садагури пор.: *Encyclopedia Judaica*, т. 14, кол. 624.

⁵ Пор.: коментар цього місця Георга-Міхаела Шульца.

⁶ Вірш «Воєдино» зі збірки «Троянда нікому» також поєднує в собі історичні заклики до опору переможцям з «Darmstadter Landboten» Бюхнера, Паризької комуні, Жовтневої революції, громадянської війни в Іспанії. Paul Celan: *Gesammelte Werke I*, с.270.

⁷ Цитується за Ювілейним виданням Біблії з нагоди тисячоліття християнства в Україні. Спираючись на цей біблійний вірш, гебрейський письмен-

ник, Нобелівський лауреат Агнон написав оповідання, німецький переклад якого з'явився у 1934 році під заголовком «І криве стане рівним».

⁸ У гебрейському месіанізмі, як вчить Гершом Шолем, з творчістю якого був знайомий Целан, поєднуються мотиви історичного характеру, які стосуються сучасних відносин та проблем, із мотивами кінцевої, есхатологічної природи. Gershom Scholem: *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt am Main 31980, с.127.

⁹ Peter Szondi: *Briefe*. Hrsg. von Christoph König und Thomas Sparr — Frankfurt am Main. 1993, с.96.

¹⁰ Georg Forsters *Frische Teutsche Liedlein*. Teil 2, 1540, Halle 1903, S.89.

¹¹ *Von dem Machandelboom*: In: *Kinder- und Hausmarchen*, gesammelt durch die Bruder Grimm, Darmstadt 1987, с.260-273.

¹² Порівн. пояснення цього слова в *Judisches Lexikon IV/1*, кол. 883.

¹³ Paul Celan: *Gesammelte Werke 3*, а.а.о., с.189.

¹⁴ Paul Celan: *Gesammelte Werke 3*, а.а.о., с.190.

Переклад з німецької Марії Іваницької

Тимофій ГАВРИЛІВ

(Львів)

БІЛШИЙ ПОПІЛ

Говорити про мову — це вже метадія, говорити про мову поезії — це, як на мене, метадія в квадраті. Говорити про мову поезії Пауля Целана означає рухатися тим шляхом, яким ішла мова до мовчання, опираючись на власні засоби та можливості, а де цих засобів бракло, вона зверталася до інших мов або до власної історії, і можна хіба що дивуватися, наскільки відкритий і гнучкий кожний її рівень, наскільки багато можливостей має вона про запас, так що доброму гравцеві годна дати не одну фору. Якщо мова не могла або не хотіла сказати щось із себе чи від себе, вона залишала звільнене поле власних потенцій, і ми можемо тільки повчитися її толерантності, яка не завжди нам під силу. Від нас, мовців, залежить, наскільки ми їй рівня, як і нащо ми її використовуємо, адже мова не захищена від наших нею надуживань і спрощень, від переступного використання магії слова, утім, самозахищена настільки, що досить минути певному часові, і її звучання змінюється, бо змінюється суспільний контекст, і від того, що продавалося як найвища істина, залишається відчуття абсурдності та карикатурності. Таким робом мова здатна пручатися проти приписуваної їй ролі інструмента наших бажань, залежно від того, які саме бажання нам кортить озвучити.

Предмет цієї розмови-подорожі зобов'язує, а ще дужче зобов'язує постать, яка цей предмет дарувала. Вони спонукають уникати всякої сухості, передусім квазінаукової мови, яку мало хто читав, читає і читати буде, а ще менше розуміє — боюся, часом сам її автор не тямить, що він хотів сказати і що сказав насправді, принаймні часто-густо саме таке враження виникає від перечитаного про Целана; іноді це найнеймовірніші версії і тлумачення, тоді як очевидне зовсім поруч. Втім, очевидного може, власне, й не бути, або воно може бути захованим у семіотичному вертепі. В усьому цьому велике багатство, але й маленька драма. Що мова Целанових віршів не лише допускає, а й заохочує множинність тлумачень — майже аксіома. Що при цьому легко передати куті меду — помічається значно рідше.

Я не маю наміру додавати до вражаючого числа тлумачень свою скромну одинку. Я читач, і як такий я прагну мірою можливостей на-

близитися до розуміння поезії, яку тримаю в руках. Як мореплавець прокладає шлях від материка до материка, так і читач хоче наблизитися до материка поезії, що перед ним, що так близько і водночас так далеко від нього. Саме цю відстань від себе до мови вірша я і волів би подужати. Можливо, було б узагалі найслухнішим вести цю розмову перед порожньою залою, бо спрямована вона ні до кого іншого, як до мови, з якою в Целана були аж ніяк не прості взаємини. Теодор В. Адорно поквапився з реченням, що після Освенціма писати вірші — варварство. Згодом, не без впливу «Фуґи смерті», з появою якої критика здобула переконливий контраргумент, він і сам суттєво полегшив власний вердикт. Тепер, після низки минулих років, я б не сказав, що маєстро ні на йоту не мав рації, принаймні щодо Целана, принаймні, коли дивитися, як поет чимраз більше вимушує мову її ж засобами в її мовчання, як скорочується вірш, строфа, рядок у строфі, слово, склад у слові, причому склад у слові не зникає повністю, а енґамбемується в наступний, часто в самостійний рядок, як кожне таке скорочення дужче і дужче оголює провалля змісту.

За життя Целана пізнього Целана сприймали погано. Цінували раннього. Зрозуміло, не про слабкість речей ідеться, а про слабкість критики, її майже фізичну неспроможність подолати підняту планку, а Целан підніс її ой як високо. Я б навіть ризикнув поміркувати на тему, чи сам Целан упорався з нею. Адже наше сучасне сприйняття допускає можливість усамостійнення текстів від автора, не кажучи вже про читача. Аж до такої міри, що право автора на тлумачення свого тексту воліють бачити невикористаним і часто мають рацію. Відходячи від сюрреалізму, відтак і від автоматичного письма, поет дедалі наполегливіше обстоював право автора на авторство, не заперечуючи самостійності життя текстів. А от у тому, що тексти творять самі себе, — багато рації, але й, даруйте риму, багато спекуляції. Якщо давніше інстанцію, яка веде пером поета, називали Богом, то тепер — текстом. Новий погляд, старий принцип. Я залишаюся при тому, що все-таки митець веде пером, а що поза цим — те фігура умовчання. Значною мірою текст може творити людину — і в сенсі її самопізнання, становлення, і в сенсі її суспільного ім'я. Але досить зникнути останньому мовцеві, як мова вмирає, однозначно і без вороття. Я залишаюся при тому, що сперечатися про те, чи авторство автора первинне, чи текст, — все одно, що сушити голову над первинністю курки й яйця стосовно одне одного. Можливо, ситуацію ускладнює герметичність Целанових текстів. Але що таке герметичність текстів? Закритість від чого? Від нашого сприйняття?

Целан називав вірш пляшковою поштою. Можна довго з'ясовувати, просуваючись знак за знаком, склад за складом, слово за словом, рядок за рядком, сторінка за сторінкою його поезії в пошуках відповіді на слушне питання, що за послання несе вона. Кожен, хто торкнувся вина цієї поезії з явним присмаком полину і мигдалю, ставить його, і, гадаю, кожний, хто не є таким визначним філософом, як Ганс-Георг Гадамер (це була його велика резигнація), має відповідь, якій непотрібно розгортатися на численних сторінках, виливатися у чималу кількість знаків, яка вкладається у трилітерну графему, яку може і має нести пляшкова пошта, єдине коротке SOS — сигнал волювання про і одночасно сподівання на порятунок. Його можна розуміти і з погляду мови, мови віршів, але можна розуміти дуже просто, майже біографічно, достеменно так, як слід би було сприймати тоді, коли на порозі смерті поет телефонував подрузі спільного буковинського дитинства, аби містерійно-тривожним голосом повідомити свою нову адресу, коли потелефонована по якомусь часі побачила Целана по телевізору і першої миті подумала, що йому присудили наступну премію. Яка іронія! Як важко нам іноді почути крик про допомогу, хай там який він голосний. Як тяжко зрозуміти мову життя, що звучить усупереч саморуйнації, прогресування якої відбивалося не лишень у текстах, а й фізіономічно.

Тож рухатися читачеві до материка поезії, не маючи жодної карти під рукою, ані компаса, і не відаючи нічого про сам материк, окрім того, що він є, — не залишає шансів на успіх. Якщо ми навіть досягнемо його, то довго шукатимемо бухти, в яку можна ввійти, якщо навіть знайдемо її, висадимось на суходіл, нам не залишатиметься нічого іншого, як милуватися флорою і фауною, милуватися і бути zagrożеним нею.

Тож беручись за Целана, можна легко наколотити гороху з капустою. Навіть Гадамер, один із славетних тлумачів віршованих текстів, як сам зізнається, вскочив у халепу, з якої, додаю, вирятувався аж тоді, коли суттєво покращив свої знання з тих дисциплін, які, здавалося б, безпосереднього стосунку до мови поезії не мають — ботаніки, мінералогії, гірництва. І не Целан один. Вся сучасна поезія, можливо, й література загалом, можливо, не тільки література, живляться з того гумусу, що утворений усім, що було писано, сказано й зроблено досі. Це все є в Целана, що мовою літературознавства називається інтертекстуальністю, прямим вкрапленням цитат, образів, з наповненням їх новим змістом на основі поміщення в новий контекст. Тлумачам Целан радив частіше зазирати до словника, якого й

сам не цурався, — і не тільки до словника, додав би я, а й до Рільке, Тракля, Мандельштама, французьких символістів, французьких сюрреалістів, Гельдерліна і, гріх не згадати, Івана Голя.

Прозрівши, Гадамер назвав Целана poeta doctus. Хто знається на рослинах так, як Целан, той приречений знахарювати, лікувати їхніми дивовижними іменами мову, серце, пам'ять. Змагатися з мовою, відкривати їй гамбурзькі, а, може, мюнхенські рахунки, бо мова ця, де слово каже все, вичерпує, розжовує, висмоктує до решти, а якщо й цього мало, уточнить монемою — і все, крапка, не поворухнешся, — мова ця була одночасно мовою його батьків і мовою катів його батьків. Мовою високої культури і нищих учинків, першокласної філософії й останньої бруталності, зрештою, як і інші мови, потенційно — кожна. Мовою, що в Целана хоче перестати бути німецькою.

Знати імена рослин, які так часто з'являються, які врастають у тканину вірша чудернацькими витинанками, і не знати, що за цими іменами стоїть, — означає залишатися за склом флоріарію і бачити найвище вигадливі форми та барви, не відчуваючи пахоців усередині. Мало того, вибираючись до цього флоріарію, слід добре вивчити ботаніку включно з властивостями кожного екземпляра, аж до тих, які відкриваються щойно під мікроскопом їхніх візуальних жертв чи обранців, що, зрештою, те саме. Є поезія, і такої поезії багато, це панівна поезія, всі принади якої одразу напродаж, я утримуюся тут від оцінкових прикметників; а є поезія, до якої треба йти, йти і йти і усвідомлювати, що, може, так ніколи і не сягнеш місця і часу, де вона спалахує в усій своїй красі, східна квітка. Цілком вірогідно, що ані такого місця, ані часу нема, і це тільки наше бажання, за неможливості довідатися все, спонукає міфологізувати. Очевидно, її сенс і гравітація у тому, аби, роблячи новий крок, осягати на сантиметр більше, так, як при підніманні схилом гори, — що вище, то більше оvidу, і наче дужче приростаєш до землі.

Смію припустити, що квіти Пауля Целана родом із буковинських гір, — це розвинене чуття навколишньої природи, що мені нагадує оповіді про пращурів, про життя у злагоді з довкіллям, — дещо ідеалізоване, не позбавлене шарму та жаху, але я не про те — для яких сама природа була незрівнянно багатшою знаковою системою, ніж для нас, магією, ритуалом, була персоніфікованішою, ніж її бачимо ми, незважаючи на наші колосальні знання про неї, її віталістичність, а, може, саме через них. Не тільки від флори, а від мови землі відгомін у віршах — Mittag і Mittnacht, поморфемний переклад слов'янських «північ» і «південь», чудове запозичення, що здатне в

контексті німецької мови сказати нове, сказати інше, сказати багато, урівноважити день і ніч, додати точності там, де її ця прецизна мова недобачила, додати слов'янським елементом (майже гротеск), взаємопротиставити дві даності й об'єднати їх у такому протиставленні, розтопити слизький лід неодноразовості німецьких відповідників.

Як усякому читачеві, який читає таку дивну, таку дивовижну поезію, схильну до оніміння, — і що дужче вона прагне мовчання, то більше мовить, — мені хочеться довідатися про неї щось більше, і, як належить, плутаючи твір і творця, я починаю довідуватися про особу поета, забуваючи, що постать поета аж ніяк не тотожна з предметом, яким є поезія, хай там скільки не з'являється особовий займенник «я», а в Целана він з'являється рідше, натомість постійно фігурує «ти», це «ти», — хто «ти»? — я, він, вона, ми, вони — всі субститути імені і кілька імен на додачу: слово, безодня, Бог.

Я читаю ці вірші з неодмінним повтором, доки сила ритму не бере в ясир, доки не увиразнюється те звучання, що рідня шамануванню над зіллям із гірських квітів; читаю свідоцтва сучасників Целана, тих, чий шлях дотинався чи перетинався з його шляхом, з цією віа poetica e dolorosa, — бо щось затирається часом, щось домислюється від незнання, а мені видається, що саме буковинське дитинство та юність наклали невидладний відбиток, з тієї простої причини, що всі ми, услід за Антуаном де Сент-Екзюпері, родом із власного дитинства. Бо Буковина — це для мене насамперед батьківщина Осипа Юрія Федьковича, Сидора Воробкевича й Ольги Кобилянської. Але й Федьковичеві ранні поетичні спроби належать німецькій мові, та й Ользі Кобилянській була вона не цілком чужа. І Михайл Емінеску мав з нею, цією мовою, свій роман. І, нарешті, ось цей затонулий материк непроминущої поезії німецькою мовою.

«...Я навмисне затіною той чи інший контур, задля правди нюансу, вірний своєму реалізму душі», — з розмови Пауля Целана з Гуто Гуппертом 26 грудня 1966 року. Одне зізнання сподіює звучання іншого: «Правдиво мовить той, хто мовить тінно». Це вислизання зі свисткого ласо німецької мови — мовив, наче відтяв. Це прагнення реалізму душі, антипод і прихисток супроти реалізму зовнішнього, з розкішним гроном його моторошних принад. Реалізм душі — найкраща характеристика таких явищ, як проза Кафки й поезія самого Целана. Кілька місяців тому на виставці однієї молоді польської художниці у львівському етнографічному я мав нагоду переконатися, що це явище взагалі ще існує, і що існує воно не тільки в літературі, а й у

малярстві — я уникаю модного сьогодні терміна «візуальне мистецтво», бо зразки літератури ХХ і не лише сторіччя, особливо поетичні, примушують вважати літературу не те що мистецтвом, а ще й візуальним та образотворчим. Можливо, за реалізмом душі — майбутнє мистецтва.

Часто поет затілює, та, буває, говорить безжалісно, витискуючи мову, як цитрину, говорить прямо й однозначно, ставлячи перед вибором і разом із тим не залишаючи жодного іншого вибору, а тільки або-або, лише два слова, речення, тексти, світи — і крапку після кожного. Nordwahr. Sudhell — вичерпуючи все, що, крім снігу та спеки, різнить північ та південь, а, може, і включно з ними. Бо снігу в Целана багато. Снігу та криги. Скільки в житті, стільки й у віршах:

*Як
довго, мов,
вдвох ми лежали в снігу?
Як
довго?*

Так, що залишилися білими. Час у пошуках власної барви з претензією висловлювати все: холод, смерть, янгольське, день, та не світло, бо через ніч, бо через ніч дні стануть білими, мої дні, твої дні, попелястоволоса Суламїт. Але стривай, читачу, пускатися слідом за традицією, бо ось плавиня є, що змагає супроти потоку, Gegenschwimmerin, що лічить стовбури, торкає їх усіх, і для Ганса-Георга Гадамера вона — сам час, для мене — пам'ять, яка цьому часу опирається, і не лишень опирається, а й пливе проти течії часу, що веде в забуття, перш ніж понести в небуття. Так женуть ліс у Карпатах, і так минуцьсть — вода, що плинна, несе рік за роком дерева життя, яких от стільки, і пам'ять, що веслує до верхів'їв. Поетові до снаги протиставитися часу, упіймавши в один прикметник і хрускіт снігу, і хрускіт кісток: «Час — те, що вчора в нас хрустіло під ногами». Поетові, людській пам'яті, однак не людині.

Сніг — смерть, смерть — квітка, що квітне одиний раз. Коло замкнулося кольором і порою, яка узаконює згадані знаки і символи, і не тільки тому, що вона —

Зима

*Вже падає ось, мамо, сніг в Україні:
вінок Месії з тисяч зерен скрухи.
Тобі мої тут сльози непорайні
і марні, крім німого, давні рухи.*

*Ми помираємо: чому не спиш, бараку?
Крадеться вітер сполошки кругами...
А, може, т і, що мерзнуть серед шлаку —
серця знамена й руки свічника ми?*

*Я той самий, що й перше, серед скрути:
спасенне лагідне і гостро грані.
Від зір моїх тепер оце лиш чути
загальної арфи струни рвані.*

*Година ружа іноді нам дана.
Що згасна. Що єдина. Невертайна.
То що це, мамо: ріст чи, може, рана —
судилася й мені в снігах Україна?*

У цих чотирьох катренах — увесь біль біографії писаної і пережитої, ототожнений з надивовижу конкретним топосом, а таке в Целана зустрічається рідко. Утім, сама назва цього топоса ховає в собі можливість утечі від нього, бо, зрештою, це край — і земля, і її межа одночасно, але й відкриває шлях до злиття особистісного зі стражданнями самого топоса: дійсними і фольклоризованими. Поруч із називанням топоса тут ще одне називання, цілком конкретизоване «ти», якого немає, — звертання до загиблої матері. І Месія — даність, волею європейської і не лише історії антонімічна *in sui*. І арфа, символ мистецтва, з тривалою і тривкою традицією і дисонансом від порваних струн. І менора — знак знаків. І запитання, безальтернативне запитання. Принаймні для мене альтернатива цього запитання знімається, я не можу відокремити ріст поета і рану людини, бо мірою зростання поета більшала рана людини і рана мови, якою ця людина висловлювала свій біль. Можливо, і радше навпаки: що глибша рана людини, то вище логос від центру гравітації. Без зашмарованого численними порівняннями, що встигли стати «класикою» і встигли цією «класикою» бути перестати, дзеркала не обійтися, адже мова — це дзеркало душі поета, а у випадку Целана — це ще й дзеркало обличчя поета (в буквальному розумінні, фізичного обличчя). Мова віршів каже читачеві більше, ніж мова, хай навіть якнайретьельніше зібраної, біографії поета. Читач опиняється перед щонайменше двома різними мовами, які користуються тими самими словами, підлягають тим самим — майже тим самим — граматичним правилам, і разом із тим промовляють до нього, до мене, читача, по-різному. Читач владний вибирати, хоча може цього не робити, бо не мусить. Будь-який вибір залишається на його власний розсуд. Мож-

ливо, йому цікавіша, ближча або зрозуміліша — або тому, що зрозуміліша, тому й ближча, або тому, що ближча, тому й зрозуміліша — біографія поета. Можливо, він вважає життя поета вартіснішим за його речі. Можливо, знання біографії поета дає мореплавцеві-читачеві навігаційні прилади, без яких, на його, читачеву, думку, годі досягти материка поезії. Проте цілком правдоподібно, що знання поетового життєпису — аж ніяк не компас і ніяка не карта, а — віддамося остаточно лоції нашого, читачевого, образу — підводні рифи, що на перешкоді просуванню корабля. Можливо, єдиним навігаційним знаряддям була, є і буде загальнокультурна обізнаність читача, помножена на інтуїцію морського вовка, що в сумі дозволяє легко давати собі раду в архіпелазі знаків, слів, образів.

Навіть якщо ми врешті-решт досягнемо заповітного материка поезії, і якщо він не виявиться Целановою і нашою утопією, ми не зустрінемо там рідкісних птахів і рослин нашого естетизування, бо це материк слів з формою і всіма властивостями каміння, де відсутні практично всі ознаки раю, — там на кожному слові, що ти йому вірив, — попіл, біліший, аніж яким ми його знаємо.

Хоча, судячи з усього, моя читацька подорож мала би тут добути-ся своєї мети, бо материк моєї ілюзії досягнуто, каміння слів побачено, на яких попіл з епітетом у вищому ступені непорівняння, без Траклевої урочості, зусилля, витрачені на шлях сюди, зобов'язують бодай просто поблукати між цих каменів, їхня притягальна сила затримує мене, і що довше я тут, то виразніше долинають голоси слів із-під попелу з епітетом у вищому ступені порівняння, — бо вищий ступінь порівняння насправді вищий, аніж найвищий, бо найвищий диктує межу, а просто вищий її не ставить, бо найвищий каже все, а вищий дозволяє сказати більше:

*Ми
житимемо: ти,
мій сину, й ти,
кохана,
мати його, а з вами
я — у цьому
вашому
краю гостинному:
у Франції. З
її людьми, з
людьми всіма.*

Аж почувши це більше, припасшися провіантом, без якого не життя, я, читач, можу вирушати у зворотню подорож з певністю, з не-

обхідністю повернення сюди, до цього немісця, однієї відкритої рани замість географічного, мовного і топосу пам'яті. Бо це єдиний вірш, у непроцитованій другій строфі якого біле — то знак життя, без жодних інших можливостей тлумачень, окрім цього. І цей колір квітування життя, позаду якого айсберги інших функцій, примушує в мені, читачі з краю зараз таки на північ від Буковини, звучати іншу струну, на терцію мені ближчу:

*А буде син, і буде мати,
І будуть люди на землі.*

Костянтин СІГОВ

МЕРИДІАН ЦЕЛАНА-ЛЕВІНАСА:
ДО ТОПОЛОГІЇ ЗУСТРІЧІ-КРИЗЬ-РОЗРИВ

Марку Білорусцю

«Ніхто не скаже нам,
скільки ще триватиме перерва подиху...»*Пауль Целан, «Меридіан»*

1. Свідки

Передмову до книги «Власні імена», куди ввійшла праця про Пауля Целана, Еманюель Левінас починає переліком, що підкреслює тиск історії на слово та думку у ХХ ст.: «Світові війни й місцеві, націонал-соціалізм, та й десталінізація, табори, газові камери, ядерні арсенали, тероризм і безробіття — забагато на долю одного покоління, навіть якщо воно було тільки свідком»¹.

Яким свідком? Питання про свідчення стане головним для двох воєнних поколінь, до яких належать філософ і поет.

Шляхи Левінаса й Целана пов'язані з двома хвилями єврейської еміграції зі Східної Європи до Франції. Левінас народився 1905 року в Ковні (литовський Каунас). Під час першої світової війни сім'я Левінаса їде до Харкова, тут він закінчує гімназію, стає свідком революції 1917 року та громадянської війни на Україні. 1923 року Еманюелеві Левінасу 18 років, він їде до Франції вивчати філософію в університеті Страсбурга.

Говорячи про Пауля Целана в його рідному місті, в Чернівцях, важко втриматися й не провести подумки паралель. 1938 року Паулю 18 років, він їде до Франції вивчати медицину в Турі²...

Вибрати навчання у Франції, минаючи традиційні німецькі університети, двох 18-річних єврейських абітурієнтів зі Східної Європи спонукали різні причини. Справа Дрейфуса й жива пам'ять про нього схиляє Левінаса до вибору на користь універсалізму країни прав людини. Розвиток подій у Європі після 1933 р. вже фактично приєднує німецькомовного Пауля до хвиль єврейської інтелігенції з Німеччини до Франції.

Але біографічна паралель рано переривається. Целан (псевдонім, анаграма з паспортного Анчел), на відміну від Левінаса, не залишається навчатись у Франції, мовою його творчості не стає французька (Левінас у 1930 році публікує французькою мовою свою докторську дисертацію й отримує французьке громадянство).

Починається друга світова війна. 1939 року Целан повертається до Чернівців, назустріч хвилям окупації Буковини спочатку радянськими військами (1940), потім німецькими (1941), потім знову радянськими (1944). У концтаборах гинуть батьки Левінаса й Целана.

Після еміграції до Румунії (1945), потім до Відня (1947), Целан 1948 року приїжджає до Парижа й живе тут 22 роки. Спілкування Левінаса та Целана в Парижі протягом цих двох десятиріч? Свідчення про контакти Целана та Левінаса я чув з вуст людей, яким випало спілкуватися з ними обома (Жан Дев); очікувана публікація таких свідчень, а можливо, й листування між філософом і поетом, кине світло на це питання.

Неможливість повернення у рідні місця й до рідних постатей складають спільний негативний горизонт Левінаса й Целана. Контуром цього «ніколи» — зрідка явно, зазвичай неявно — позначено слово як філософа, так і поета. «Наука розлуки»³ — скористаємося Мандельштамовою формулою «наука расставания» — стала для них початком філософії та наукою наук.

2. Ландшафт знищення versus tabula rasa

Пустого місця, «витертої дошки», tabula rasa з Європи не вийшло навіть після двох самовбивчих війн у 1914—1918 та 1939—1945 роках. Бра революцій від 1789 до 1917, від заходу до сходу зрушила «старі режими» європейських монархій, розбила скрижалі попередніх інституцій, звичаїв та манер; але проект радикального розриву традицій аж до стирання, згладжування їхніх слідів так і залишався проектом до війн ХХ століття. Шквал європейських історичних землетрусів характеризує одна регіональна особливість, яку не раз відзначали. Монументально-політичним акціям винищення тут прокладають дорогу ментальні зсуви «ідейних» винищень. Технічне використання оптичних приладів для стрільянини прямою наводкою по більш і менш великим об'єктам тут готується зсувом самого кута зору на реальність: цивілізаційна «зіниця» переймається нігілістичним поглядом на речі. Й речі зникають, але перед тим, як вибухівка розіб'є їх на скалки, вони вже розбиті цим специфічним поглядом на них як

на порожнє місце. «Твій погляд прямує у відповідь ніщо», — скаже Целан.

Історик оптичних ілюзій епохи нігілізму зазначає: «З глибин безнадійності, що характеризує наш час, виник Гітлер, її конкретне втілення, але водночас із ним — і блискавка надії: комунізм, разом із фашизмом, але з протилежним знаком, виростають із відчуття «порожнього місця» (Tabula rasa), вичерпаності буржуазного світу»⁴.

Але кожний із тоталітарних поривів стерти з земної поверхні корумповану «буржуазну» культуру веде до чогось прямо протилежного якій-небудь очисній «порожнечі». Замість романтичної пустелі або технократичного будмайданчика — величезне скопище ідеологічних нечистот. Що ж практично виходить із теорій «чистої дошки»? Ландшафт винищення, з неприкритими або неприхованими слідами переймів творіння й ніщо, документованих по крихітках і відновлюваних риска за рискою свідками катастрофи.

За фотографіями концтаборів, що обійшли весь світ, і за темами табірної прози відкривається ще дещо, людському слову незнайоме, коли око зустрічається з Целановими рядками:

Ландшафт з істотами, захованими в урни.

Розмови

Від одного димного рота до другого⁵.

(переклад Василя Стуса)

Димарі тут не підіймають інтонацію оповіді, не роблять небосхил «пустим», вони між собою «розмовляють». Незрозуміло, йдеться про людей, а чи про механізми, де вони зникають:

Вони їдять:

Божевільний мрець, схожий на трюфель, шмат

Незнищеної матерії...⁶

Ледве не кожен Целанів твір — віршована урна, що розсуває загальний ландшафт. Така морфологія його всесвіту і, як наслідок, — його «історична поетика», починаючи від першої книги, названої «Пісок із урн» («Der Sand aus den urnen», 1948). Тут у вірші-урні «Чорна сніговиця» («Schwarze flocken») данина зібраному в жменю українському ландшафтові його пам'яті:

Випав сніг, потемніло. Місяць уже

Або два, як осінь в чернечій сутані

Звістку й мені принесла, листок з українських схилів⁷

(переклад Петра Рихла)

Однієї целанівської «урни» досить, щоб ані саван снігів, ані технологія п'ятирічок не були спроможні перетворити безкраї степи чорноземів на *tabula rasa*.

3. Натура і денатурат

Свідки катастроф ХХ століття розповідають про глибоку кризу натуралізму як широкої ідейної течії епохи науково-технічної революції. «Натурфілософія» не тільки як система знання, але й як цілісна атмосфера думання та бачення світу, характеризувала ту епоху. «Науки про природу» демонстрували приголомшливі сили впливу як на природний простір, так і на соціальний, стрімко змінюючи вигляд селищ та міст. Ці сили електризували аудиторії політехнічних інститутів, намагнічували інтерес до позитивізму та «фізіологічного нарису» в найширшому спектрі обізнаної публіки — від семінаристів до письменників. Натуралізм здавався законним гробарем «ідеалізму»⁸. Це тривало доти, доки фронтальне розширення могили всьому «прекрасному та високому» перевернуло уявлення про єство, і природний пейзаж зробився ландшафтом знищення.

Отримуючи 1960 року найвидатнішу літературну премію Німеччини імені Георга Бюхнера, Пауль Целан у промові «Меридіан» підводить підсумок європейського натуралізму й дає характеристику його погляду на речі. Целан наводить слова персонажа з повісті Бюхнера, які передають його реакцію на зустрінуту в лісі пару, його бажання мати погляд «медузи»: «...Найкращі картини старої німецької школи — ніщо проти цієї натури. Іноді хочеться бути головою медузи, щоб перетворити на камінь таку групу й покликати людей завжди милуватися нею...». Целан підкреслює зв'язок між «іноді хочеться бути головою медузи» та волею «осягнути природне за допомогою мистецтва саме як природне». Потім іде висновок, підкріплений обрієм власне Целанівської поезики: «Так виходять поза людське, опиняючись зовні, у зверненому до людського, страхітливо безпритульному просторі...». За браком звичніших категорій для змалювання цього простору розпаду природних відносин, назвімо його «простором денатурації». (До іншого імені — утопії — ми ще повернемося).

Уривчаста Целанова мова розгортає перед нами чернетковий, зворотний бік тканини Єства, яку натуралізм привчав роздивлятися з самого тільки лицьового (позитивного, «прогресивного») боку. Тисячі ниток і перипетій пов'язують міф науково-технічного оволодіння

планетою з міфом про расу, кров та землю. За риторикою цих макроміфів Целан розкриває мікрорівень збочення та руйнації архетипних зв'язків речей і слів, що вважалися раніше природними: чорне стає білим, день — ніччю, повітря — землею, життя — смертю, люди — нелюдями тощо. Цей прихований «магічний» мотив колективістської «Симфонії Натури» розкритий та розчарований у целанівській «Фузі смерті»:

*Чорне молозиво ранку, ми п'ємо тебе ввечері
Ополудні, вранці п'ємо, і ніччю п'ємо, і в обід —
П'ємо, і п'ємо, і п'ємо,
В повітрі ми риємо яму, в ній буде не тісно...'
(переклад Василя Стуса)*

Найприродніша потреба людської природи — спрага — тут перекинута та спотворена аж до невпізнання. Важко навіть сказати, що вона перетворена на протиприродну, оскільки тут стерто самі лінії традиційних опозицій (гр. *para physin* — протиприродне, і *kata physin* — згідне з еством). Просто та суворо Целанівський рефрен змальовує кола космічної денатурації людини, конкретний склад цього дурманного смертоносного денатурата:

*Чорне молозиво ранку, ми п'ємо тебе зночі,
Ополудні, вранці п'ємо, п'ємо тебе ввечері -
п'ємо, і п'ємо, і п'ємо.
В домі живе чоловік, зі зміями грається, пише.
Пише, коли над Німеччиною примеркає...*

В широкому контексті наростання протягом останніх трьох століть культу Натури — від хвиль «натурфілософії» та тріумфального ходу «наук про природу» до «натуральних шкіл» у літературі та мистецтві — Целанівський тон у світовій літературі, його «Фуґа смерті» лунає, ніби епохальний Реквієм європейському натуралізму:

*...кричить: награвайте, від смерті солодша смерть — німецький
музика
кричить: хай тихішають скрипки, небавам ви станете димом,
труна ваша буде у хмарах, вам буде не тісно в труні...
(переклад Василя Стуса)*

Денатурація людського світу не обмежена в Целанівському змалюванні обр'ями «соціальної фізики» або «політичних технологій». Денатурація спрямована на роз-творіння людини у нелюдських стихіях, на «декреацію»: нігілістичне збочення творіння *ex nihilo*, буквалістська відмова від буквально витлумаченого біблійного «креаціонізму».

*Ніхто нас не виліпить знову із глини,
Ніхто не оплаче наш прах,
Ніхто.*

(«Псалом», переклад Петра Рихла)

4. Повернення: між утопією та меридіаном

Зустріч крізь розрив — провідна тема етики Левінаса й поезики Целана. Хто ж той Інший, до кого звернене Целанове слово? Інший — Ніхто? Таке роздвоєння або ототожнення — проблема проблем Целанівської книги «Троянда Нікому».

«Наука розставання» філософа й поета, як уже було сказано тут, досліджує спільний негативний обрій неможливості повернення. Відмова забути й відвернутися нібито лише поглиблює рівчак цієї неможливості.

Тим сильніше Левінаса вражає Целанова притча про «Меридіан». Відвага цієї думки поета про можливість неможливого повернення захоплює філософа:

«Але найбільше вражає в такій пригоді, коли «я» присвячує себе іншому у просторі нідей, — це повернення. Повернення не у відповідь на поклик, але силою нескінченного руху по колу, бездоганної траєкторії, меридіана, котрий змальовують — у своїй кінечності без кінця — вірші. Ніби, йдучи до іншого, я повернувся та й уріс у нині вже рідну й вільну від моєї ваги землю»¹⁰.

Схематизуючи загальний контекст філософії Левінаса, в ній можна виділити три теми:

1. Втрата коренів, розрив із «поганським» ставленням до своєї землі, свого народу, своєї мови.

2. Увага — загострена ситуацією «пустелі» — до іншого, до його обличчя, до моєї відповідальності за нього та за «не вбий» відносно кожного з живих.

3. Обличчя іншого розкриває в мовленні можливість повернутися до свого початку в історії і навіть до свого місця походження в просторі.

Перші два моменти детально розроблені в основних книгах Левінаса. Третій момент там скоріше збутий мовчанням. Ясно заговорити про нього Левінаса ніби «примусив» Целан. У цьому відгуці на «Меридіан» Левінас не без подиву розглядає тему повернення та «вкорінення», для чого зазвичай не залишав місця головний напрямок його думки «по той бік існування».

Наведену вище цитату взято з роботи Левінаса «Пауль Целан. Від буття до іншого»¹¹. Ця публікація де в чому відмінна від журнальної

версії як текста, так і його заголовка — «динаміка» заголовка «Від буття до іншого» («De l'etre à l'autre») змінює «статичку» заголовка «Буття та інший» («l'etre et l'autre»). Але через рік, включаючи роботу про Целана до збірки своїх статей «Власні імена», Левінас повертається до початкового заголовка.

В першій назві Левінасової статті про Целана міститься двозначність (Ambigua, якщо згадати категорію Йоана Скота Еріугени); «Від буття до іншого»: стрілка, що вказує прямий напрямок думки з пункту А («буття») до пункту В («інший»)? Або різкий поворот, вираж, salto mortale, кардинальна зміна шляху (та зміна орієнтури — «не буття, але інший»). Зіставляючи ці два варіанти, зазначимо Левінасові вагання між ізоляцією рівнів «буття» та «іншого» або можливістю переходу між ними.

Без Іншого, самі собою, ані «буття», ані «природа», ані «земля» для Левінаса вже не живуть і «не дихають». Вони перетворилися на порох, на «пісок із урн». У цьому витверезний філософський зміст «перерви дихання», про яку каже Целан (див. епіграф).

Колишне самовпевнене дихання Натури обірвалося. Філософ напружено прислухається до космічного значення цієї перерви. Чи може Інший вдихнути новий дух у порох онтології?

Левінас пильно охороняє це питання від покvapливих відповідей. Мова філософії знає свої межі. Слово Целана, його постатеїстичний Псалом йде далі у висвітленні «кристалу дихання». Заголовок Целанової книги «Переведення подиху» («Atemwende») є емблематичним для епохи розриву між натуралістичною фізіологією та біблійною пневматологією.

*Тут у цьому повітрі твоє коріння,
тут — у цьому повітрі,
Де земне густішає — землею
Дихання — і — глина...*

Укорінення в новому диханні, німоті, увазі — спільна тема таких несхожих авторів, як Пауль Целан та Сімона Вейль. Зазначимо, що прагматика «Укорінення» Сімони Вейль виявляється значно складнішим випробуванням для ригористичних вимог Левінаса, ніж поетика «Троянди Нікому» Целана. В Целанівському «переведенні подиху» Левінас чує співзвуччя своєму повороту від онтології до етики (Левінас прагне витлумачити етику так широко, щоб вона вмістила пневматологію, але не навпаки).

Левінас знаходить у поетиці Целана важливу для нього опозицію хайдеггерівської концепції мови як доступу до «будинку буття», мо-

ви природи та пейзажів, «мови повнозначної, ніби осяйний *physis* до-сократиків»¹². Целанова «Розмова в горах» порівнює з такою мовою чудову гірську дорогу серед квітів, «...мова не для мене і не для тебе — бо, питаю тебе, для кого вона призначена, земля, не для тебе, скажу, вона призначена, і не для мене, — мова, коли як, без Я і без Ти, лише Він, лише Воно, розумієш, лише Вона, і нічого, окрім цього»¹³. Левінас називає «мовою безособовості» (*langue du neutre*) цього антипода целанівського мовлення, зверненої обличчям — до обличчя.

Але характерно, що «Розмова в горах» — це розмова з самим собою про нездійснену зустріч (призначена у Швейцарії зустріч Целана з Адорно не відбулася). Тут розкрита жага зустрічі, а не досвід події зустрічі конкретних — не анонімних чи риторичних займенників — Я і Ти.

Тема зустрічі, її передодня та напруженого чекання присутня й у назві «Троянда Нікому», і у прагненні «перевести подих». Усяка втілена форма, кожне вагоме слово та вірш, на думку поета — можливе місце зустрічі. Але мова йде про місто, про топос, відкритий випробуванню парадоксальною готовністю відмови від усіх готових «місць», випробуванню у-топією.

Концепт утопії Целана й Левінаса досить далекий від соціальних значень, у яких його вживали Мартін Бубер або Ернст Блох, і вже зовсім нічого спільного не має з політичними пориваннями до свого «місця під сонцем». Можливо, вперше відтоді, коли Томас Мор винайшов цей неологізм, концепт утопії так далеко зміщено до областей чистої поезики й етики. Відчуженість від свого або привласненого місця стає умовою повернення до «звільнених від моєї ваги рідних місць».

І все ж таки — навіть відсторонюючи звичні злободенні асоціації — важко позбутися відчуття, що утопія, позбавляючи конкретної ваги якийсь топос, місце, тим самим позбавляє конкретної підпори зустрічі: чи не сон вона? Чи не порожня *Fata morgana*?

Целан б'ється над питанням, що ж дозволяє «пройти весь той неможливий шлях — шлях до неможливого», що серед «безпритульної мотороші» історії та утопії допомагає «відшукати ті місця, звідки сам я родом». Він дає парадоксальне ім'я тій реальності «нематеріальній, але земній», що вперто щезає:

«Я знаходжу щось єднальне, яке, подібно до вірша, веде до зустрічі.

Я знаходжу щось подібне до мови, — нематеріальне, але земне, террастичне, щось колоподібне, що через обидва полюси повертається само до себе і притому — як це не смішно — навіть перетинає тропи: я знаходжу... меридіан».

При всій умовності цього поняття-символа, з його допомогою вдається позначити важко вловимий, але об'єктивний початок, котрий всупереч стільком грубим очевидностям «поєднує, веде до зустрічі».

Розробка теми «меридіану» Целана і Левінаса, як ми намагалися показати, значно глибше зовнішніх біографічних і географічних паралелей; перед нами передусім здійснене ними «топологічне» відкриття людського потягу зустріти Іншого та знайти себе в такій зустрічі. Мова йде не про ті типи паралелізму у відкриттях, якими багаті природні науки: паралелізм, відомий у фізичній географії від часів Колумба й Америго. Паралелізм, відомий в неевклідовій геометрії від часів Болаї та Лобачевського, а в шкільній фізиці з її пам'ятним законом Бойля-Маріотта. Мова йде не про уявну географію філософії та поезії, де можливо відкриття спільних законів та областей.

Левінас уважно прислухався до Целанового слова, до відкриття особливого світу, яке здійснив інший вигнанець. Філософ не наклав сітку своїх категорій на тканину віршів для орієнтації у цій незвичній місцевості. Філософ прийняв світ іншого та впізнав вісь його світу — граничну увагу.

В такому світі важливим є жест звернення, а не передана інформація: «мовлення без мови — важливе своїм способом, своїм привітанням значущіше, ніж повідомленням (message); важливе своєю увагою! *Увага як природна молитва душі*, про яку каже Мальбранш, якого цитує Вальтер Беньямін та Целан: гранична сприйнятливість, але й гранична самовіддача...»¹⁴

В листах Целана варіюється парадоксальна формула його «самоідентифікації», він каже про вірність своєму «Чернівецькому меридіанові», про те, що живе пам'яттю про нього, «Чернівецький меридіан проходить крізь мене...». Адресати поета та перекладача мали право перетворити ім'я ключового символу поета: Целанівський меридіан охопив цілий світ, перетнув і поєднав історичну епоху, — всупереч «залізній завісі», всупереч ізоляціонізмам «холодної війни» між країнами, системами та мовами.

Левінас не просто відкрив нескінченний філософський вимір цієї ініціативи. Всім розмахом своїх робіт із філософської етики він показав, що цивілізація Європи відмовляється від самої себе, припиняючи чути могутній лейтмотив, що йде від псалмів Давида до псалмів Целана. Левінас і Целан розкрили в русі до Іншого той меридіан людства, котрий здатен пов'язати розділені полюси філософії та поезії,

практика та теорії, науки та ества, здатен втримати від розпаду слово нашої розтрощеної мови.

Звісно, ще доведеться досягнути парадоксальну топологію того «меридіану», який несли в собі поет і філософ, вигнанці з «Іншої Європи». Целан і Левінас несли його, виношували у слові та думці, сповнили змістом, нескінченним, як усякий конкретний зміст, і тим пов'язали з ним свої імена.

Нині в Чернівцях зустрілись імена поета і філософа, підказуючи нам нову перспективу: *меридіан Целана-Левінаса*.

Київ-Чернівці.

¹ E. Levinas, *Nomes propres, Fata morgana*, 1976, p. 9.

² Поряд із його училищем — лицей, де в той час навчається Ів Бонфуа, а в 1970 році, за кілька днів до Целанової смерті, вони разом планують вирушити в Тур, на вулицях якого в юнацькі роки розминулися.

³ «Separation» — важлива категорія філософії Левінаса може бути перекладена і як розрив, і як розлука; але лексичний знак рівняння між двома поняттями розставання-розрив тут ставиться під запитання, знов і знов різноманітно розгортаючи левінасівський парадокс етичного «сепаратизму». Пор. чудову книгу Віктора Малахова «Наука расставания», М.: Знание, «Этика», 1992, 64 с.

⁴ Furet F. *Le passé d'une illusion*, Paris, Robert Laffont, 1995.

⁵ Див.: Пауль Целан в томі перекладів зібрання творів Василя Стуса. — Львів: Просвіта, 1998. Т. 5. — С. 102.

⁶ Там же.

⁷ Пауль Целан. «Меридіан серця» /Пер. Петра Рихла. — Чернівці: 1992. — С. 15.

⁸ Концепцію подолання натуралістичної парадигми в сучасній етиці ми аналізуємо у статті «Між нами»: насильство? розрив? правда? Кенотична етика Еманюеля Левінаса», вміщеній у цьому номері журналу.

⁹ Пауль Целан. В томі переказів В. Стуса, с. 107.

¹⁰ E. Levinas, Paul Celan. *De l'être à l'autre* in: *Nomes propres*, p. 64.

¹¹ «Paul Celan. *De l'Être à l'autre*», вперше опублікована після смерті Целана в *Revue de Belles Lettres*, № 2—3, 1972. Статтю присвячено Полю Рікеру та вміщено до збірки «Сенс та існування. На честь Поля Рікера» («*Sens et existence. En hommage à Paul Ricoeur*», Seuil, 1975).

¹² E. Levinas, Paul Celan. *De l'être à l'autre* in: *Nomes propres*, p. 60.

¹³ Пауль Целан. «Розмова в горах» /Пер. П. Рихла. — Чернівці-Львів: «Теракт», 1994. — С. 88.

¹⁴ E. Levinas, Paul Celan. *De l'être à l'autre* in: *Nomes propres*, p. 63. Підкреслено мною, К.С.

Пауль ЦЕЛАН

МЕРИДІАН

Промова
з нагоди вручення премії Георга Бюхнера,
Дармштадт, 22-го жовтня 1960 р.

Пані і панове!

Мистецтво, це — Ви пригадуєте, — маріонеткова, ямбово-п'ятистопна і — дана особливість підтверджена також міфологічною історією Пігмаліона та його творіння — бездітна істота.

В такому образі воно постає предметом розмови, яка відбувалася в одних покоях, себто не в Консьєржері, тої розмови, яку — ми відчуваємо це — можна було б провадити безкінечно, якби ніщо не заважало їй.

Однак щось стає на заваді.

Мистецтво повертається. Воно повертається в іншому творі Георга Бюхнера, у «Войцеку», серед інших, безіменних людей і — якщо скористатися висловом Моріца Гаймана¹, вжитим стосовно «Смерті Дантона», — при ще «блідішому грозовому сьйві». Те саме мистецтво, в цілковито інший час, знову виходить на передній план, репрезентоване ярмарковим горланем, але вже не так, як під час тої розмови, в якій ідеться про «палаюче», «шумуюче», «сяюче» творіння, а поряд з істотою і «нічим», що цю істоту «прикриває», — мистецтво з'являється цього разу в образі мавпи, однак воно те ж самісіньке, ми відразу впізнали його по «камзолу й панталонах».

І воно — мистецтво — з'являється нам і в третьому творі Бюхнера, в «Леонсі і Лені», часу й освітлення тут уже не впізнати, адже ми стаємо свідками «втечі до раю», «всі дзигарі й календарі» небавом будуть «потрошені», а заодно й «заборонені», — але незадовго до цього виступають «дві особи різної статі», «два всесвітньо відомі автомати», і якийсь чоловік, котрий проголошує себе «ймовірно третім і найдивовижнішим з-поміж них обох», закликає нас «гаркавим тоном» подивуватися з того, що ми бачимо: «Ніщо, крім мистецтва і механізму, ніщо, крім картонної коробки і годинникової пружини!»

Мистецтво з'являється тут з більшим почетом, ніж досі, однак, це впадає у вічі, воно знаходиться серед своїх, це те саме мистецтво: мистецтво, яке вже знайоме нам. — Валерію — тільки інше ім'я горлани.

Мистецтво, пані і панове, з усім до нього приналежним і ще добігаючим, є водночас також проблемою, до того ж, як бачимо, здатною до перевтілення, ціпкою і довгоживучою, можна навіть сказати — вічною.

Проблемою, яка дає змогу смертному, Каміллові, і лише навч і своєю смертю прозрілому, Дантону, вишикувати шереги слів і слів. Добре говорити про мистецтво.

Але коли йдеться про мистецтво, то завжди знаходиться ще хтось, хто там присутній і...не чує як слід.

Інакше кажучи: хтось слухає і наслухає, і дивиться...і потім не знає, про що йшла мова. Хтось такий, хто чує мовлячого, хто «бачить, як він промовляє», хто увібрав у себе мову і образ і водночас — хто посміє тут, у царині такої поезії, засумніватися в цьому? — також і подих, себто керунок і долю.

То є, як Ви вже давно здогадалися, позаяк так часто і аж ніяк не для красного слівця цитована, вона приходить до вас з кожним новим роком, то — Люсіль.

Те, що заважало під час розмови, безцеремонно виходить наперед, воно потрапляє з нами на революційний майдан, «повози з'їжджаються і зупиняються».

Всі прибулі на них тут, у повному зборі, Дантон, Камілл та інші. Всі вони мають напихваті, навіть тут, слова, вправні слова, вони доносять їх до кожного з присутніх, мовляв, Бюхнерові потрібно тут іноді лише цитувати, мова йде про спільну готовність до смерті, Фабр навіть волів би умерти «подвійно», кожен з них на висоті, — і лише кілька голосів, «деякі» — безіменні — «голоси» вважають, що «все це вже колись було і є досить нудним».

І тут, де все завершується, де кожна мить має тяглість, позаяк Камілл...ні, не він, не він сам, а один з прибулих, позаяк цей Камілл театральний — хочеться навіть сказати: ямбічно — вмирає смертю, яку ми лише через дві сцени, в такому чужім йому — але таким близьким слові, — сприйmemo як його смерть, коли пафос і сентенційність довкола Камілла підтвердять тріумф «ляльки» і «дроту», тоді ще раз з'являється Люсіль, для якої мова має в собі щось уособлене й відчутне на дотик, з її несподіваним «Хай живе король!»

Після всіх проголошених з трибуни (а вона є водночас ешафотом) слів — що за слово!

Це антислово, це слово, яке розриває «дріт», слово, яке більше не схиляється перед «манекенами, що стоять на кожному розі, і парадними шкапами історії», це акт свободи. Це крок.

Звичайно, воно сприймається — і з огляду на те, що я зараз, себто сьогодні, наважуюся сказати, воно не є випадковим — воно спершу сприймається наче повернення до «ancien regime».

Однак тут — дозвольте, панове, тому, хто виростав також з творами Петра Кропоткіна і Густава Ландауера, особливо наголосити на цьому — тут не уславлюється ніяка монархія і немає ніяких спроб законсервувати вчорашній день.

Тут уславлюється тільки велич абсурду, яка свідчить про присутність людського.

Хоча, пані і панове, це й не має якоїсь раз і назавше даної назви, однак я гадаю, що це... поезія.

«— Ах, мистецтво!» — Як бачите, я й досі кружляю довкола цього Каміллового слова.

Можна — я цілковито певен цього — читати це слово так або інак, можна ставити тут різні акценти: акут сучасності, гравіс історії — в тому числі й історії літератури — і циркумфлекс — знак довгоготи-вічності.

Я ставлю — мені не залишається жодного іншого вибору — я ставлю акут.

«Мистецтво — ах, мистецтво»: воно наділене, крім своєї здатності до перевтілення, також здатністю всеприсутності: її можна віднайти також в «Ленці», також тут — я дозволю собі наголосити на цьому — так само, як і в «Дантоні», яко епізод.

«За столом Ленц знову був у доброму настрої: говорили про літературу, він був у своїй стихії...»

«...Відчуття, що все створене має життя, стоїть понад ними обома і є єдиним критерієм у питаннях мистецтва...»

Я вихопив тут лише два речення, моє, з огляду на гравіс, нечисте сумління не дає мені права водночас звернути Вашу увагу на те, що це місце має, з поміж усього іншого, літературно-історичне значення, його потрібно співвідносити з уже цитованою розмовою в «Смерті Дантона», тут знаходить свій вияв естетична концепція Бюхнера, звідси можна потрапити, полишивши Бюхнеровий фрагмент «Ленца», до Райнгольда Ленца, автора «Міркувань про театр», а через нього, історичного Ленца, ще далі, до літературно так щедрого

«Elargissez l'Art» Мерсьє, це місце відкриває перспективи, тут наявний натуралізм, тут уже проглядається Гергарт Гауптманн, тут слід також шукати і знаходити соціальне й політичне коріння Бюхнерової творчості.

Пані і панове, те, що я все-таки згадав про це, трохи заспокоює, хоча й тимчасово, моє сумління, але водночас воно й демонструє нам, чим знову розтривожує його, — воно демонструє нам, що я аж ніяк не відійду від чогось такого, що, як мені здається, пов'язане з мистецтвом.

Я намагаюся відшукати його також тут, у «Ленці», — і дозволю собі скерувати на це Вашу увагу.

Ленц, себто Бюхнер, має, «ах, мистецтво», дуже презирливе слово для «ідеалізму» та його «дерев'яних ляльок». Він протиставляє їм, і тут далі йдуть незабутні рядки про «життя наймізернішого», про «конвульсії», про «натяки», про «вельми вишукану, майже непомітну гру міміки», — він протиставляє їм природне та креатурне. І таку концепцію мистецтва він ілюструє на основі одного враження:

«Коли вчора я піднімався з долини в гори, я побачив двох дівчат, які сиділи на камені: одна з них заплітала косу, інша допомагала їй; золоте волосся спадало додолу, серйозне бліде личко було ще зовсім юне, вся в чорному, а інша схилилась над нею з такою ніжною турботою! Найкращі, найщиріші картини старої німецької школи ніщо в порівнянні з цим. Інколи хочеться бути головою медузи, щоб перетворити в камінь подібну групу і покликати людей любитися нею».

Пані і панове, прошу звернути увагу: «Хочеться бути головою медузи», щоб... осягнути за допомогою мистецтва природне як природне!

Втім, хочеться не означає тут я хотів би.

Це — виламування з людського, мандрівка в звернуту до людського, страхітливу сферу — ту саму, в якій образ мавпи, автомати, а отже... ах, мистецтво, здається, відчувають себе у своїй стихії.

Так говорить не історичний Ленц, так говорить бюхнерівський персонаж, ми почули тут голос Бюхнера: для нього мистецтво також має в собі щось страхітливе.

Пані і панове, я поставив акут; я не хочу вводити вас, так само, як і себе самого, в оману стосовно того, що я в цьому питанні про мистецтво і про поезію — питанні серед інших питань, — що я в цьому питанні мусив виходити з власних, хоч і не зовсім вільних речей про Бюхнера, щоб відшукати його питання.

Однак Ви ж бачите: «гаркавий тон» Валерію, як тільки на передній план виходить мистецтво, неможливо не почути.

Це і є — голос Бюхнера схиляє мене до такого припущення — старі і найстаріші страхиття. І те, що я сьогодні з такою настирливістю повертаюся до цього, очевидно, має свої причини, вони носяться у повітрі — у повітрі, яким ми мусимо дихати.

Чи нема — бо й так мушу я зараз запитати — чи нема у Георга Бюхнера, поета креатури, хоча б якогось ледве чутного, якогось напівсвідомого, однак через те не менш радикального — або саме тому властиво радикального сумніву у мистецтві, сумніву в цьому напрямку? Такого сумніву, до якого мусить повертатися вся сучасна література, якщо вона хоче й далі запитувати? Іншими, опустивши дещо, словами: чи маємо ми право, як це повсюдно відбувається сьогодні, виходити з мистецтва як з чогось наперед даного і неодмінно обумовлюваного, чи повинні ми, висловлюючись зовсім конкретно, додумувати до кінця, скажімо, Малларме?

Я забіг трохи наперед, відхилився — не надто далеко, я знаю — ото ж я повертаюся до Бюхнерового «Ленца», себто до — епізодичної — розмови, яка велася «за столом» і під час якої Ленц «був у доброму настрої».

Ленц говорив довго, «то посміхаючись, то серйозно». І тепер, після того як розмова скінчилася, мовиться далі про нього, себто про того, хто переймається питаннями мистецтва, аде водночас також про митця Ленца: «Він цілковито забувся».

Я думаю про Люсіль, коли читаю це. Я читаю: Він, він сам.

Той, хто має на оці й на думці мистецтво, той — я не полишаю тут Ленца — той здатний до самозабуття. Мистецтво створює віддаленість Я. Мистецтво вимагає тут у певному напрямку певної дистанції, певного шляху.

А поезія? Поезія, яка повинна все-таки йти шляхом мистецтва? Але в такому разі це справді був би шлях до голови медузи й автомата!

Я зараз не шукаю виходу, я тільки запитую, у тому ж напрямку, і, гадаю, також у напрямку, заданому фрагментом про Ленца.

Можливо, — я лише запитую — можливо, поезія, так само як і мистецтво, прямує в самозабутому Я до того страхітливого й чужого, і стає — але де? але в якому місці? але яким чином? але в якій ролі? — знову вільною?

В такому разі мистецтво було б шляхом, яким поезії потрібно повертатися назад — не менше і не більше.

Я знаю, існують інші, коротші шляхи. Але ж і поезія часом випереджає нас. *La poesie, elle aussi brule nos etapes*².

Я полишаю самозабутого, перейнятого мистецтвом, митця. Я гадав, що зустрівся з поезією в Люсіль, а Люсіль сприймає мову як образ, і напрямок, і подих: я шукаю, також тут, в цій поезії Бюхнера, те ж саме, я шукаю самого Ленца, я шукаю його — як особу, я шукаю його образ: заради топосу поезії, заради звільнення, заради кроку.

Бюхнерівський Ленц, пані і панове, залишився фрагментом. Чи не варто нам, — щоб довідатися, куди прямувало його буття, — відкрити для себе історичного Ленца?

«Його буття зробилося для нього невідворотним тягарем. — Так він жив...» Тут оповідь обривається.

Однак поезія намагається, як Люсіль, бачити образ під своїм кутом зору, поезія випереджає. Ми знаємо, куди прямує його життя, як він вживається в нього.

«Смерть, — читаємо в надрукованій 1909 р. в Лейпцігу книзі про Якоба Міхаеля Рейнгольда Ленца — вона вийшла з-під пера московського приват-доцента на ім'я М.Н.Розанов, — смерть яко визволитель не змусила на себе довго чекати. В ніч з 23-го на 24-те травня 1792 р. Ленца було знайдено мертвим на одній з московських вулиць. Його поховали на кошти якогось аристократа. Його останнє місце спочинку залишилося невідомим».

Так він вживався у своє буття.

Він, справжній, бюхнерівський Ленц, бюхнерівський образ, по-стать, яка відкривалася нам на першій сторінці повісті, Ленц, який «20-го січня пішов через гори», він — не митець і не перейнятий проблемами мистецтва, він як Я.

Можливо, нам вдасться тепер відшукати місце, де перебувало чуже, місце, де особа мала змогу звільнитися як — очужене — Я? Чи знайдемо ми таке місце, такий крок?

«...Тільки часом було йому неприємно, що він не міг ходити на голові». Ось він, Ленц. Це, я гадаю, він і його крок, він і його «Хай живе король».

«...Тільки часом було йому неприємно, що він не міг ходити на голові». Хто ходить на голові, пані і панове, — хто ходить на голові, той має під собою небо як хлань.

Пані і панове, нині повсюдно прийнято закидати поезії її темноту. — Дозвольте мені тут дещо несподівано — але ж хіба тут раптом не відкрилося щось? — Дозвольте мені зацитувати тут один вислів Паскаля, вислів, який я недавно прочитав у Льва Шестова: «*Ne nous gerchochez pas le manque de la clarté puisque nous en faisons profession!*»³ Це є, гадаю, якщо не вроджена, то, в кожному разі, підпорядкована

поезії задля зустрічі з — можливо, самоспроектованої — відстані темнота.

Проте існують, очевидно, причому в одному й тому самому напрямку, дві різні чужини — щільно одна біля одної.

Ленц — себто Бюхнер — пішов тут на крок далі, ніж Люсіль. Його «Хай живе король», — це вже не слово, це — жадливе оніміння, воно забиває йому — але також і нам — віддих і слово.

Поезія: це може означати переведення подиху. Хто-зна, можливо, поезія верстає зворотній шлях — в тому числі й шлях мистецтва — позаяк чуже, себто хлань і голова медузи, хлань і автомати лежать, ймовірно, в одному напрямку — можливо, їй вдасться розрізнити тут поміж чужим і чужим, можливо, саме тут зморщиться голова медузи, можливо, саме тут відмовлять автомати — на цю єдину коротку мить? Можливо, разом з Я — разом із тут і таким чином звільненим очуженим Я — можливо, тут звільниться і щось інше?

Можливо, з цього моменту вірш є самим собою... і може, таким без-мистецьким, вільно-мистецьким способом, йти іншими шляхами, себто знову і знову йти також шляхами мистецтва?

Можливо.

Можливо, не буде перебільшенням сказати, що в кожен вірш вкарбовано своє «20-те січня»?⁴ Можливо, саме це є новим у віршах, які пишуться сьогодні: те, що тут робиться найвиразніша спроба пам'ятати про такі дати?

Але чи не відштовхуємося всі ми, пишучи вірші, від таких дат? І до яких дат ми приписуємо себе?

Але ж вірш промовляє! Він пам'ятає свої дати, однак — він промовляє. Звичайно, він завжди промовляє лише у своїй власній, найсокровеннішій справі.

Однак я думаю — і навряд чи ця думка може заскочити Вас — я думаю, що це споконвічно належить до сподівань вірша, саме в такий спосіб промовляти також і в чужій — ні, цього слова я тепер вже не можу вживати — саме в такий спосіб промовляти у справі іншого — хтозна, можливо, у справі зовсім іншого.

Це «хтозна», до якого мене зараз віднесло, є тим єдиним, що я тут і сьогодні можу додати від себе до давніх сподівань.

Можливо, — мушу я сказати собі тепер, — можливо, допустима навіть зустріч цього «зовсім іншого» — я вживаю тут поширене допоміжне слово — з не надто чужим, зовсім близьким «іншим» — допустима знову і знову. Вірш чекає і сподівається — слова, які правомірно вживати лише стосовно живих істот — в полоні таких думок.

Ніхто не може сказати нам, скільки ще триватиме перерва подиху — сподівання і думка. «Поспіх», який споконвіку був «зовні», набрав швидкості; вірш відає про це; але він неухильно рухається до того «іншого», котре яко досягне, яко спроможне звільнитися, можливо, яко вакантне бачить себе — до нього, вірша — скажімо, як Люсіль, — прихильним.

Звичайно, що вірш — сучасний вірш — демонструє, і це пов'язане, гадаю, — позаяк все-таки лише посередньо — з труднощами словесного добору, які не варто недооцінювати, з крутішими схилами синтаксису або тоншим відчуттям еліпсисів, — вірш демонструє, і це цілком очевидно, помітну схильність до умовкання.

Він утверджується — дозвольте мені, після стількох крайніх формулювань, зробити ще одне — вірш утверджується на краю себе самого; він волає і безперервно повертає себе, щоб забезпечити своє існування, зі свого Вже-не до свого Все-ще.

Оце Все-ще може бути хіба що тільки промовлянням. Себто не самою мовою і, ймовірно також, аж ніяк не похідною від цього слова «обумовленістю».

Натомість актуалізованою мовою, вивільненою під знаком хоча й радикальних, але водночас також окреслених їй мовою кордонів, відкритих їй мовою можливостей всепам'ятливої індивідуалізації.

Оце Все-ще вірша може бути, однак, віднайдене лише у вірші того, хто не забуває, що він промовляє під кутом прихильності свого буття, під кутом прихильності свого креатурного існування.

В такому випадку вірш міг би бути — ще виразніше, ніж досі, — персоніфікованою мовою окремого індивіда — а за своєю внутрішньою суттю теперішністю і присутністю.

Вірш є самотнім. Він є самотнім і завжди в дорозі. Той, хто його пише, стає його подорожнім.

Але чи не полягає сутність вірша саме тому, себто вже тут, у зустрічі — в таємниці зустрічі?

Вірш прагне до когось іншого, він потребує цього іншого, він потребує візаві. Він шукає його, він віддається йому.

Кожна річ, кожна людина є віршеві, який прямує до іншого, образом цього іншого.

Та увага, яку вірш намагається приділити всьому зустрічному, його загострене відчуття деталі, контура, структури, барви, однак також і «конвульсій», «натяків», все це, гадаю, аж ніяке не завоювання змагаючого і пильнуючого зі щоденно удосконалюваними апаратами ока, це радше пам'ятаюча всі наші дати концентрація.

«Увага» — дозвольте мені тут, після есе Вальтера Беньяміна про Кафку, зацитувати один вислів Мальбранша — «Увага є природною молитвою душі».

Вірш стає — за яких умов! віршем — все ще — сприймаючого, звернутого до з'явлюваного, це з'явлювання запитуючого і до нього промовляючого; він стає розмовою — нерідко це розмова, позначена відчаєм.

Лише в просторі цієї розмови конститується те, до кого або чого промовляють, воно збирається навколо промовляючого і називаючого його Я. Але те, до кого або до чого промовляють, котре, завдяки називанню, водночас трансформоване в Ти, приносить в цю явину також свою інакшість. Навіть у Тут і Тепер вірша — адже сам вірш завжди має тільки цю єдину, одномоментну, пунктуальну явину — навіть у цій безпосередності й близькості він дозволяє йому, іншому, висловлювати разом з ним найсокровенніше: свій час. Розмовляючи отак з речами, ми ніколи не можемо уникнути запитання про їхнє Звідки і Куди: з таким «відкритим», «не добігаючим до кінця», спрямованим у розімкненість, і пустоту, і свободу питанням — ми опиняємось далеко поза їхніми межами.

Я гадаю, що вірш шукає також і цього місця.

Вірш?

Вірш зі своїми образами і тропами?

Пані і панове, про що я, власне кажучи, веду мову, коли я з цього боку, в цьому напрямку, цими словами говорю про вірш — ні, про той вірш?

Адже я говорю про вірш, якого не існує!

Абсолютний вірш — ні, його, звичайно, не існує, його не може існувати!

Однак напевне існує, з кожним справжнім віршем існує, з кожним найневибагливішим віршем це невідступне питання, ця нечувана вимога.

А чим мали б бути в такому разі образи?

Тільки раз, знову і знову тільки раз, лише тепер і лише тут сприйнятим і сприймаючим. І вірш, таким чином, мав би бути місцем, де всі тропи і метафори прагнуть бути доведені *ad absurdum*.

Дослідженням топосу?

Певна річ! Але у світлі того, що належить дослідити: у світлі У-топії.

А людина? А Боже створіння?

У цьому світлі.

віднайти напрямок. І коли я запитую себе про сенс цього всього, то, гадаю, я повинен зізнатися собі, що в цьому запитанні присутнє також запитання про сенс годинникової стрілки.

Адже вірш не є позачасовим. Звичайно, він висуває домагання безконечності, він прагне пройти через час — крізь нього, а не понад ним.

Вірш може, позаяк він є формою виявлення мови, і, таким чином, діалогічним за своєю суттю, бути пляшковою поштою, відправленою з — певна річ, не завжди обнадійливою — вірою в те, що де-небудь і коли-небудь вона таки прибу'ється до берега, можливо, до берега серця. Вірші мандрують так само: вони, до часу закорковані, чекають чогось.

Чого? Чогось незашореного, незаселеного, можливо, якогось прагнучого спілкування Ти, якоїсь прагнучої спілкування реальності.

Саме про такі реальності, гадаю, йдеться віршеві.

І я вірю також, що подібний хід думок супроводжує не тільки мої власні змагання, але й змагання інших поетів молодшого покоління. Це змагання того, хто, ціхований зорями, які є людським творінням, позбавлений намету також і в цьому, досі негаданому сенсі, а отже найстрахотливішим чином просто неба, йде зі своїм буттям до мови, зранений дійсністю і шукаючи дійсності.

¹ Промова з нагоди вручення літературної премії вільного ганзейського міста Бремена (1958).

² Рудольф-Александр Шрьодер (1878—1962) — німецький поет, архітектор, маляр і графік, заснував у 1913 р. разом з Гуто фон Гофмансталем та Рудольфом Борхардтом газету «Bremer Presse». Президент Німецького Товариства бібліофілів та Німецького Шекспірівського товариства. Найвидатніший представник протестантського німецького хоралу ХХ ст., перекладач творів Гомера, Вергілія, Горація, Шекспіра, Расіна, Мольєра, Т.С.Еліота та ін.

³ Рудольф Борхардт (1877—1945) — німецький поет-неоромантик, який належав спочатку до кола Стефана Георге, друг Р.-А.Шрьодера та Г.фон Гофманстала, талановитий есеїст і полеміст, перекладач творів Данте Аліг'єрі. В Бремені існує Товариство Р.Борхардта.

УКРАЇНА СЬОГОДНІ

МІЖДИСЦИПЛІНАРНИЙ СЕМІНАР ІМ. І. ЛИСЯКА-РУДНИЦЬКОГО

ВИКЛИК ЧОРНОБИЛЯ

Питання для обговорення:

1. Що є для Вас Чорнобиль як мислення?

- безмірна трагічність, яка не залишає місця для життя на цій землі?
- абсурдність — шлях у глухий кут — технократичної цивілізації?
- удари дзвону, що «дзвонить по тобі» та спонукає до дій?
- щось інше?...

2. Дослідники зазначають зумовленість щодо збігу в історичному часі Чорнобильської катастрофи та краху радянської тоталітарної системи. Як Ви гадаєте, що являє собою суміш пострадянської та постчорнобильської свідомості пересічного громадянина сьогодні?

3. Хто пам'ятає сьогодні про Чорнобиль? Чи трагедії наступних часів — етноциди в Югославії, СНІД в Африці та інші — не затьма-рили струсу 1986 року?

Костянтин Сігов:

Тему нашого семінару, як завжди, сформулював Леонід Фінберг, тільки зважаючи на відрядження до Гарварда, він передав мені сьогодні роль ведучого. Нагадаю, що за ініціативою Леоніда Фінберга здійснено видання українського перекладу книги про Чорнобиль Світлани Алексієвич (при підтримці Фонду «Відродження»). Автор книги, вже на стадії обговорення між Мінськом і Києвом характеру нашого семінару, акцентувала важливість розкриття філософського, історичного та соціо-антропологічного вимірів величезного поля фактів та свідчень, які значною мірою залишаються неосмисленими.

Світлана Алексієвіч:

...Радше це буде коло ідей, які мене хвилювали, коли я працювала, до яких я прийшла. Інколи це коло ідей, інколи це робочі ідеї, як я їх називаю, позаяк до одних ідей приходиш, від інших відходиш. І,

напевно, якісь речі я промину, але мені хотілося б, аби ми сьогодні спілкувалися на рівні ідей у цій темі, саме проминаючи те, що мені доводиться казати на багатьох зустрічах, коли все зміщується на рівень факту: кожний говорить про свій особистий досвід, про власне страждання. Це, звичайно, дуже важливі деталі, але є речі, які вже сформовані в ідеї, й тоді вже самі факти нічого до цього не додають. І сьогодні, позаяк ми не маємо часу, я (хоча мене факти досі хвилюють, й мені було б цікаво когось про це послухати) буду це проминати. Я скажу про свій шлях. Оскільки я не філософ, а письменник, і світ для мене цікавий та видимий, тобто я його чую й бачу через голоси й через деталі, тобто через особистий людський досвід. Коли стався Чорнобиль, в мене позаду було вже три книги, й усі вони були про війну. Це був досвід страждань, й це було в традиції російської літератури, хоча я належу до генерації, для якої, коли мова йде про війну, багато речей, які ще працювали на попередню генерацію, для нас вже були нецікаві. Я пам'ятаю, коли в нас виступав відомий російський письменник, він приїхав до нас, я ще навчалася в університеті. Й, незважаючи на культ воєнної генерації того часу й тієї ідеї, що треба обов'язково бути на фронті, щоб написати про війну, я пам'ятаю своє почуття ще цілком дівчиною в такій аудиторії, я слухала його й відчувала, що не вступаю з ним у внутрішній контакт, мені нецікаво те, про що він говорить. Чому? Тому що мені було вже нецікаво розмірковувати про війну на рівні того, як одні люди героїчно вбивали інших. Увесь цей світ, обжитий воєнною літературою в такому плані, як він це представляв, і як існувала ціла традиція про страждання народу, як з народом повелися... Я розуміла, що в цьому є якась цінність, але для мене це вже було немов не зовсім цікаво, можливо, це надто жорстоко сказано, тобто я це сприймала як данність, цей досвід вже був у моїй свідомості, але для мене це було немов інтелектуальна розм'яккість, на такому рівні було нецікаво думати. І тоді я поставила собі запитання: а що ж у досвіді цієї країни, до якої я належу, — що мені цікаво, що мене заторкує особисто? Я відчула (й згодом ця здогадка часто допомагала мені в житті), що треба довіряти своєму життю, що ти починаєшся як людина, що пише, тоді, коли відходиш убік й кажеш: я на ці речі хочу подивитися з іншого боку. Я не хочу брати участь у загальному потоці, я не хочу бігти, тому що це вже якісь готові форми, готовий заданий ритм, що треба зірвати цей звиклий емоційний покрив й підійти до речей з іншого боку. Й тоді я подумала: «А що ж мені цікаво про війну?».

І ось я згадала... Незважаючи на те, що я народилася в Україні у місті Станіславі, мій батько — сільський вчитель у Білорусі; я жила у селі, і я підняла у своїй пам'яті, що ж мені було цікаво про це. І я згадала, що коли приходиться Радомиця — є такий день поминання, — усі обходять одну жінку, яка на самоті плаче над могилою. І я спитала (мені тоді було років 12—14), а мені всі почали казати, що тобі цього не треба знати. Й це було якесь оберігання. І, як завжди у селі, де все на виду, і є завжди недобрі люди, завжди хтось щось скаже. Виявилось, що ця жінка під час партизанської блокади вбила свою дитину. Як це було? Сусіди чули, вони сиділи у воді, у болоті, й це тривало три тижні, вони втекли, взяли з собою по шматку сала, хліба, і в неї було троє дітей — в цієї жінки, — й сусідка чула, як для того, щоб врятувати одну дитину, ця жінка мала вбити хоча б одну дитину з трьох. І та дівчинка просила: «Мамо, ти мене не топи, я в тебе їсти не проситиму». «Єсточкі» — по-білоруськи. І коли я це згадала, для мене сформувалася та річ, яка потім допомогла мені знайти себе в тому плані, що я зрозуміла, що, незважаючи на усі перепони (ми ж знаємо, що це була система військового соціалізму), воєнна література немов отримала якийсь карт-бланш, — сільська та воєнна література. Це було єдине, де можна було висловити щось про систему та світ. Я зрозуміла, що мистецтво багато про що в людині не здогадується. Це був погляд, який потім мені допомагав увесь час у житті. Мистецтво — я маю на увазі не лише радянське мистецтво, хоча воно існувало в якійсь системі цінностей, в якій було багато табу, й треба було йти в одному якомусь напрямку... Й чому я кажу про цей свій поступовий рух, — тому що всі ці речі, якими, як мені здавалося, я озброїлася, й завдяки яким світ сконструйований для мене, тобто я могла сказати собі, що так, слов'янська культура стоїть на слові, дуже довіряє слову, й багато речей ми ховаємо в людині. Мені здалося, що в нашій культурі — чи від її цнотливості, чи від її аскетизму — ми не знаємо усієї людини. В мистецтві це взагалі узаконено, це якась гра з реальністю. Й тут вже правила гри треба сприймати, інакше кроку не ступиш. І тому мені здалося, що ми ховаємо частину людини, біологічної людини, ось цієї жінки, ось із цим «Єсточкі в тебе не проситиму», — як усе село потім від неї відвернулося, й про те, як вона все-таки жила, не з'їхала з глузду, і як в неї була ця дівчинка, ця дівчинка любила свою мати. Я раптом зрозуміла, що людина — істота цілковито дивна. І ось ми розмовляли про Мамардашвілі, мені здається, в нього сказано, що це — тваринка, яка якимось чином не з'їздає з глузду й немов шукає якийсь сенс у всьому цьому.

Й незважаючи на все це озброєння, яке в мене було, коли трапився Чорнобиль — раптом усе це не спрацювало. Ось до чого була моя довга преамбула. Раптом виявилось, що минуле, яке ми все-таки обжили, — ми воювали з якимись конкретними речами, це, припустимо, звалося комуністичною ідеєю, або, там, соціалістичний реалізм, але це був уже обжитий світ, в якому було відомо, як грати на цій шаховій дошці. Раптом відбувається Чорнобиль — й усе перекидається, — я кажу про свій шлях. І я пам'ятаю, що мій вчитель, це такий білоруський письменник Алесь Адамович, коли приїхав (він тоді вже жив у Москві), сказав мені: «Світлано, так багато пишуть про Чорнобиль, — дивно, що Ви про це не пишете». Я кажу: «Ви знаєте, я не знаю, як про це писати».

Уся подія (я згодом це для себе сформулювала) — немов би поза культурою, немов би поза традицією, осмислити її неможливо. Я намагалася, я багато їздила, мої батьки жили саме у Гомельській області, саме на кордоні з Чорнобилем, і все це було — немов частина мого особистого досвіду. Це була вперше трагедія, в якій я вже була. Щоправда, я була й на афганській війні, але все одно це була війна з боку. А тут я була вже частиною цієї події, я не могла відокремитися від цього досвіду. Я була частиною цієї події. Я їздила разом із військовими, які евакуювали людей. Я була разом із ліквідаторами. Я була разом із хворими та дітьми, яких евакуювали, яких вночі виводили в російських містах на вулицю, й учителька — доросла людина! — дивилася, чи світяться ці діти, чи ні, — усі їх лякалися. Усе це були якісь розсіпані деталі. Або я пам'ятаю жінку, яку я зустріла в Прип'яті у поїзді, й вона мені розповіла (я ці факти збираю), як вона була у цьому містечку, і їй запам'яталося, що люди, які жили у висотних будинках, виходили на балкон тієї ночі й милувалися пожежею. Виносили дітей та казали: «Запам'ятай. Подивися, як це красиво». Це було малинове світіння. Або людина, вчений, наприклад, Велехов, й маса інших вчених, які розповідали... Це була еліта країни, їх завантажили у літаки, й вони приїхали сюди, і їм сказали, що вибухнув реактор. Вони приїхали на дві години, навіть без приладдя для гоління. Це я про те кажу — які ми були. Тобто Чорнобиль — це був одразу різкий перехід в якийсь інший світ, до якого людство було абсолютно не готовим. Нам допомогло, я вважаю, у той час вижити (але потім це стало річчю, яка замкнула нас, і ми опинилися у пастці) те, що ми намагалися сховатися за якісь речі: антикомунізм, тобто це було осмислення на рівні антикомунізму, що винні комуністи; східне ставлення до життя, це був геноцид проти білоруського народу, у вас тут — про-

ти українського народу (це були способи захисту: свідомість так побудовано, що людина ховається, звичайно). Люди робили на цьому політичні кар'єри, але, будучи людиною, яка зве себе інтелектуалом, — а, як відомо, наша праця — домислювати речі до кінця, — я відчувала, що ми усі однаково безпорадні: митці, — про це була маса статей — медики, вчені, солдати, — люди, навіть ті, що пережили це, виявилися перед цим безпорадними, колишній інструментарій не працював.

Ми намагалися розташувати це в якісь межі розуміння, але розуміння уявного до того часу, хоча, звичайно, де ці межі жаху, які ми здатні щораз обробити? Це також річ рухлива. Колись після ГУЛАґу, — ось ми згадували Шаламова тільки-но за обідом, — Шаламов казав: «Який скрипковий концерт після ГУЛАґу?». Досить згадати західну літературу — яка література після Аушвіцу? Виявилось, після того, що відбулося, після Чорнобілю, — це вже як метафора, як символ якихось випробувань, обличчя зла в якомусь новому варіанті; виявилось, що це далі за Освенцім і Голокост. Наскільки далі? Я не знаю, можливо, зараз ми будемо розмовляти, але тоді, коли я, працюючи за своєю схемою, яка в мене завжди існує робоча (я читаю все, що написано за темою, якою я займаюся, і передивляюся всі фільми, я навіть приїздила сюди до Києва й передивилася всі фільми), побачила, що все це усвідомлено (я вже казала) як антикомунізм, антиросійськість, та ще у культурі страждання. Тобто це був ще один літопис. Взагалі, якщо взяти всю нашу літературу: білоруську, російську (я могла б сказати, що склалася в цих двох культурах, й, напевно, без російської філософії було б важко осмислити те, що зветься Чорнобилем), — це все культура страждання. Це страждання — і схованка, страждання-культ, й виправдання, й сенс життя. І раптом я вперше (пам'ятаю, це вже було на п'ятий рік, років п'ять я вже їздила) зрозуміла, що я відмовляюся, писати я не буду. Таких книг, яку я можу зараз написати, згодом будуть сотні, вони будуть на Заході, вони будуть в нас, але це цілковито не те. І тоді для мене стало зрозуміло. Я довго не могла зрозуміти, як назвати те почуття, яке я відчуваю. Я зрозуміла, що це був якийсь навіть бунт проти цього культу страждання. Тому що я пам'ятаю, що коли я приїхала до цієї забрудненої зони (як ви пам'ятаєте, Білорусь постраждала більше за всіх, позаяк вітер, як кажуть, віяв у той бік, й 23% теренів забруднено, на них досі мешкають більш ніж 2 млн. людей) через п'ять років — тракторист паше у цій самій зоні, по цій землі, в нього відкрита кабіна, спека. Ми зупиняємо його, і я питаю: «Ну, що ж ви — за п'ять років не могли

домогтися, щоб у вас були герметичні кабіни?»). — «Що ж... Треба жити, треба гроші заробляти. В мене діти». — «Скільки в Вас дітей?» — «В мене п'ятеро». — «А скільки Вам років?» — «Сорока нема». — «Але ж Ви знаєте, що в цій зоні найбільше вмирають механізатори й трактористи. (Я не говоритиму, ви ж знаєте, — ці гарячі частинки, які спалюють нутрощі людей і які вічні, тому наш цвинтар нагадує радіоактивні відходи, тому ці гарячі частинки в людині не вмирають.) Але ж чому ви не протестуєте?» — «Ну, ось така наша доля».

І ось я вперше подумала: що ж таке страждання для нашого народу? Взагалі, що таке страждання? Що таке культ страждання, і яка провина літератури? Якщо Захід звинуватив російську літературу в тому, що вона винна в російській революції, то я не знаю, про що тут казати — про слов'янські культури чи про християнство? Але страждання — це така категорія в нашій культурі, яка задала мені багато запитань, — і це був такий немов би навіть бунт. Потім я пам'ятаю, що в усіх розповідях мене вражала одна річ, коли люди казали: «Я про таке не читав, я цього ніде не бачив, про це ніхто не розповідав». Я пам'ятаю одного пілота гвинтокрила, я прийшла до нього додому, й він каже: «Як добре, що Ви встигли, мені небагато залишилося (він скидав туди лантухи з піском), ми не все зрозуміли, але багато бачили». В усіх було бажання трохи філософствувати, люди немов діставали з себе ті тексти, завдяки яким я почула цей чистий звук — про що має бути ця книга. Я сформулювала таким чином, що це має бути книга про нове знання, про те, що ми опинилися в новій реальності раніше за інших. Цілковито патріархальне населення, селяне, які геть ні в чому не винні, постраждали більше за інших; люди, які у цьому житті — з топором та лопатою, в достатній гармонії з цим світом, — раптом виявилися викинутими цілковито вперед, у цілком немов біблійний текст. Особливо ці села, кинуті за дротом, коли ти там, як на машині часу, опиняєшся на 20-30 років раніше, коли ті люди, які там залишилися, — цей топір, лопата, свіча, ікона. Людина мешкає на селі. Заходиш до цього кинутого клубу — Горбачов ще висить. Я пам'ятаю, як ми знайшли одного діда у селі (вже давно був Єльцин) — він навіть не знав, хто при владі сьогодні. Він розмовляв з тваринами, з Богом. Це був такий світ після технологій, немов би час кусає свій хвіст, це було цілковито нове відчуття. І тоді стало зрозуміло — ось про що треба розповісти. Література, мистецтво репетирували Апокаліпсис — виявилось, що все це — дитяча гра порівняно з тим, що явила реальність.

У цьому сенсі були цікаві ірраціональні речі. Тому що я для себе зрозуміла (ну, те, що людина не дорівнює події, — це, так би мовити, вічний сюжет), що там, де зупинялася свідомість, починала працювати підсвідомість. І в цьому сенсі анекдоти, сни давали мені набагато більше відчуття того, про що людина здогадалася завдяки цьому, того, до якої межі посунулася, про що змушена замислитися, й що в неї не лишається вибору. Чорнобиль змінює наші стосунки з часом. Ну, людство не мало, окрім неба, ніколи такої речі, щоб це було не порівняно з ним. Що таке, коли частинки якісь будуть 70 тисяч років, якісь мільйони тисяч років уходити й на щось перетворюватися, хоча невідомо, кінець-кінцем, на що вони перетворяться. Проблема часу — цілковито в іншому відчутті. Стало зрозуміло, що час — це річ, вимована людьми. Там, на цій безлюдній землі, я пам'ятаю це відчуття, коли вночі ми в'їзджаємо до кинутого села, пам'ятник Леніну в цьому пустому селі, ця братська могила — й раптом зі школи вибігає вовчиця з вовчатами, її злякав наш «газик». Цілковито нове відчуття світу. Чи кинуте село, яке заривають. Таке відчуття: «Ну що ж ми за народ? Немов знялися якісь войовничі племена: залишається цвинтар та братська могила». Особливо в Білорусі; в нас навіть церков мало, позаяк це були дерев'яні церкви, під час війни вони загинули. Було відчуття — що ж від нас залишається?

Й була ще одна з головних думок моєї книги. Залишається людський цвинтар та біомогильники (цвинтарі для тварин — такі величезні бетонні контейнери), і якщо людські цвинтарі огорожені, й там, окрім пташиних слідів, — нікого, то на цих цвинтарях, де розстріляно коней, корів, собак, інших тварин (ви ж знаєте, що коли люди уходили, входили спеціальні загони, солдати та міліціонери, й розстрілювали усе це й усе це ховали), — там вовчі сліди. Ось ця канторська думка, що людина нічого в світі не поважає, окрім самої себе. І раптом думка, я пам'ятаю, на одному з цих біологічних могильників: «А чому лише страждання людини, а не усього живого?» Чорнобиль змінює наше ставлення до всього, ти відчуваєш себе частиною усього живого, значить, ти — не щось інше, ти — там, ти — у цьому. Я просто кажу про цей шлях, коли кільцевалися ці нові для мене відчуття, які згодом сформулювалися у думку, що Чорнобиль треба осмислити на рівні нового досвіду як філософію та світогляд. Й через 10 років, коли цю книгу було написано, то її було написано саме про це та саме в ім'я цього. Я думаю, що коли говорять: «Чорнобиль забули, людина витісняє, й у домі повішеного не говорять про мотузку», — це невірно. Я думаю, що Чорнобиль — не забутий, він

— не зрозумілий. Увесь внутрішній наш інструмент не годиться для цього: очі не бачать, ніс не чує, семантика слів не годиться, не можна ці нові почуття, нові відчуття, здогади вмістити. Я, коли писала книгу, часто відчувала, що я не можу вхопити суть речей, які я немов передчуваю, але не відчуваю. Я радше схоплюю натяк на цю думку, на цю річ, на це почуття, ніж саму суть речі, тому що мені не вистачає мого внутрішнього інструментарію. Я як носій певної культури — хочете — релігійної, хочете — гуманітарної — не можу вистрибнути далі часу, далі того, що вже було в архіві людства, ці речі можна висловити лише на рівні здогадки, на рівні передчуття. Згодом вже, зрозумівши та сформулювавши для себе ці речі, я почала передивлятися, що я записувала від людей, і я зрозуміла, що це ж відчували багато з моїх героїв.

Книгу я звичайно пишу 3—4 роки й опитую мінімум 500 людей, але справжніх співрозмовників я знаходжу людей 100. Це — окрема тема для розмови: проблема пам'яті, проблема розповіді, проблема відчуття досвіду. Бо ж частина людей живе, як біороботи, — є таке формулювання, частина — немов живе: вскочив на ескалатор — і пішов: народився, одружився — все. І дуже мало людей живуть на відчутті сенсу того, що відбувається, запам'ятовування того, що з ним трапляється. Що таке пам'ять, коли минає час і людина ставить запитання: чи було це з ним, і що від цього залишилося? І взагалі, що від усього залишається? Як Бродський писав, що від усього залишається лише частина мови. Й ось знайти цей момент, коли можна ухопити цю частину мови, ухопити знак, бо все неможливо ухопити. Взагалі з цієї руди вибрати цей знак. Але це — тема окремої розмови. В нас сьогодні тема розмови — Чорнобиль.

Я пам'ятаю це відчуття, яке дуже добре сформулювала одна з героїнь. Вона сказала, що ми — білоруси та українці, люди, яких спіткав Чорнобиль, ми як люди — чорні скриньки, які в літаку, що записують інформацію для майбутнього. І ще я пам'ятаю японського вченого, якого я зустріла там. Я спитала: «А що Ви тут робите?». Він відповів: «Готуємося до майбутнього». Весь час було таке відчуття, від якого виникла назва книги «Чорнобильська молитва. Хроніка майбутнього». В українському перекладі молитва зникла з тексту. І весь час було відчуття, що я — хронікер не минулого, а майбутнього. Ось цей світ «опісля». Світ передчуття цього «опісля»... Весь час фізики не вистачало, весь час було затісно у матеріальних рамках, весь час було відчуття, що з'являється якийсь інший текст, який не можна прочитати, але відчуття його є. Відчуття це з'явилося. Знак

цього відчуття з'явився. У цьому плані цікаво, як би ви на це відреагували. Я не знайшла на це відповіді.

Розмовляти зі старими, які сприймали це на якомусь поганському рівні, й коли вони відповідали на моє запитання «чи не страшно?» — казали: «Ні, я не одна, ось сорока прилетіла, а вчора заяць приходив у двір, я бачила його сліди». З ними було цікавіше розмовляти, ніж з ученими. І це була дивна річ, що з людьми, які не захаращені культурою, осмислювати цю проблему було цікавіше, ніж з людьми, чия свідомість була оброблена культурою. Тобто там я чула свій текст, хоча й ненаписаний, тут же я чула немов перекладення в рамках культури, про які я могла би здогадатися. В мене, можливо, не було якихось фактичних знань — з фізики чи медицини, або чогось ще, — але про самий напрямок ідеї можна було завжди здогадатися. Ці ж жінки завжди давали якесь осмислення, яке було для мене несподіваним. Я не думаю, що це був надмірний інтелектуалізм, зовсім ні, вони знаходили для цього навіть якісь слова. Я так і не знайшла відповіді, чому це так, але це в мене було дуже таке стійке відчуття.

Ще було відчуття того, що світ живого наблизився. В мене не було раніше відчуття, що ось там — «брати менші». Й ось виявилось, що для того, аби нове почути, треба по-новому спитати. Коли мені це спало на думку, перша ж людина мені сказала, що так, — наблизився, саме так, коли цей хаос, ці машини, гвинтокрили з шістьма кулеметами. Ви ж знаєте, система намагалася перемогти цю катастрофу з притаманним їй досвідом, військовим досвідом: нагнати якомога більше людей, оточити військовими машинами. З Афганістану приходили гвинтокрили, які стояли. Й дісне зачудування офіцера, який каже: «Я стояв — і раптом, з шістьма кулеметами, з технікою, — й думав, що мені робити тут, біля цього, коли тут мають працювати фізики». Система не мала іншого досвіду, як із цим повестися. Він каже, що, коли про це розмірковував, зупинився на думці, що й ви думали: «Раптом я побачив, що по дереву повзли мурахи, — Ви же знаєте, як буває, немов юрба така йде по дереву. І раптом я побачив, що мене може не бути, а вони будуть». Цілковито нові стосунки з цим світом. І це на тлі усіх цих речей. Цей Щерба, здається, перший заступник голови уряду, який, коли приїхав, сказав: «Я хочу зазирнути до реактора». — «Це неможливо». — «Що Ви мені дурниці верзете! Я на власні очі маю це побачити. Мені за дві години доповідати на Політбюро». Ви уявляєте — тут старий досвід та досвід майбутнього такою мірою перемішалися, що мені знадобилося це якось сконструювати, знайти таку кон-

струкцію, нехай саморобну річ, яка все ж таки допомогла би пізнати (?) цей хаос. Тому що, якщо залишитися у рамках культури — значить, зробити те, що вже зроблено, тобто далі війни не пійти.

Я розповідала, здається, вчора, що мене більш за все вразило, коли входили до села, — з білоруських сіл (я не знаю, як це було в Україні) важко було виселяти людей. Я пам'ятаю, коли ми ввійшли на цих військових БТР-ах, і людей буквально витягували з будинку, мене вразила одна стара, яка стояла з іконою біля свого будинку й, побачивши мене, жінку, закричала, бо солдати казали, що підпалять цей будинок, якщо вона не вийде, — лякали її, щоб вона пішла. Вона побачила мене, жінку, й сказала: «Ну ти поясни, чому я повинна йти? І цибуля в мене зійшла, й сонце світить, ніхто не стріляє, ніде не горить. Я ж бачила війну — це не війна». Стало зрозуміло, що світ існує в якихось категоріях, які не перекласти на мову розуміння, тому що мова розуміння — це мова досвіду. Цього досвіду нема. Тоді стало зрозуміло, що треба збирати цей колаж з цих ось здогадок, з цих відчуттів. Я не знаю, якою мірою мені це вдалося, але я ставила собі завдання, що це праця на багато генерацій, це загадка, що переходить у наступне тисячоліття, от тільки як би перенести дороговказ, сказати, що, можливо, треба підійти до речей з іншого боку, можливо, нам потрібно звільнитися від німоти. Можливо, наша німота — від того, що ми не зрозуміли, й від того, що ми хочемо захиститися від того, від чого захиститися неможливо. І як захищатися, якщо ми не знаємо, від чого треба захищатися? Тобто дуже багато запитань поставало, на які потрібно було відповісти.

Я — письменник, і мені важливо передати картину світу. Те, що я пишу — це роман-документ, роман-свідчення, і я думаю, що сьогодні документ, — в усякому разі, так, як я працюю, — починає працювати за законами мистецтва. Якщо раніше документ не повинен був йти далі факту, далі події, — мені здається, що нема простору, куди не може пійти документ; він може йти у внутрішнє життя, у світ людських почуттів. Сьогодні мистецтво не здатне дати повну картину світу, воно навіть, я б сказала, втратило довіру людей. Воно вже випробувало дуже багато шляхів, воно навіть немов в якійсь безвиході й повторює себе, наштовхується всюди на самого себе. І в цьому плані документ набуває нової якості, він доповнює цю картину світу. І я думаю, що, незважаючи на всю глобалізацію усіх цих процесів електронних, інформаційних, — мова лише про інформацію, але не про таємницю людську. У цьому плані я не думаю, що ми наблизилися до цього більше, ніж у часи Давньої Греції, — ну, це як метафора, — тому що,

якщо ми щось про себе більше дізналися, можливо, накопичився більший рівень розчарувань, більше знання про те, що людська природа — не міцна, відчуття, що у світі існує набагато більше викликів, ніж комуністичний виклик, ніж національний виклик; можливо, найстрашніші — ці космічні, екзистенційні виклики. Вони сьогодні в нашому досвіді, позаяк наш розвиток немов затримався на рівні філософії бунту, філософії спротиву. Сьогодні все це, звичайно, — інтелектуальні пастки, ось ця свідомість того, що ми — люди культури, люди боротьби, культури барикад; звідси треба вийти, з цих рамок, позаяк інакше ми приречені повторювати самих себе й не просуватися уперед, а тупцювати на одному місці. І якщо ми хочемо (а в нас нема іншого шляху) включитися у світовий процес, це все — нові запитання. І саме чорнобильський контекст сьогодні (я бачу, як моя книга йде по світу, незважаючи на те, що й інші мої книги йшли, вони видані у дев'ятнадцяти країнах), коли я зустрічаюся з людьми у Швеції, Німеччині, Франції, різних країнах, і кажу про ці теми чорнобильські (незважаючи на те, що мене в людині завжди цікавили немов дві людини: соціальна та гола людина на голій землі), то вперше, можливо, я відчуваю, що розмовляємо ми про щось одне, що, нарешті, в нас одні й ті самі страхи, страхи самого себе, страхи того, наскільки ми дорівнюємо тому, що здатні зробити. Як ми здатні не зрозуміти — повному ставиться питання про гуманітарні науки, питання про те, чи справді закінчився світ науки, й що врятує людину? Чи врятує його наука? Зрозуміло вже, що не врятує. Тоді запитання — що його врятує? Чи врятує його гуманітарне знання? Зрозуміло, що не врятує, тому що ніщо так не об'єднало людей, як Чорнобиль чи атомна бомба, — жодна ідея. Тобто для інтелектуала, на мій погляд, цей нескінченний шлях ускладнюється, і мені здається, що особливо для нас, для наших народів, які немов живуть під склепінням Чорнобиля, — усе в нас висвітлено цим, так світ повернувся, що ми немов опинилися на порозі цього нового знання, будучи, можливо, менше за всіх до цього готові. Я — не до кінця віруюча людина, щоб зрозуміти, чому, й побачити в цьому якусь карму, як зараз кажуть, чи якийсь небесний знак того, чому це трапилося саме з нами. Для мене світ, звичайно, цікавіший як таємниця, але таємниця саме як знання. Я немов не люблю за затемнювати сенс та грати у ці сучасні інтелектуальні ігри, я думаю, що сенс такою мірою затемнений, що навіщо вже його там затемнювати, дай Боже осягнути реальність. І відчуття власного безсилля є настільки сильним, що, загалом, його досить, аби шукати інші сховища. Ну ось, це — початок до такої розмови.

Костянтин Сігов:

В нас сьогодні ще два доповідачі. Передаючи слово, хочу зазначити для подальшого обговорення проблеми. Ви почали з того, що Чорнобиль — це подія «поза культурою, поза традицією». І безсумнівно, зокрема, що ця книга — спроба інтегрувати цей досвід, який замовчувався й витискувався, і з різних причин проходить повз і свідомості, і освіти, тих речей, які викладаються у школах та університетах. А з іншого боку, тут же Ви кажете, що люди, які немов «від культури» (чи завжди ми вживаємо слово «культура» в одному й тому самому значенні?), — з ними було набагато нудніше розмовляти, ніж з тими, хто висловлював думку про ситуацію у заражених селах. Але очевидно, що в їхній мові була присутня якась інша культура. І тут виникає проблема цензури. У Вас промайнула репліка, що книга українською мовою вийшла з трохи цензурованою назвою, російською вона називається не «Чорнобиль», а «Чернобыльская молитва»; перекладач пояснив свій вибір тим, що в українській культурі існували вже чорнобильські мадонни й ціла низка якихось літературних асоціацій. Чи достатній це аргумент для трансформації назви — це Вам судити, але під час читання стає зрозумілим, що у заголовок просто винесена цитата з останнього монологу героїні, цензурувати її — це проблема. Взагалі, очевидно, йдеться про проблеми подолання зовнішніх та внутрішніх цензур для того, щоб вийти до осмислення самого феномена, який не вкладається в рамки тих чи інших культурних моделей та потребує якоїсь нової артикуляції.

Дозвольте передати слово Євгенові Головасі, соціологу, який давно вивчає цю тему.

Євген Головаха:

Як з'ясувалося, зі вченими — нудно. Я розумію, що це публіка, дійсно, досить нудна, тому що весь час виникає потреба перевірити методами, що вимагають суворої верифікації, а в даному випадку це дуже обтяжливо.

Взагалі феномен Чорнобиля можна вивчати в багатьох відношеннях, я — стосовно питання, яке тут винесене на обговорення — це «підірвали Чорнобиль і комуністичний режим, і Радянський Союз» тощо. Я як людина, яка ще в перші часи підключилася до цього та мала контакти з людьми, які першими все це носили, ще 1986 року був там та вивчав, — було перше чорнобильське соціологічне дослідження, — я думаю, що, безумовно, Чорнобиль підписав вирок ко-

муністичному режиму. Саме Чорнобиль, навіть не економічна катастрофа, яка загрожувала Радянському Союзу у зв'язку зі зниженням цін на нафту, як вважають числені економісти, а Чорнобиль. Пов'язано це було з тим, що владоможці, які вважали, що країна керована так чи так, саме в цей момент зрозуміли, що управляти нею вони вже не можуть. Справа в тому, що Політбюро ЦК КПРС з приводу Чорнобиля збиралося декілька разів на день, і ці люди, які звикли вважати, що країна — в їхній владі, виявилися з абсолютно паралізованими волею, бажаннями, приймали цілковито спонтанні рішення, тобто вперше цей орган був у повному шоці (якщо не рахувати періоди партійних кремлівських заколотів). Дійсно, люди реально розуміли, що вони нарobili. А те, що вони нарobili, виявляється вже зараз.

Було багато суперечок про те, чому вибухнув реактор; звичайно, усі ці висунені версії були досить сумнівні, аж до найзрозумілішої, що вони повиймали усі стрижні, — бо ж реально вони зробили жахливу річ: вони просто виламали систему захисту, виїняли усі стрижні, розігнали реактор, і він, природньо, вибухнув. Важко собі уявити, що професіонали (я схильний довіряти професіоналам) свідомо йдуть на самовбивство. Насправді там, звичайно, проводились дуже сумнівні досліді. Й ось остання стаття, яка вчора з'явилася у «Зеркале недели», вона прямо каже про те, що там проводились військові експерименти, що йшлося про видобуток збройового плутонію, й замість нормальних стрижнів поміщували дуже збагачені ураном-235 стрижні, які мали при вигоранні утворювати збройовий плутоній. Цю версію висунули в Америці, Гродзинський дає коментарі з приводу цієї версії, каже, що вона цілком реальна, й він навіть наводить аргументи, що їх важко заперечити. В мене є власні аргументи на користь того, що це правда, тому що, коли 1983 року ми проводили опитування — з 1983 по 1985 рік ми опитували мешканців Прип'яті — усі знають це мертве місто, до речі, дуже символічно, що ми написали звіт про соціальну ситуацію в Прип'яті саме до весни 1986 року, після чого місто перестало існувати. Це був такий дуже дивний зв'язок про неіснуюче місто. Так ось, у цей період, коли ми зупинялися у готелі міста Прип'яті, нас вражав один цілковито незрозумілий факт: там була цілковито величезна кількість військовиків, причому досить високого рангу — полковники, підполковники, генерали тощо. Які підстави для того, аби в містечку, яке випускає цілком мирну продукцію — електричну енергію для масового споживання, — які підстави були там мати стільки офіцерів, було цілковито незрозуміло. Ймовірно, ця версія має під собою дуже серйозний ґрунт. Тоб-

то, спроби режиму використати усе наше життя для видобутку зброярського плутонію й призвели до цього катастрофічного вибуху. Вони намагалися все це поховати, засудивши якусь частину персоналу цієї станції, але свою страшну відповідальність за це вони, радше за все, усвідомлювали, й повний параліч волі, який настав у цей період, коли прискорення змінилося на перестройку тощо, з'явилися слова про гласність тощо, — звичайно, все це підписало вирок режиму, тому що, коли з'являється слово «гласність» — комунізм і взагалі усілякий тоталітарний режим з цим несумісні.

Тепер стосовно чорнобильського мислення як феномена мислення людей, що пережили Чорнобиль. Реакція влади, її параліч призвели до реальних наслідків — до розвалу системи, перш за все ідеологічного. А стосовно самих людей — бо ж потерпіло дуже багато людей, ми знаємо, що, за різними даними, демографи вирізняють до 14 мільйонів людей, так чи так заторкнутих цією катастрофою у колишньому Радянському Союзі, причому близько мільйона — це ті, хто отримав фактично дуже серйозне опромінення, тобто ті, хто отримав дози, — не просто постраждали, а отримали серйозні дози опромінення. Тут і населення тридцятикілометрової зони, й другої зони, і, перш за все, звичайно ж, ліквідатори, — це люди, найбільшою мірою постраждали. Це треба одразу розуміти, це 600 тисяч людей. Вони несуть особливу культуру, особливий менталітет, нікуди ми від цього не подінемося. Мені доводилося з ними спілкуватися і в перші місяці, коли вони були повні героїчного пафосу. Бо ж, загалом кажучи, не у всьому була поганою комуністична ідеологія, ось у тому, що вони затикали собою (звичайно, це могло набагато страшніше скінчитися) ці дірки в реакторі, фактично власними тілами, там же люди ходили на дах і скидали ядерне паливо, викинуте на дах, де радіоактивність була тисячі рентгенів, тобто вони наперед знали, що йдуть на загибель фактично, тому що перебування на цьому даху навіть протягом кількох хвилин — можете собі уявити, які це дози. А тільки ти на секунду забарився, то ти просто гинув. І я просто знав цих людей.

Дозиметрів не вистачало, в солдатів їх взагалі не було, вони не знали, скільки вони отримали, їм писали розрахункову дозу. Розрахункова доза вираховувалася таким чином: людину ставили на дільницю й вимірювали у чотирьох кутах та в центрі, а потім брали середню розрахункову дозу. Звичайно, хто міг урахувати ці гарячі частинки, які вони вдихали, тому що наша людина таким чином влаштована, — і це, звичайно, також особливість менталітету та культури,

— що він палить у мить найнапруженішої праці на радіомогильнику цьому самому, він, звичайно, виймає «пелюстку» та палить, і це для нього — цілком нормальне явище, хоча він чудово знає, що може все що завгодно вдихнути, що там це небезпечно, жахливо, але тим не менше він це робить. Це на моїх очах робилося тисячі разів, і я нічого не міг зробити, окрім як палити разом із ним. Вони ж нам несли та готували рибу з пруда реактора, там у Прип'ятської ГЕС були свої розплідники, й риба (її вже кинули годувати) просто на цвях клювала, — закидають цвях, вона хапає, її висмикують. Цю рибу вони потім самі їли. Й на додаток до цього — залишкова наша обцинно-комуністична свідомість. Коли цих людей запитуєш: «А що вас, власне, змушує тут працювати, ви ж розумієте, що отримувате непередбачені дози?». — «Так, розуміємо». — «А навіщо? А родини ваші розуміли, коли вас сюди проводили?». — «Так, розуміли, як на похороні». — «А чому ви йшли?»

Було декілька мотивів; був мотив — себе випробувати; є люди, схильні до ризику. Був мотив, що можна заробити, щось отримати, але таких небагато. А основний мотив — хто ж, якщо не ми, закриє це? Як же ми можемо ухилитися, коли треба? Й, нарешті, такий дуже гуманістичний й дуже для наших людей характерний мотив — це були люди вже досить зрілого віку — від 30 до 40 років: а що ж, молоді підуть? Їм же ще народжувати, дітей мати. Це вони розуміли, вони навіть це розуміли. «Вони ж дітей мати не зможуть, треба таких, як ми, забирати». Люди загалом у масі своїй — не дуже освічені були, але розуміли ситуацію. Ось ця обцинно-комуністична свідомість. Я не знаю, як було б зараз, тому що, по суті, це були добровольці, ті самі «комсомольці-добровольці». Їх набирали за рознарядкою, але хто хотів ухилитися, той ухилився. Я знаю багатьох хіміків-дозиметристів за військовою спеціальністю, які все розуміли й ухилилися від цього. Це саме сотні тисяч добровільців, люди, звичайно, героїчні, хоч хараз вони у дуже важкому становищі. Ось таке залишкове мислення. Згодом відбувається фантастичний колапс. В цих людей цілковито змінюється психологія. Від пафосно-героїчної, яку ми фіксували у дослідженнях 1986—1987 років, до психології жертв-мучеників, людей, цілковито викинутих із суспільства, приречених, нікому не потрібних. Це дві неймовірно важкі категорії, це — ліквідатори та евакуйовані. І ось так звані евакуйовані — це ті, кого викидали з будинків. Можливо, ми здійснили жахливий злочин... Ми підтримували цю ідею, що будь-яка доза — шкідлива для людини, що треба дати їй можливість швидше залишити свою домівку; зараз ми отримуємо

зворотній результат — люди евакуйовані перебувають у значно гіршому моральному та психологічному стані, ніж ті, хто мешкає на забруднених теренах. У третій та особливо у другій зонах. Виявляється, що психологія людей, яких переселили, — надзвичайно тяжка. Ми порівняно нещодавно спілкувалися з американцями, які проводили опитування на Тримай-Айленді, там також був свій Чорнобиль — міні-Чорнобиль, — до речі, про це мало пишуть, але американцям це зрозуміло, досі в них маса жертв — матерів, маленьких дітей, які досі переживають страшну депресію, очікуючи, що їхні діти будуть неповноцінні тощо (вони пережили викид радіоактивної води на Трамай-Айленді, американській електростанції). Їх лікують і з ними дуже багато працюють, але остаточно цей стрес не знімають. Проте в нас це все, звичайно, — у набагато більшому масштабі. Тобто, ми отримали кілька сотен тисяч, а, можливо, й мільйонів, людей, які живуть з повним усвідомленням того, що вони — жертви, й ніхто, окрім патерналістської держави, не може вирішити їхні проблеми. Я пам'ятаю цілковито зворушливу ситуацію, коли до нас звернулися по консультацію французи, вони тут у Києві влаштували центр, він досі працює, з вивчення стану здоров'я дітей, що отримали ці дози, — евакуйованих та таких, що мешкають тут. Вони прийшли до нас і сказали, що провели детальні аналізи й з'ясували, що ці діти в масі своїй — здорові, але їх приводять їхні матері й кажуть, що вони — страшенно хворі, що в них і травлення, й голова, і суглоби, і щитовидна залоза. А вони аналізи крові, щитовидки роблять — в них усі показники в нормі. Вони до нас прийшли: «Що ж відбувається?». Ми кажемо, що ми не знаємо, ми медичні аспекти не вивчали. Але ось тепер ми вивчили. Ми подивилися на 300 родин евакуйованих з Прип'яті дітей, що народилися саме перед аварією чи перебували на момент евакуації у лоні матері, — ті, що отримали сильну дозу ще у самому ніжному віці, — й порівняли їх із 300 родинами киян, що мешкають поруч (абсолютно контрольна вибірка), це було спільне з американцями дослідження, дуже детально вивчалися аналізи крові, й був терапевтичний огляд. І що відбувається? Матері цих чорнобильських дітей бачать у них виключно хворих. Є такий спеціальний інструментарій, за яким ти заповнюєш усю симптоматику, так ось, інтенсивність симптоматики, яку матері відмічають у своїх дітей, є колосальною. Вона дуже суттєво відрізняється від того, що заповнюють київські матері, їхні ж сусіди, що мешкають з ними поруч. Самі діти практично в своїх анкетах не зазначають в себе таких симптомів. Вони дають приблизно таку саму картину за симптомами захворю-

вання, як київські діти, тобто тут принципових відмінностей нема, але коли вивчаєш їхній психологічний стан, ми бачимо, як ось цей стрес матері, її впевненість у тому, що Чорнобиль не може закінчитися нічим, окрім катастрофи, відбивається на психологічному стані дітей: в хлопчиків це — іпохондричні мотиви, а в дівчаток це — зниження самооцінки та впевненості в своїй соціальній значущості. Ну, це окрема розмова, це — довга справа.

Тому я хочу сказати, що Чорнобиль виконав дві функції: по-перше, він дійсно підірвав ідеологію, яка виявилася нездатною у вирішенні сучасних технологічних проблем, а по-друге, він породив величезний шар людей, який буде ще не лише у сучасній, але й у наступній генерації, а, можливо, і в подальших, переживати цю саму психологічну травму, або, як кажуть психологи, посттравматичний стрес. Ось із цим нам доведеться жити ще чимало.

Костянтин Сігов:

Дякую. Слово історику культури Вадимові Скуратівському. Час семінару, на жаль, зменшує потяг до Мінська, тому прошу формулювати основні тези.

Вадим Скуратівський:

В такому разі — скоротимося. Тим більше, що, відверто кажучи, у мене до цієї теми, як не дивно, патріархально-автобіографічне ставлення, тому що я з нею познайомився, можливо, раніше за інших у цій аудиторії. На самому початку 1950-х років я отримав надпотужну дозу, внаслідок якої дитина абсолютно облісіла, до останньої волосини, але в ту епоху ніхто нічого не міг про це сказати. А біографічно склалося таким чином, що у середині 1960-х я пішов до війська й охороняв антени далекого космічного зв'язку, це все продовжилось, і тоді, коли я опинився в Інституті онкології наприкінці 1980-х, то я немов би прийшов до самого себе в гості. Тому у мене до цього ставлення, з одного боку, цілком ліричне, а з другого — мене дуже зацікавило це явище, явище Чорнобиля, скажімо так, у соціокультурному відношенні, у напрямку певних стратегічних спрямувань нової європейської культури. І з усією відповідальністю я хочу сказати, що де-що тут мною помічено, в усякому разі, стосовно того, що я можу поділитися цими спостереженнями з вами.

Щодо всіх тих проблем, якими оточений «по-людськи» Чорнобиль останні десятиріччя, починаючи власне з весни 1986 року й

досі, то я до цього ставлюся в режимі метафори Егона Бара з приводу свого політичного колеги — баварського, скажімо так, християнського демократа Штрауса: «Це атомна надпотужна електростанція із запобіжниками сільського електродвижка». На мій погляд, ця метафора, на жаль, вичерпує ситуацію.

Але метафора — це метафора. А є певна реальність. І я хочу звернути вашу увагу, в усякому разі, як історик культури, на таку обставину. Подивіться, що, власне, відбувається з новоевропейською культурою, прямим продуктом якої є так звана ядерна фізика й услід за тим ядерна технологія. 1789 рік — якийсь слов'янин приносить певному берлінському фізику Клапроту якийсь, як їм здалося, метал, і саме цього року з'являється в європейському науковому обігу новий метал, який називається уран. 1789 рік. Як виявилось, це, власне, не метал уран, а уранілова сіль, якою потім користувалися дуже інтенсивно митці-імпресіоністи і, на мій погляд, не в останню чергу меланхолія їхнього живопису пов'язана з цією обставиною. Вслід за тим, уже десь у середині 1790-х видатний німецький письменник Новаліс, до речі, сам гірничий інженер, пише повість під назвою «Учні в Саїсі», де мовиться про деякий умовний Ъжиністан — країну дуже інтенсивного наукового експерименту, який такою мірою тортурує речовину, що вона починає здригатися у пробірках та колбах цього самого Ъжиністану. Це був, скажімо так, перший сигнал. Услід за тим — 1850—1860-ті роки, здавалося б, безкінечно далекий від усіх наших проблем Париж, але в цьому Парижі один хімік та військовий на ім'я Н'епс, — до речі, небіж винахідника фотографії, — цілком випадково побачив, що уранілова сіль засвітила дуже щільно захований фотопапір. Тобто це той процес, який услід за тим повторив Беккерель. І я думаю, повторив не випадково. Річ у тому, що протягом двадцяти років цей самий Н'епс оббігав усіх блискучих паризьких хіміків та просив, щоб вони пояснили йому, що то відбувається. Ніхто не пояснив, але, пам'ятаючи цю саму ситуацію, Беккерель, представник славетної родини французьких хіміків, зробив те, що зробив. А услід за тим з'являється подружжя Кюрі, і, нарешті, на початку ХХ століття цю проблему вже поставлено. Так замислимося ж, що, власне, відбулося у цьому випадку? Починаючи з 1789 року — це рік французької революції, аж до початку ХХ століття людина зазірнула за певні «дверцята», які, можливо, краще було б і не відкривати. Але європейська людина не могла не відкрити ті дверцята, тому що уся структура Нового часу спрямована у бік якоїсь гіперцікавості, у бік того, що перебуває за цими самими дверцятами. Ці дверцята було

відкрито, — так і з'явилася проблема ядерної фізики. Тобто десь наприкінці XIX — на початку XX століття людство зробило якусь стратегічну помилку. Подумаймо про те, що відбулося далі. Справа в тому, що нам інколи здається, що все це — похідне від якоїсь випадкової інженерної чи науково-теоретичної ініціативи. А насправді це не так. Треба зрозуміти ту просту річ, що європейська наука та європейська технологія є проекціями певних європейських же світоглядних домінант. Ну, скажімо, таблиця Менделєєва, — це, вибачте, відбиток петровської табелі рангів, до речі, «винайденої» Лейбніцем, тільки там ієрархія, скажімо так, соціальної ваги. А вслід за тим російський вчений, який вслід за своїми предками півтора століття прожив в атмосфері цієї табелі, все це переклав на мову суто спеціально природничу. Майже водночас, як ви пам'ятаєте, видатний слов'янин Грегор Мендель, так би мовити, за генеологічною інерцією, взяв та й записав генеалогію п'яти генерацій зеленого горошку. І вийшла генетика. І кінця-краю цим проекціям нема. І, умовно кажучи, ядерна фізика, а вслід за тим ядерна технологія є немов би продовженням якихось новоевропейських зусиль, і характер зусиль такий, що десь уже наприкінці 1900-х років і один з Кюрі, і Володимир Вернадський замислилися над тим взагалі, чи уціліє людство. Маю вам сказати, що приблизно до 1940-х років, тобто до експериментів на Лос-Аламосі, ми отримали близько десятка цілковито різючих гуманітарних передсигналів про те, що ми займаємося не тим, чим треба займатися. Скажімо, роман Уелса «Звільнений світ» — це само собою зрозуміло. «Божевільний» Андрій Білий разом із тим пише вже про «атомну зірвану бомбу» — це 1919 рік. Наш із вами земляк Василь Ян, заробляючи собі на прожиття на початку 1930-х років у Москві, написав повість про те, як два імперіалізми зіштовхнулися (американський та японський) на Тихому океані, й Америка засипала Японію «атомними бомбами». Людство було такою мірою вражене результатами, що Японія запросила «пардону», а вслід за тим виникло світове співтовариство на захист миру, й у світі все перетворилося на краще... Цю повість досі не надруковано. Й ще декілька відповідних сигналів, тобто, по суті, десь 1789 року ми, та не ми, а, по суті, Захід, припускається певної стратегічної помилки, а результати цієї помилки більш ніж очевидні. Лишається тільки радіти тому, що дивним чином якісь сюжети, пов'язані з ядерною фізикою, у часі або запізнювалися, або випереджали. Ну, скажімо, поміркуймо, що було б з цивілізацією, якби паризькі хіміки у 60-70-ті роки минулого століття відповіли на запитання Н'єпса-молодшого? Поміркуймо, що

трапилося б, якби ядерна зброя опинилася в руках тієї чи тієї тоталітарної структури? Скажімо, у 30-ті роки? Та доля світу є більш ніж очевидною.

Але головне у цій ситуації, звичайно, інше. Пояснити це жодним чином неможливо. З тієї дуже простої причини, що сам ландшафт цієї культури такою мірою грандіозний, і вона такою мірою зумовлена цією самою засадничою ідеєю фаустівського поривання, що я не уявляю, якими поліційними засобами «все» це можна та необхідно зупинити. А не зупинити цього не можна, позаяк ми живемо в режимі ніби останніх дзвінків. І разом із тим я бачу, що, кінець-кінцем, дійсно нема кому вже пояснювати. Усі ці сюжети, які я викладав професіоналам, для мене закінчувалися ситуацією, коли цілковито випадково на очах в мене спалахнула бійка в якомусь хрещатицькому кафе, то мене затримала міліція й складала протокол, що я був там свідком, і мене запитали: «Де ви мешкаєте?». Я кажу: «На Лівому березі». — «Так що ж ви тут робите?» — було мені сказано. Справа в тому, що фахівці запитують; що я тут роблю? Але фахівці абсолютно провалилися на, скажімо так, гносеологічних іспитах такого штибу й гатунку. Тобто їхній провал цілковито очевидний, а разом із тим напередодні усіх цих самих подій якісь мої спроби зрозуміти, що ж відбувається з цим самим сказаним ритмом європейської фізики, призводили, знов-таки, головним чином до анекдоту. Я згадую, що десь наприкінці 1970-х років нарешті я побачив тепер відомий лист Вернадського, позначений літом 1887 року, коли молодий Вернадський, заробляючи на прожиття на торфо- та сіркорозробках Смоленської губернії — порівняно недалеко, до речі, від Чорнобилю, написав своїй молодій дружині, що «мене весь час не полишає думка про те, що у глибинах речовини є деякі страхітливі могутні сили — і чи не можна їх викликати на поверхню?» Це літо 1887 року. Вже восени 1942 року Сталін викликає до себе Вернадського і не пропонує, а наказує йому зайнятися відповідними сюжетами, пов'язаними з радянською ядерною зброєю. Кінець-кінцем, коли я наприкінці 1970-х років показав московському літературному критику Латиніній ось цей самий пасаж і сказав, що дуже хочу написати про це, що це є, по суті, щось вражаюче, що над цим треба замислитися, мені було сказано: «А скільки років було дружині Вернадського?». Я кажу: «Ну ось, небога нашого видатного математика Гулака, десь їй було років 26». І критик мені сказала: «Ну як можна молодій дружині писати таке? Молодим дружинам пишуть зовсім інше». І цей сюжет був вичерпаний, але ж, кінець-кінцем, є цей сюжет, він, перш за все, розгор-

тається у площині не лише технологій — технологія є лише надбудовою, — а у площині новоєвропейського духу, позначеній певним первісним дефектом, і належить сказати про цей дефект, позаяк в нас іншого виходу нема. Ви зрозумійте мене вірно, я жодним чином нікого не викриваю, я лише ставлю проблему й пропоную вам разом зі мною поміркувати над цією проблемою.

Перепрошую, що надмірно «скорочувався», і тому мій виступ, можливо, за композицією здався вам не дуже переконливим, але, тим не менш, я закінчую, бо треба передавати слово нашій шановній гості.

Костянтин Сігов:

Я критикував культури цензури, але маю виступати в ролі цензора. Вам — заключне слово.

Світлана Алексієвич:

Я лише скажу пару слів, позаяк це все дійсно серйозна розмова. Я єдино думаю, що Чорнобиль підірвав не комуністичну систему, імперію, він підірвав немов би цивілізацію, ту систему уявлень, забобнів, марновіств та ідеалів, на яких вона тримається. Це перше, що я хотіла сказати. Друге, я хотіла сказати, я сама чула, коли Горбачова спитали: «Як Ви не знали? Ви винні». Тут проблема знання — що називати знанням? Він сказав: «Так, я викликав людей, вони казали, що ось, випробуємо бомбу. Тут підірвали. Тут — біжимо, дивимось, що там підірвали, а ввечері випиваємо у готелі пляшку червоного вина — й усі живі-здорові». Так що проблема знання є дуже складною. Я думаю, що ми вабимось тим, що валимо тільки на них. Я думаю, що людство цього не знало. І я вважаю, що героїзм — це взагалі варварське ставлення до себе самого, хоча, звичайно, можна було підірвати цілу Європу, і там не можна було б жити, але мені здається, що це також пов'язано з проблемою незнання. Я не думаю, що сьогодні люди ось так дозволили б, аби їх кинули на дах реактора, й вони самі туди пішли. Я вважаю, що тут усе пов'язане, звичайно, дуже глибоко з проблемою знання.

І ще виникла проблема шляху, про що казали тільки-но. Мені здається, що шлях цей вже є. Людство — такий необроблений матеріал, воно таке різне: одне людство в Китаї, інше — в Індії, всі хочуть цю бомбу, тому що хтось вже пройшов цим шляхом, хтось не пройшов, хтось перебуває на стадії віри в усе це, що це можна; на-

приклад, я це чула в Китаї, який дуже бажає атомну бомбу, й у тому ж В'єтнамі, і в Індії — їм заважають лише злидні й нічого іншого. Проблема в тому, чим захиститися у дорозі, як дорівнитися до шляху й взагалі чим врятуватися. І боюся, що кожного разу ми пов'язуємо з чимось надії: спочатку людство вірило у релігію, потім у науку, тепер — не знаю, воно бажає і те, й інше поєднати й назвати це якимось інакше.

Для мене питання «чим врятуватися?» — цілковито відкрите питання. Все.

Костянтин Сігов:

Для наших днів вищою мірою симптоматичне це «чим врятуватися», чим, замість ким, на фоні «що» технологій, «що» природничих наук, «що» природознавства. А чи природне за суттю це знання? Чи не заручники ми якоїсь страхітливої історичної плутанини між радіо(фізикою) та мета(фізикою)?

Білоруський автор свідчень про Чорнобиль приїхала до Києва у пошуках філософського осмислення зібраних матеріалів. «Вже є купи фактів, настав час замислитись про фактори, що за ними стоять». Дорогою з семінара у Києво-Могилянській Академії на вокзал Світлана Олексієвич взяла з мене слово, що я напишу «філософський *post scriptum*» до розмови. Мовляв, епіграф до книги з Мераба Мармашвілі («Ми повітря, ми не земля») зобов'язує.

Два питання пронизують безліч свідчень:

1) Питання про знання/незнання, про якусь уперту непрояснюваність чорнобильського феномену в обговорюваних вимірах катастрофи: політичному, технологічному, антропологічному, соціо-історичному і т.п.

2) Питання про природу людини та природу світу перед обличчям протиприродного катаклізму, що поставив догори ногами наше «природознавство», у якому тепер зяють «незнання» та «неприродність».

У новому «дискурсі про Чорнобиль» розроблюється наступна думка: чорнобильська катастрофа не тільки підірвала панцир конкретної політико-ідеологічної, комуністичної системи влади та знання — вона поставила під питання з безпрецедентною історичною радикальністю «фаустовський порив» новоєвропейської цивілізації за межі усіх природних та технічних бар'єрів...

Поставила під питання вже не на папері, а у самому повітрі, котрим страшно дихати, у самій зміні всієї атмосфери давніх суперечок.

З лабораторних зазирань за заборонені дверцята безмежна тінь нашої «гіперцікавості» вилізла та й облягла планету. При тому гіпноз нашої призвичаєної гіперцікавості нібито продовжує впливати і в свідченні збирачки свідчень: «Мене цікавила не сама подія [...], а відчуття, почуття людей, що доторкнулися до незнаного. До таємниці. Чорнобиль — таємниця, яку нам ще доведеться розгадати... Що ж людина там дізналася, відгадала, відкрила в собі самій?»

А якщо не нам «доведеться розгадати», але «нам» доведеться «бути розгаданими»? Бути витісненими з поста хазяїна планетарної лабораторії (або, вже прикінечно, не бути?). Відкинути уперту цікавість про небувале «дізнався, вгадав, відкрив» і, нарешті, здатися на милість щирого мовчазного Незнання? При цьому припинити усіляке загравання зі смутною «алхімією незнання», відвернутися від підсвідомого тяжіння до «проблеми незнання» та відважитися на рішучий поворот: від безумної фасіннації (не)знанням повернутися до навченого ударами (їх нищівною наукою), «вченого незнання» — *docta ignorantia*.

Може видатися дивною серед чорнобильського пилу ідея струсити пил з робіт Миколи Кузанського про «вчене незнання», про «Незбагненне», як названий трактат нашого сучасника С.Л.Франка. Адже саме наша ситуація, аналізована без паніки або патетики, демонструє, як швидко тканина наших знань про світ зяє та розповзається без цієї розумної канви «вченого незнання». І якими марними є спроби підмінити таку канву будь-якими зовнішніми «поліцейськими засобами» та цензурами.

За межами суворої, глибоко продуманої аскези думки спрацьовує спокуслива тенденція встроювати чорнобильську тему у певний гностичний міф. Гностична похила площина явно чи приховано впливає на схильність, на кут зору різних спроб тлумачити дану тему у лініях Гегеля, чи Маркса, чи Вернадського, чи когось іншого. Схильність до «магії технологій» — базис, що припускає варіації ідеологічних «надбудувань». Але й наосліп, через неоднорідний колаж здогадок та відчуттів, через мозаїку свідчень (і ми їх даємо не як доктори, а як «ігноранти») проступає забутий контур, немовби негатив — від противного — *docta ignorantia*.

Знаменно, що серед свідчень про Чорнобиль на двох рівнях присутні свідчення на користь «вченого незнання»: на рівні безпосередніх фізичних відчуттів і на рівні фундаментальної інтуїції.

Почуття: ані зір, ані нюх, ані дотик не ресструють опромінення, не вловлюють як небезпеку. Усі твердять про чудову погоду та спантели-

чення евакуйованих: «Ані війни, ані урагану, нащо ж все кидати і ставати біженцем?..» Звідси — шок недовіри до власної системи відчуттів, яка не реагує на прямий контакт зі смертю. Але від цього травматичного спонтанного «спантеличення» (що підтримується хіба що «смаком заліза» у роті та відчуттям щитовидки), звичайно, велика відстань до «вченого незнання», до самообмеження розуму, чия гординя здатна розпалитися і у поразці...

Інтуїція: вона прорізується крізь суперечку відчуттів з «інформацією», думок з безглуздя, крізь гомін радіопередач із Заходу та з Центру, проривається крізь стереотипні масові реакції. Але саме такій інтуїції належить останнє слово у книзі про Чорнобиль, в ключовому монолозі вдови ліквідатора.

У цьому самотньому людському голосі відчутна міць Антигони Софокла: «Людина, яку я кохала, кохала так, що не могла кохати його більше, якби сама його народила, на моїх очах перетворювалася... на чудовисько...» Після видалення лімфовузлів та порушення кровообігу трансформації обличчя та тіла цього велетня-ліквідатора протягом останнього року його життя зайшли так далеко, що до нього боялися наблизитися лікарі або медсестри. Нехтувала страхом тільки дружина: «Я так далеко зазирнула, можливо, далі за смерть... Чи можна про це казати? Називати словами?... Є таємниці...»

Це перший рефрен в усьому її монолозі, зусиллі висловити певну фундаментальну інтуїцію: «Є таємниці... Молитви читають потай... Пошепки, про себе». (Зазначимо, що у французькому перекладі книги С.Олексівич називається просто «Мольба» — «La Supplication»; з словосполучення оригіналу — «Чернобыльская молитва» — французи, попри весь їх відомий раціоналізм, вибрали друге слово, котре український переклад відкинув. Успіх у Франції, на батьківщині сучасного «дискурсу» цієї чорнобильської «Мольби» підводить до більш загального питання. Гегель зазначав: сучасна цивілізація як людська навичка починається з того, що ранкова газета підміняє ранкову молитву. Наш «дискурс» лізе з кожи геть, намагаючись узурпувати недискурсний небосхил слова, небосхил молитви. Аварія розчаує цей небосхил.)

Другий рефрен: «Мені фізично без нього боляче». У конкретній фізиці цього свідчення — прірва глибини та думки, від яких не затулятися поверховими комбінаціями фізики/метафізики (майстер, який неспроможний знову завести годинник, зупинений у мить смерті ліквідатора, «розводить руками: «Тут не механіка і не фізика, а метафізика»).

Просте «мені фізично без нього боляче» — інша, забута філософія єства. Її витісняв (але не витіснив докінець) натуралізм «наук про людину», детермінованих напором «наук про природу» XVII-XX ст. Механіцизм у погляді на природу світу та людини поставив у залежність від «натури», від «землі» стосунки між людьми, особами, я, ти, ми... «Я зрозумів, як легко стати землею», — прийшов до висновку інженер-хімік, який закопав у біомогильники сотні кілометрів зібраного ґрунта. Але інформація про 14 мільйонів людей, яких прямо чи опосередковано «змішали з землею» — ще не вся правда.

Виявилась неправдою аксіома, що спочатку є будь-яка «природа» (наша, моя, твоя), а потім якісь відносини в її межах. Виявилось, що ніякого «є», ніякого «єства» (лат. *natura*, грецьк. *physis*) взагалі не існує до висхідного людського ставлення. Тільки у висхідному людському ставленні єство є, знаходить себе і вже не може про цю знахідку, про цю зустріч забути — «мені без нього фізично боляче». Без такої аксіоматики будь-який «фізикалізм», будь-яка «натурфілософія» не просто проходить повз людини, а йде до знищення його та його світу. Вульгата «теоретичної фізики» Нового часу розірвала зв'язок із тим, що греки назавжди назвали *physike theōgia* (природне споглядання). «Теорія» стала заручницею технологічної «практики», небосхил якої сьогодні окреслений курганами біомогильників.

Перезахоронення найбагатших у Європі земель — українських чорноземів надає в чорнобильському контексті незвичний для слуху акцент модному слову «геополітика». (Цей акцент глушать, але до кінця не заглушають дебати про «геополітику посткомунізму».) Терміни з префіксом «гео» (мало здалося «геостратегії») з «геополітикою», з'явився в Україні підручник про «георелігію») набувають виразно землястого кольору. Про це попереджував після 2-ї світової війни Пауль Целан: «Земля була в них, а вони копали». Про це слова Мераба Мамардашвілі «Ми повітря, ми не земля...».

Питання про нову атмосферу думання (всупереч інерції «гіперцікавості»), про повітря «вченого незнання», можливо, дозволить іншими очима подивитись і на «землю» нашого єства, на ставлення людей одне до одного, до звірини, до світа, до слова.

НОВА ЄВРОПА НА ПОРОЗІ ТРЕТЬОГО ТИСЯЧОЛІТТЯ

Леонід Фінберг:

Для обговорення пропонуються наступні питання:

1. *Що є Європейська цивілізація як цінність? Наскільки її єврейсько-християнські корені тримають дерево людства? Чи не ставлять найбільші війни ХХ століття — європейські за походженням — під сумнів моральну основу співжиття народів світу?*

2. *Чим є Євросоюз сьогодні — спільнотою європейських країн, створеною заради поширення зони спокою, достатку та толерантності, чи муром, який відокремлює стару Європу від неспокойного постсоціалістичного світу?*

3. *Куди йде Україна: що маємо європейського, що радянського, азіатського в своєму потенціалі? Що й як визначатиме геополітичне майбутнє України?*

Вадим Скуратівський:

Пані й панове, я хочу почати, можливо, з найбільш фундаментального, що є в нашому з вами існуванні — з тієї обставини, яка видається мені абсолютною у нашому з вами перебуванні у світі.

Усе починається з «першгородного гріха» і з того, яким чином та чи та культура, та чи та цивілізація обходять першгородний гріх. Й ми одразу переходимо до Європи, — на мою думку, до єдиної системи, яка більш-менш ефективно останні два тисячоліття обходила цей першгородний гріх. Вона розпочала цей процес 212-го року, власне тоді, коли імператор Каракалла оголосив усіх без винятку вільних мешканців Римської імперії римськими громадянами. Власне, це був абсолютний зеніт у тих історичних умовах так званого римського права. Минає ще певний час, і вслід за тим у Європу на повну силу входить християнська антропологія. Тобто уявлення про людину, яке лишає за нею вільний вибір, з огляду на цей так званий першгородний гріх. І відтак, немов би третя точка європейських зусиль, — це європейський пафос праці, який починається десь в останні століття попереднього тисячоліття. Дивним є веберівський забобон, за яким саме протестантизм забезпечує цей самий пафос. Але згадаймо, що так само завзято розгортало цю філософію католицьке уявлення про світ.

Навіщо далеко ходити: в сусідній Польщі, країні католицькій, починаючи з епохи романтизму й закінчуючи початком ХХ століття, виникла величезна філософська фабула, що зводиться перш за все до пафосу праці. Від великого Хьоне (Вронського) аж до великого Станіслава Бжозовського. Я дуже сподіваюся, що ці постаті увійдуть до українського, а, можливо, з часом і до світового інтелектуального обігу.

Тобто три засади, три точки системи координат, в яких розгортаються європейські зусилля: християнська антропологія, вслід за тим римське право й, нарешті, зусилля праці у найрізноманітніших виявах. Хоч би до якого факту європейської історії ми не звернулися — позитивного факту — так чи так бачимо наявність цих трьох характеристик європейського існування.

І вслід за тим, на основі цих трьох зусиль, на порозі ХVІ ст. виникає те, що Станіслав Лем колись назвав *summa technologiae*, напрацьована цією цивілізацією, від перших її відповідних серйозних відрухів кінця ХV століття та закінчуючи біжучими технологічними сюжетами. Так виглядає Європа немов би у позитивному напрямку. І в кінцевому рахунку це те, чого в нас, на жаль, або нема, або є в елементарному, передзародковому вигляді, або, скажімо, лише частково. Я маю на увазі українську історичну ситуацію (я цілковито емансипуюся від ситуації російської). Там взагалі відповідні історичні умови виглядають зовсім інакше. І в мене таке враження, що разом із тим будь-яка серйозна спроба, скажімо, емансипації від першородного гріха, подолання його, будь-які зусилля в бік подолання ентропії світу засновуються саме на цих трьох засадах. І мушу сказати, що, в усякому випадку для мене, їхня присутність спостерігається абсолютно в усіх головних фактах європейської історії останніх двох тисячоліть.

І вслід за тим в Європі з'явилися на схилку ХVІІІ — початку ХІХ ст., скажімо, суто засадничі вади. Справа в тому, що саме наприкінці ХVІІІ — початку ХІХ ст. в Європі відбувається грандіозна антропологічна катастрофа, яка християнську антропологію відсунула немов трохи вглиб. Я розумію все величезне значення категорії так званого національного, що виникла у ту епоху. І разом із тим не зайве звернути увагу на конкретне розгортання європейської історії, починаючи з кінця ХVІІІ ст. й закінчуючи останніми десятиліттями. Наприкінці ХVІІІ ст. сам інститут династичних війн зникає, виникає інститут міжнаціональних війн, тобто як тільки з'являється категорія національного, фактично відсутня раніше в європейській історії (в усякому разі у своїх граничних формах), одразу, з наполеонівської доби зокрема, аж до ХХ ст. розгортають-

ся саме війни міжнаціональні, які значною мірою й визначили склад європейської історії XIX—XX ст. Ті чи ті наполеонівські сюжети, які виникають десь у 800-х роках, остаточно оформлюються спочатку у вигляді балканських війн, услід за тим влітку 1914-го року в ту війну, яку не зайве назвати столітньою війною, в ту війну, яку європейське людство збуває лише зараз приблизно у тому самому регіоні, де ця війна колись починалася. Ці факти, так би мовити, загальновідомі.

Але вслід за тим виявляється, що Європа змогла подолати навіть ось цей ультраентропійний відрух власної історії. Й ось тут ми можемо зупинитися, можливо, на найголовнішій властивості європейської історії: на тому, як вона, зовнішньо перебуваючи у ситуації абсолютних криз, весь час виходить за межі цих криз. В одному французькому кітчевому фільмі, з певного часу українофіл, Ален Делон чує, як його колега каже йому: «У цій країні все хитається». Ален Делон у відповідь говорить: «У цій країні, починаючи з Валда, завжди все в усі часи хиталося». Тим не менш, щось відбувається з огляду на те, що Достоевський називав «штатостью», тобто весь час Європа вмiла долати кризи. І тут я дуже вдячний панові Ніва за демонстрацію цього подолання у самому точному арифметичному та показовому сенсі цього слова: на одному церковному подвір'ячку одного савойського села професор Ніва показав мені пам'ятник тим мешканцям цього села, які не прийшли відповідно з першої світової, з другої світової та з алжирської воєн. Так ось, з першої світової не прийшло 28, з другої світової — 2, з алжирської — 1. Це і є ритм цього подолання. Справа в тому, що, по суті, найцікавіше в європейській історії, починаючи з суспільного договору Руссо, полягає в тому, що Європа вмiла долати всі без винятку свої кризи у напрямку їх збування у тих чи тих формах. Це стосується рішуче усіх соціальних інститутів. Це стосується всіх соціокультурних сюжетів Європи.

І з одного боку — історія XX століття, століття страшної європейської війни, якою це століття дебютувало; з іншого боку — давайте згадаємо 1898 рік, згадаймо Гаагу, згадаймо її риторику, яка тоді здавалася не більш ніж риторику, й згадаймо про те, що у 1998 році гаагська риторика навіть лінгвістично, по суті, увійшла до певного не просто текстового, а реального складу європейської ситуації. Справа в тому, що ми спостерігаємо те, як Європа зумiла подолати і ту страхітливую кризу, яка починається з наполеонівських воєн і кінецькінем продовжувалася аж до останніх десятиліть у вигляді тієї, немов би нескінченної, війни XX століття. Справа в тому, що Європа володіє механізмами, які вмiють виходити за межі кризи.

Якщо замислитися над тим, що є пейзаж Європи кінця XIX ст. й що є Європа, так би мовити, біжучих десятиліть, ми бачимо цілковито різні світи. Світи, які вже абсолютно несхожі. На жаль, ми — пострадянські гуманітарії — багато в чому є жертвами лівого міфу про Захід. Справа в тому, що, починаючи зі згаданого Руссо й закінчуючи Франкфуртською школою, мало не вся сума європейської гуманітарної культури була різко опозиційною щодо європейського ж світу. І нам дуже часто уявлялося, що раніше чи пізніше цей світ спробує вийти у тому чи тому швидкісному режимі за власні межі у бік певної абсолютно альтернативної цьому світу утопії. Цього не сталося, від французької революції до наших днів в основних своїх рисах, першорисах, європейська структура залишається такою самою, якою вона починалася на схилку XVIII — початку XIX ст. По суті, це вражаючий факт світової історії. Це свідчить про те, що в основі європейської історії лежать певні засади, значною мірою доволішнім світом не сповідувані. Я пам'ятаю, як колись мене вразила сама думка видатних європейських культурологів про те, що, скажімо, Індія почала потерпати від кризи ще задовго до з'яви англійців. Китай наприкінці XIX ст. заходить в абсолютну стагнацію. Тобто навіть великі культури не змогли вирішити проблему свого виживання. Європа вирішує цю проблему в згаданій системі координат. Повторюю — християнська антропологія, римське право і, скажімо, не просто філософія, а пафос праці. Усі ці засади йдуть назустріч одна одній, і кінець-кінцем ми бачимо світ, який так чи так вміє виживати.

Я міг би навести сотні фактів, що свідчать про те, що Європа — це регіон, який вміє навчатися на власному досвіді. Жодним чином не хочу образати присутнє тут панство — представників Франції, але я згадую про те, що 1948 року на Мадагаскарі почався процес, різьоче подібний до того, що відбувалося, скажімо, у Чечні на початку 90-х років, тобто якась спроба політичної емансипації колонії. 1948 року офіційна Франція на це відповіла приблизно так, як міністр Куліков та міністр Родіонов: буквально за декілька десятків днів загинуло близько 100 тисяч мальгашів. Але вслід за тим — алжирська трагедія, яка за своєю фактурою вже значною мірою відрізняється від того, що відбулося на Мадагаскарі. Від риторики про те, що Алжир буде іншим, але залишиться французьким, кінець-кінцем Франція перейшла до якоїсь іншої політики. І в мене таке враження, що відповідна парадигма, відповідні приклади саме такого ось навчання ми можемо знайти у десятках інших галузей європейської історії XIX—XX ст. Це світ, який навчається власному історичному досвіді. На початку

1930-х років у Женеві відбувається робітнича демонстрація — чи то ліва, чи то права, чи то комуністична, чи то фашистська; недосвідчена женеvська поліція, як у Новочеркаську, починає стріляти досить хаотично, і в результаті — кілька десятків трупів. Але вслід за тим з'являється пам'ятник, на якому написано «Більше ніколи!». І загалом все це стає вже антикваріатом тамтешньої історії. І в кінцевому рахунку — це похідне від тих самих засад.

Що ж відбувається з парадигмою цієї культури на інших ділянках світу? А відбувається явище безмежно тяжке та, я б сказав, навіть трагічне. Справа в тому, що інші регіони світу починають абсолютно дублювати Європу, але не в тому напрямку. Вони починають з того, чим Європа, по суті, закінчує — вони починають з суми технологій. Те, що виникло в Європі наприкінці XV — початку XVI ст., раптом виникає немов би на початку нового циклу в цих самих регіонах. Наслідки відомі: коли покійний іранський шах збирався побудувати 20 атомних електростанцій, коли він оголосив свій індустріальний бум, коли вслід за тим на іншій дільниці — у комуністичній Польщі — також виник гігантський індустріальний бум, то нічого ці регіони не отримали, крім безмежної психологічної, фінансової й просто онтологічної втоми відповідних народів. Очевидно, треба починати з іншого. Справа в тому, що на можливості відтворення європейської моделі я дивлюся, чесно кажучи, трохи скептично, тому що часу вже немає. Тому що, на жаль, Європа, збуваючи свої певні негативні засади, навчила, скажімо, міжнаціональним конфліктам довколишній світ у самому широкому сенсі цього слова. Але справа в тому, що на інших ділянках світу певні катастрофальні сюжети європейської історії розгортаються на повну силу, однак без протидії зазначених позитивних механізмів європейської культури.

Тим не менш, мені здається, ми маємо робити те, що у радянському фільмі «Голова» пропонував робити один із голів. Коли його спитали, що далі робити, він сказав: «Продовжати пахоту». Працювати у напрямку, який продовжує зусилля, що ведуть свій початок від християнської антропології, римського права та від європейського пафосу праці. Маю вам сказати, що у національній українській історії, за усього її нескінченного трагізму, я вбачаю множину розрізнених, але переконливих елементів і того, й іншого, і третього.

Жорж Ніва:

Я почну не з «першородного гріха», а з ось цієї проблеми перекладу — поганих та неточних перекладів. В Європі багато мов, проблема

перекладу — одна з головних культурних проблем, тому що без перекладачів, без перекладу та без видавців для того, аби видавати ці переклади, не буде Європи, не буде відчуття Європи. Ми не знатимемо один одного з однієї простої причини, що ми не можемо знати усі європейські мови, за винятком, можливо, деяких дуже обдарованих поліглотів. Це, між іншим, проблема в Європейському парламенті у Страсбурзі. Ось додасться ще шість, ще десять країн, — і, я чув, там технічні проблеми множаться до нескінченності: чи треба перекладати грецьку на датську, датську на українську тощо. Є цікава книга французького історика Ремі Брага «Європа, римський шлях», в якій він пропонує тезу про те, що головне, що Рим дав нам, — це право, це римське громадянство для усіх провінцій, але перш за все — це вміння перекладати, й перекладати не рабськи, а перекладати активно, перекладати грецьку культуру на зрозумілішу мову для усіх варварів, для усіх провінцій. Це він називає «Via Romana», і от цей Римський шлях, який ми з Вадимом Скуратівським бачили в одному куточку Савої, — і в усій Франції, як і в усій Європі, всередині *limes'a*, тобто всередині Римської імперії, є залишки цих знаменитих римських шляхів, — цей *via Romana*, він не лише для вояків, не тільки для когорт, він також і для культур, для технік, це вміння перекладати з однієї культури до іншої культури.

Як поставитися до цих трьох визначень Європи, які нам було щойно дано: християнство, римське право і пафос праці? Я, можливо, уточнив би третій термін — вміння реформуватися, і особливо у релігійній галузі. Гасло Кальвіна та протестантизму: «*Ecclesias santa reformatanda*» — «Реформація ніколи не закінчується», мені здається, що тут був доданий елемент, найважливіший для розбудови Європи, що царство Боже ніколи не встановиться на землі за нас, що ми маємо весь час реформувати ту установу, якою уособлюється царство Боже на землі, тобто церкву. Тут вимальовується, напевно, якась відмінність між Сходом та Заходом, між правою та лівою легенями Європи, говорячи словами Йоана Павла II, тому що реформація як ідея грала роль і в православ'ї та на Русі, але не таку, як на Заході. Завжди реформувати. Але я читав дорогого мені письменника Олександра Солженіцина, читав все, що він написав, аж до його останньої книги «Росія в обвалі», і я бачу, що в його історіософських поглядах саме реформація була помилкою. Тут Європа зійшла з рейок, і починається гуманізм, заперечення Бога, божественного — й Олександр Ісаєвич бачить у цьому початок нового гріхопадіння. Я тут розходжуся з ним, за усієї моєї поваги до нього, і вважаю, що він робить кардинальну помилку в цьому своєму світогляді.

«Завжди треба буде реформувати Європу, й вона завжди вміє виходити з криз», — сказав Вадим Скуратівський. Зараз, на цьому етапі, ми маємо справу з уже організованою Європою — це Європейський Союз. Я належу до цього Європейського Союзу, позаяк я французький громадянин. Але, з іншого боку, я і не належу до нього, оскільки я швейцарський професор. Це має свої наслідки. Тобто як громадянин Франції мій син як французький студент може вільно обирати Шотландію, Італію, Португалію, Данію як місце навчання, отримувати стипендію, зараховуються іспити, які він може там сдавати, а мої студенти у Женеві — не можуть. Женева, Швейцарія — це острівець поза тією політичною Європою, і в цьому сенсі Швейцарія належить до блоку не-членів Європейського Союзу, як Україна, як Росія, як Болгарія, — з інших, відомо, причин. Причини просто визначити. Коли віддаленість від загальної норми надто велика, важко включити до Європейського Союзу нового партнера, якщо він не реформуватиметься активно та швидко. Тому нових членів просять реформуватися, їм дають якісь терміни. Іззовні це може виглядати навіть принизливо: ось ми дамо такий термін Естонії, а Латвії та Литві ми даємо інший термін, більший — чекайте ще. Це ідея щодо того, що одні готові, а інші не готові. Стосово Швейцарії є формула, яку було висловлено президентом Шираком, коли він був з офіційним візитом у Швейцарії, що ось ваше місце готове — вам зайняти його. Ніхто не заперечує, що Швейцарія має повне право сидіти за європейським столом. Але вся справа у тому, що Швейцарія не хоче, що її політичні партії та її уряд — дуже «за», а її народ — дуже «проти». Дуже, — скажімо, 55% населення на усіх референдумах. І це приводить мене до питання, що таке цей внутрішній кордон в Європі, як ми визначаємо його, — як визначив Вадим Скуратівський, Європа як терен культур, які пов'язані між собою, перекладанні одна одній, — кордон між нею і тією Європою, яка і є гострою проблемою. Цей новий кордон, на мій погляд, — перший предмет тривоги для нас, європейців, що це нове об'єднання, кінець-кінцем, створює нові поділи, що буде Європа №1 та Європа №2, що повторюється новий *limes* римський, трохи інший, але який кінець-кінцем збігається з кордоном між Римом та Візантією, й Україна знаходиться на цьому кордоні, він проходить через Україну, й це робить українську проблему, здається, особливою.

Як вийти з цього? Якщо буде кордон між Польщею та Україною, то, безумовно, вам буде важче їздити до Польщі, тому що ми, шенгенські громадяни, вимагаємо, аби наші кордони були добре

охоронені. Від кого? Ну, від емігрантів, від людей, які шукають місця праці. Ми готові їх впускати, але у невеликій кількості, та шукати нових квот. Це одна з проблем. Я думаю, що відповідь на цю найскладнішу проблему полягатиме у реформуванні цього нового Європейського Союзу. Мені здається, він не може залишитися таким, яким він вигаданий у Маахстріті.

Напевно, доведеться визнати факт, що Європа дуже різномісна за своїми культурами, але має спільні можливості вирішувати ці проблеми, хоча іноді здається, що вона у безвиході. І коли польський драматург Віткачис вчинив самогубство у день вторгнення військ двох сусідів на польську територію, він своїм самогубством хотів сказати, що Європа скінчена. Нема місця Польщі, й нема місця Європі на цій землі. Він помилився, дякувати Богові, ми подолали 39-й рік, але, тим не менш, це не так далеко від нас. Французький філософ, трохи старомодний сьогодні, писав такий заголовок: «Citoyen contre le pouvir» — «Громадянин проти влади», — що той громадянин, хто завжди проти влади. Ну, російському інтелегенту ця ідея знайома. Але ось вам французький переклад цього радикального у французькому сенсі філософа: завжди має бути опозиція, хтось має служити нації в опозиції. І я думаю, що якщо бути Європі — має бути опозиція Європі, і, можливо, ця друга Європа має завдання показати якісь шляхи опозиційні, у доброму та творчому сенсі цього слова, Європі.

Олександр Потехін:

Перше запитання — куди прямує Україна? Найпростіше звернутися до офіційної позиції керівництва цієї країни. Україна йде до Європи, до речі, й Росія йде до Європи, — якщо звернутися до їхніх виступів. Але у найзагальнішому вигляді я б на це запитання як соціолог відповів би таким чином: сьогодні чи, скажімо, з моменту проголошення незалежності Україна не йде нікуди. Звичайно, порівняно з Радянським Союзом вона до Європи наблизилася, тут немає жодного сумніву. Я кажу про точку відліку — незалежність, надії й таке інше. І слід, мабуть, для того, аби визначити шлях, говорити про геополітичні орієнтири. Тобто, а на кого можна орієнтуватися, куди можна йти? Я думаю, що в якості таких орієнтирів можна чи треба розглядати, в першу чергу, чотири: перший — це Європа, і, на жаль, звичайно, по всіх критеріях, запропонованих паном Скуратівським, в Україні я не вбачаю жодних виявів чи тенденцій.

Друге — США. Що відбувається зі Сполученими Штатами? У найспрощеному вигляді, звичайно, Америка йде з Європи, цей про-

цес почався, він однозначно йде, темпи його можуть змінюватися, коли Європа подолає усі ті труднощі, пов'язані з певними політичними рішеннями, можливо, модернізується Маахстріт, американці поступово, неухильно та неповністю витискуватимуться з Європи, тому що ту роль, яку вони грали в Європі, починаючи з рішення вступити у другу світову війну, — цю роль вичерпано.

Третє — Польща. Безумовно, знов-таки, якщо говорити дещо спрощеним чином, на Польщу покладено і Європейською спільнотою, і Північно-Атлантичним союзом функцію країни, яка є не лише прикладом, а й адвокатом України на міжнародній арені в її міжнародних справах. На жаль, привабливість польського досвіду в очах населення нашої країни мізерна. 2% населення впевнено говорять, що зближення з Польщею — це магістральний шлях розвитку України, хоча цілковито зрозуміло, що з мірою зростання інтегрованості Польщі до Європи (вона вже ступила на цей шлях, і вона його з успіхом пройде), звичайно, Україна опиниться у сірій зоні. Хоча об'єктивні підстави та перспективи (об'єктивні, я підкреслюю) для того, щоб, скажімо, шенгенські бар'єри були другорядною річчю, в нас з Польщею є. В нас є спільні інтереси, в нас є Чорноморсько-Балтійський коридор, в нас є економічні передумови і так далі, і тому подібне.

І нарешті — Росія. Я сказав би, що стало наочним вже зараз, що історичні шляхи України та Росії розходяться. Тобто, якщо досі в очах половини населення України відтворення так званого слов'янського союзу — це для нас магістральний шлях, то для мене цілковито очевидно, що об'єктивних передумов для того, щоб слов'янська єдність реалізувалася, нема. Ми розходимося з Росією, і, дай Бог мені бути поганим пророком, Росія сьогодні розвивається за, можливо, найгіршим з можливих сценаріїв розвитку цієї країни.

Говорячи про ці чотири орієнтири: Європа, США, Польща та Росія, я б сказав, що мені здається, — виходячи, можливо, не з кращих геополітичних факторів, з проблем побудови нової системи міжнародної безпеки, якої загалом-то немає, — я думаю, що перспектива для України полягає в першу чергу в тому, що все-таки неминучим для Сполучених Штатів Америки є пошук в Україні тієї точки опори у цій системі балансів, стримувань та противаг, яку вона природно посяде. Це не означає, що це буде союз з Україною проти Росії, це буде те саме створення балансу, яке необхідно. Для Польщі та для Європи загалом Україна буде буфером, як би вона не бажала цього уникнути, це теж об'єктивно, і вона ним стане. Треба просто мужньо зізнатися, що Україні доведеться в основному виживати, не будучи

залученою ані до єдиної системи Радянського Союзу-2 чи союзу слов'янських народів, ані до європейської системи. Я б вам навів лише один такий простий приклад: ще минулої зими, коли я задавав запитання провідним НАТОвським керівникам, теоретикам, стратегам: «Скажіть, у випадку справжньої повномасштабної кризи в Росії, яка загрожувала би якимось чином існуванню України, Україна буде прийнята до НАТО?», — загалом-то говорили: «Так». Високий відсоток того, що якщо Росія перетворюється на джерело всеєвропейської чи світової загрози — шлях до НАТО Україні відкритий. Коли Росія стала все-таки скочуватися та вступати на цей шлях (я кажу: дай Боже, аби він не виявився таким швидким, різким, обвальним тощо) — тепер вже мова про те, що Україна автоматично отримує право стати членом НАТО, миттєво забирається зі столу. Тобто виживати цій країні доведеться самій і, очевидно, маючи своїм союзником Сполучені Штати. Це не означає, що американці в якійсь конфліктній ситуації з Європою тощо — ні. Але у зв'язку зі зменшенням можливості Сполучених Штатів впливати на своїх союзників та на Європу загалом Україна має цей потенціал. В принципі, звичайно, в Україні зараз унікальний шанс, позаяк на Сході ситуація погіршується, загострюється, й криза буде поглиблюватися, вона може бути, звичайно, різноплановою, і на цьому тлі Україні легше виглядати цікавим партнером і потенційним членом Європи. Але цей шанс реалізований не буде. І реалізований він не буде через якість політичної еліти, яка існує у цій країні сьогодні. Тобто жодних надій в мене на те, що завтра чи навіть після наступних президентських виборів ця країна знайде в себе потенціал для того, щоб все-таки інтегруватися до Європи й не зависнути між Європою та Росією як певний буфер, — в мене оптимізму на цей рахунок, прямо кажучи, нема. Ну і звичайно, треба враховувати традиції європейського егоїзму. Я думаю, що це теж могло б додати більшої тверезості.

Звичайно, наша еліта вся готова до Європи сьогодні, включаючи керівництво лівих партій. Ми проводили серед них опитування, й усі вони: «Ну що Ви, європейська інтеграція — це чудово!». Але найперше — вони не знають, що це таке. Рівень дійсного розуміння таких елементарних речей: а що таке Європейський Союз і як він працює, що треба тощо, — цього немає. В нас усі європейсти, уся еліта наша — європейсти. Населення в нас європейське відсотків на 20. Відсотків на 50 — просхідне, але це змінюватиметься. Це змінюватиметься, тому що порятунку на Сході нема, порятунку з Заходу очікувати також наївно, так що треба задовольнятися тим, що є.

Леонід Фінберг:

Дякую, Олександрє. Я хочу запропонувати історикам та філософам, у першу чергу, продовжити цю дискусію. Мені б хотілося, як в нас завжди відбувається, щоб у першій частині ми звернулися до перших наших питань, а питання геополітичні, політичні ми обговорили би вже після перерви. Тому, якщо історики відгукнуться, буду дуже радий. Ось пані Наталя Яковенко просить слова.

Наталя Яковенко:

Таким чином, що таке європейська цивілізація як цінність? Шановні колеги, мені здається, що у цій фразі вже закладено певну ваду. Тому що, якщо ми ставитимемо таким чином запитання, то, відповідаючи на нього, ми маємо шукати дещо приємне, те, що становить цінність європейської цивілізації. Якщо ми в цій фразі відітнемо її заключну частину й просто питаємо, що таке європейська цивілізація, можливо, ми дещо інакше формулюватимемо нашу відповідь. Ми не шукатимемо якихось характерних, але загалом приємних рис європейської цивілізації, а спробуємо відповісти на головне запитання: «Якою може вважатися головна риса європейської цивілізації, що відрізняє її від інших цивілізацій, скажімо, від азійської цивілізації?».

Загалом, я цілковито згодна зі схемою, з триадою, запропонованою професором Скуратівським, але якщо звести це до однієї відповіді, то я би з цієї триади вибрала лише один пункт, та й то у відповідній інтерпретації — це римське право, не так право, як систему юридичних, процесуальних, скажімо, приписів, як право, яке породило феномен приватного. Якщо ми слово *privatus* переведемо дослівно, в нас вийде «привласнений», і мені здається, фактор присутності приватного, привласненого, властивого тільки мені, належного лише мені, — або у формі власності, або у формі особистих свобод, або у формі недоторканності особи тощо — ось це те, що кардинально відрізнятиме європейську цивілізацію від широко витлумаченої азійської цивілізації, де відповідно у цій ось дихотомічній парі європейському приватному відповідатиме колективна засада. Розмита засада індивіда. Й ось це європейське приватне, мені здається, наявне в європейській цивілізації в усьому, починаючи від становлення права особи, яке спочатку отримували англійські лорди та барони Великою хартією вольностей, до того, як кожна людина стала носієм свого власного недоторканного права, до присутності множини маленьких

незалежних держав, про суверенність яких можна у кожний конкретний момент до нескінченності дискутувати, тому що це також та «привата», тільки вже на якомусь політичному рівні, й так далі, й так далі. Цей ось момент приватності розлитий в європейській культурі, в європейській цивілізації в політичному, соціальному, матеріальному, юридичному, тобто у всьому тому, що становить характерну ознаку саме європейської культури та європейського світосприйняття, в тому числі й християнського світосприйняття, коли внаслідок Реформації людина теж як приватна одиниця отримала право сама обирати собі, в якій вірі, в якій конфесії вона хоче спокутувати «оригінальний гріх», з якого ми почали. Тобто в християнському сенсі також.

Якщо ми звернемося до риси, про яку говорив професор Скуратівський, про феноменальну здатність Європи знаходити вихід з кризових ситуацій у механізмах реформування, мені здається, що успішність європейських реформ ґрунтується головним чином на тому, що приватна людина починає вважати, що ця реформа корисна. Гіпертрофований варіант цього приватного, що розвалює державу, — це Річ Посполита, розвалена зсередини гіпертрофованим розумінням приватного, ну й так далі, приклади можна наводити тут до нескінченності.

І якщо тепер ми звернемося до України, а професор Ніва цілком справедливо нагадав, що по Україні проходить *limes*, то я б сказала, що в Україні *limes* проходить не лише по території, а й по головах. І якщо ми звернемося до історії України, — а, можливо, якщо побажаємо, знайдемо ремінісценції до цього до сьогодні, — то ми завжди знайдемо в Україні у кризові моменти зіткнення сприйняття світу через домінування приватного й через домінування колективного, тобто, використовуючи тривіальну метафору, ми щоразу переконуємося, що Україна — це перехрестя між Сходом і Заходом, Україна — це терен, на якому однаково присутні Схід і Захід, причому, за моїми спостереженнями, Схід присутній значно більшою мірою, ніж може здатися на перший погляд. Мені зовсім нещодавно довелося писати доповідь на цю тему, і в процесі складання цієї доповіді я сама була вражена, як багато східного є в Україні. І повертаючись до цього вічного для України зіткнення Сходу та Заходу, я могла би намагатися стверджувати, що приватне, західне завжди присутнє на рівні еліт, а східне, колективне завжди присутнє на рівні низів. І саме це зіткнення призводило раніше до катастроф в історичному просторі України. Думаю, що певною мірою воно дає знати про себе, воно присутнє й сьогодні в нашому українському світі.

Володимир Ричка:

Говорячи про цивілізаційні цінності, ототожнювані з Європою, я б хотів звернути вашу увагу на ті далекосяжні наслідки, які криються в особливостях стосунків між церквою та державою. На відміну від православного світу, де авторитету держави було підпорядковано церкву, де держава абсорбувала й підпорядкувала розвиток усіх інституцій, у Західній Європі церква та держава представляли два взаємні авторитети. Відповідно культурно-історично ці інституції розвивалися автономно, що не могло, безумовно, не вплинути на становище індивідуума, який рано набув певної автономії щодо держави й який порівняно рано набув громадянських свобод, прав громадянина та людини. Інший фактор або фермент формування культурно-цивілізаційних засад Європи — це *civitas* — місто, з його писаним правом та досить автономними науково-освітніми корпораціями — університетами, що рано відокремилися від церкви. Я не буду детально розкривати цю тему, це зрозуміло.

Сьогодні неодноразово говорилося про те, що українське суспільство розвивалося на стику двох культур — західної та східної, ну, безумовно, це не могло не залишити глибоких слідів у свідомості та політичній культурі України. Ілюстрацією цьому може бути, наприклад (мій улюблений образ), козак Мамай, який одягнутий у східний одяг та складає вірші латиною. Й ось я хотів би торкнутися цієї інтерцивілізаційної ролі України. Вона, на мій погляд, не обмежувалася такою комунікативною роллю між східною та західною цивілізаціями чи західною та православною цивілізаціями. Україна виступала ще й передатчиком духовно-культурних цінностей з відкритішої частини цього соціуму — відкритої зовнішнім впливам — до закритішої, ізольованої, московської. І в цьому зв'язку після останньої третини XVII століття, після Андрусіва — як злітає роль Києва, переданого Москві: для Москви Київ стає тим, чим для Києва в XI столітті були Костянтинополь та Єрусалим. Перелік відомих церковних діячів та вчених-просвітителів, напевно, зайняв би не одну сторінку. Й ось тут я хочу підійти до тих закладів, які лунають у засобах масової інформації про «споконвічну європейськість України». Мені здається, що говорити про це потрібно в іншій дещо площині. Реєвропеїзацію України треба розглядати, на мій погляд, не як втечу від народів-сусідів, а як абсолютно закономірне прагнення до того, аби повернути ту провідну, панівну роль України у східно-православному світі. Ну, звичайно ж, мова про сферу духовно-культурну.

Володимир Климчук:

Я хочу внести певні корективи до тих положень, які тут пролунали. Саме на якомусь історичному матеріалі. Вочевидь, у IX столітті відбувалося досить серйозне розмежування двох позицій: православної та католицької. Погляньмо на католицьку позицію: тримовність — так звана ересь, хоча це не ересь, але догма. І православ'я виступає за грецькою традицією. По суті, Кирило та Мефодій вводять доміную абсолютного, я б сказав, інтернаціоналізму. Справа в тому, що Кирило і як теолог, і як філософ, і як цивілізаціоніст є, грубо кажучи, інтернаціоналістом і послідовником та апологетом апостола Павла. Зазначу, що у «1-му Посланні до карфагенян» апостол Павло називає себе поліглотом, він більше за інших знає мови. І постає проблема перекладу, вживання мови. А на той час мова Святого Писання вже помножена, по суті, на мову грецької філософії — це вже вищий рівень теоретичної думки. Каролінгські священики, Венеціанський собор чи Синод ставлять фундаментальну перепону ось цьому цивілізаційному процесу, який йде з Візантії, йде від православ'я, йде на Паннонію, на Моравію, йде на Болгарію, Сербію, на Київ, на Україну й продовжується вже й на Москву. Так що говорити про якісь витоки європеїзму як про прямолінійний шлях до цивілізації я б не став.

Наведу лише одну репліку. Скажімо, Маркс — це витвір європейський, креатура європейської культури та цивілізації. Росія та Україна, власне, отримали європейське щеплення. На них було досліджено цю цивілізаційну модель. Справа в тому, що в Україні на початку XX ст. не було жодних інших партій, окрім соціалістичних, так само як немає й по сьогодні, тому що ідея соціалізму була європейською та найпередовішою, це ідея модернізму, футуризму. В усякому випадку, інтегральна свідомість ані Сходу, ані інших світів її сюди не принесла. Тому я хочу сказати, що, входячи до Європи, — куди ми дійсно хочемо йти, куди нас не звать, й куди, вочевидь, не йдуть з якихось міркувань, навіть геополітичних, тому що людство живе приватними міркуваннями, — шукати собі союзника шляхом комбінацій в Америці й сподіватися, що внаслідок такого дивного пасьянсу звідти прийдуть інновації чи інвестиції — це більш ніж наївно. Тому я стою на позиції, що досить тут свого розуму, цілком досить. Економічні та інші користі можна отримати в Росії та на Сході, я не вважаю, що лише Росія — це Схід, сонце сходить десь в Японії чи в Китаї. Рівною мірою їх можна отримати й на якихось інших напрямках. Тим більше, що усі створювані спільноти — це обов'язково і приві-

леї, й обмеження. На сьогодні Україна спрямована виключно на привілеї. Але вони так просто не даються. Щоб щось отримати, треба щось дати.

Костянтин Сігов:

Мені здається дуже важливою тема, що пролунала, про множинність Європи. Є Євросоюз, про який йшла мова, — це одна Європа. Мова йшла про іншу, опозиційну неначе, Європу, хоча тут, можливо, варто відшукати якийсь інше визначення. Так чи інакше, виникала третя, четверта... Європа множинна. Вона множинна не лише територіально чи політично, вона множинна за рівнем тих спілкувань, які існують між країнами, що її складають. І одна з масових історичних характеристик — це те, що Європу ніколи не об'єднувала одна імперія. Питання, яке неминуче виникає: чи буде Європейський Союз аналогом певної імперії, та яка ситуація постане на його кордонах? Ситуація в якомусь сенсі безпрецедентна, тому що ніколи одна влада множину народів та країн Європи не об'єднувала. Й ця безпрецедентна ситуація ставить як раз питання про множинність тих европ. Хвала Богові, що сьогодні так звана «інша Європа» не зводиться до вбогих східних сусідів, а що є такий багатий та внутрішній сусіда, як Швейцарія, — це свідчить, що ця інакшість, іншість може існувати всередині самого Європейського Союзу. І мені здається, що це дуже важливу характеристику інакшості треба було б зафіксувати й зрозуміти як майбутню проблему та тему. Цілком очевидно, що для країни, в якій ми живемо, ця тема буде довготерміновою, й дуже важливо, щоб вона не звелася до одного якогось жорсткого параметра на кшталт шенгенського кордону, який згадував наш гість-європеець, чи до параметра НАТО, чи до якогось ще однозначного параметра, межі, бар'єру, який переступити не можна. І тоді, фіксуючи множинність рівнів, на яких Європа визначається для нас: один — це заборона, яку ми не можемо переступити. Інший — де, навпаки, цієї заборони немає, й дуже важливо зрозуміти, що самої заборони немає й рух відкритий; на третьому — це своя ситуація.

Ми дійсно виходимо на проблему перекладу, на проблему мов. Кумедно, що сьогодні, коли женевський професор телефонував до Швейцарського посольства, йому довелося говорити англійською, секретар відповідала англійською. Я був присутній при цьому й згадав нашу давню суперечку про те, що за *global language* присутній в Женеві та Брюсселі, в інших містах, де йде обмін малих мов та великих.

І дійсно, існує дуже бідний, усім зрозумілий рівень ось цієї глобальної мови, який слугує якимось мінімумом комунікації для тих, хто в СРСР вивчав English, або для тих, хто в інших європейських країнах теж вивчав цей самий English, і цей мінімум комунікації є першим рівнем, за яким одразу виникає проблема другого. Проблема другого, та, яка у Страсбурзі ставиться, множинності національних мов, — чи то грецької, датської чи української, — вона ставить питання про колективні мови, мови національні, мови країн. Й те, що ця множинність буде в Європі постійно присутньою й цим відрізнятиме її від Америки, де з іспанською навіть ця проблема ставиться зовсім інакше, — це, можна сказати, назавжди, тобто ця множинність буде тут, і питання множинності мов залишиться. Й так чи інакше, ведучи діалог з іншими європейськими країнами, можливо, варто саме підкреслювати, що Україна веде розмову не взагалі з Європою, а з різними культурними традиціями. Дуже важливо зазначити, що за цим другим рівнем йде третій, а саме: за цими колективними, національними мовами, які одну на одну, принаймні у Страсбурзі, доводиться перекладати, йде найважче визначуваний, але насправді «вітальний», вирішальний рівень — це рівень особистого мовлення, індивідуального мовлення, який сьогодні є найвразливішим і в Західній Європі. Сьогодні згадувалося про кризу, зокрема, у тому ж Європейському Союзі чомусь дуже мало уваги до цього самого особистісного мовлення, воно — найбільш особистісне, наприклад, у поезії. Поезія, як ви знаєте, — або література в якихось дуже індивідуальних формах, або мистецтво, або навіть архітектурний пошук, тобто там, де особистісне мовлення виявляється та набирає певної форми, — ця форма у величезній кризі. Про це говорять усі люди літератури та мистецтва у Західній Європі.

Ми знаємо зовсім з іншого боку цю проблему, тому що СРСР — це в якомусь сенсі спроба апофеозу якоїсь глобальної мови, яка була би не просто зв'язком певним комунікативним, як англійська, а глобально, аж до того, що вона мала покрити усі ментальні закутки й витиснути усі інші діалекти. Реванш національних мов, по суті справи, лише трохи відкриває питання про третій рівень особистого мовлення, який буде вирішальним у питанні про те, наприклад, як швидко поезія Стуса увійде до колекції «Плеяди» у Франції та до інших респектабельних видань. Тобто питання про те, як особистий опір дуже владним та впливовим структурам (сьогодні це і медіа, й інші засоби інформації) буде структурувати цей постєвропейський та пострадянський простір. І мені здається, що для тих чи інших форм розвит-

ку Євросоюзу та поширення його на Схід дуже важливий негативний досвід Радянського Союзу. Мені здається, що сьогодні недостатньо пролунала тут та проблема, що ми обговорюємо проблеми Європейського Союзу у контексті краху Радянського Союзу. І зникнення одного союзу, мені здається, дуже багато може розповісти і має розповісти (розповідають цілковито недостатньо) тому новому Євросоюзу, який тільки постає, який лише шукає та намагається набути форм у вигляді влади, у вигляді єдиної економічної валюти, єдиного стилю життя тощо. У цьому сенсі я вважаю, що сама тема об'єднаної Європи ставить у глибину питання про критерії об'єднання, які були — сьогодні це вже очевидно — неякісними в СРСР, і питання про якості (які сьогодні до нас приходять, й так чи інакше ми з ними працюємо) Європейського Союзу — саме це питання буде, мені здається, відкритим. Проблематичність на найближчі десятиліття східного кордону Європи — те, що цей кордон Європи буде іншим: сьогодні Польща, завтра Україна, а післязавтра Росія — в якомусь сенсі ця кризова проблематичність буде й для внутрішнього життя Європи порушувати питання про тих інших, які інакші, причому не обов'язково негативно. Багато хто у Франції та в інших країнах голосує проти об'єднаної Європи, проти Брюсселя, який душить і так далі. Але питання у тому, як ця інакшість, як ця реакція на *global language*, — який завжди за визначенням вбогий, а інколи й репресивний, — буде артикулюватися. Мені здається важливим, щоб у нашій країні знали й дізнавалися якомога більше про множинність цих європ на Заході, про відсутність єдиного блоку «Захід», єдиної Європи, й для того, аби у тих чи інших формах, як з нами зустрічається Європа, тема інакшості піднімалася, й легітимність, законність цієї інакшості була визнана як глибока тема, як велика проблема, яка потребує ще свого перекладу.

Наталія Кочан:

Я б хотіла додати декілька своїх міркувань з цього питання. Перше, я абсолютно згодна, що ми маємо усвідомлювати умовність поняття «об'єднана Європа». Що це поняття вельми умовне, й що за словом «об'єднана» стоїть маса суперечностей. І про єдність як таку можна говорити лише у найзагальнішому сенсі. І для того, щоб, скажімо, Північна Європа (візьмемо скандинавські країни) могла зрозуміти мову, якою говорить культура Італії, тут дійсно потрібний перекладач з двох культур, певна герменевтика, за допомогою якої країни однієї цивілізації могли б зрозуміти інших. Простий приклад: я

була свідком різкого двобою двох богословів — одна була феміністка з Данії, а інший був католицький теолог з півдня Італії, — коли вони говорили про проблему фемінізму, а саме про те, що якщо на півночі Європи мова йде про партнерство між чоловіком та жінкою, то південь — це вже розподіл ролей, дуже чіткий та дуже жорсткий, рамки якого не можна переходити. Такий елементарний приклад — візьмемо Західну Європу та Східну Європу. Це два різні культурні коди, й тут потрібна просто герменевтика, щоб пояснити Західній Європі в її категоріях, що таке Східна Європа, її культура, православ'я — тим більше. Тут я зустрічаюся з повним нерозумінням на Заході, наприклад, православ'я. Що це таке? Сутність його? Якісь другорядні повторення, неоригінальна література, яка пояснює у популярних, суто західних категоріях, що є православ'я. Так само ми тут потребуємо, щоб істинний католицизм у категоріях нашої культури був пояснений, аби його зрозуміти. Взаємонерозуміння дуже велике.

Що вже казати про лінії поділу? Вже набило оскому, коли при цьому посилаються на теорію Гантінгтона. Але якщо ми візьмемо кордон, то, дійсно, на прикладі України ми побачимо, як цей кордон обходить Білорусь, обходить нашу Волинь, бере Галичину й далі йде кордоном імперії Габсбургів. Те, що є нерозуміння між католицькою культурою (цивілізацією, якщо говорити у термінах Гантінгтона) і православною — це об'єктивний факт. В Україні це мало чого нам додає, що Галичина відноситься до західного регіону. В нас там не чистий католицизм, в нас там греко-католицизм; це не цілісне, не самодостатнє явище — греко-католицизм; він є повний суперечностей, які постійно поборюють одна одну й продукують постійну конфліктність внаслідок несамодостатності феномену в цілому. Ми не можемо говорити тут про чисто католицьку культуру. Це створює проблему.

І поділ на колективне та індивідуальне більше простежується, на мій погляд, не на рівні еліт та простих людей. У Галичині серед простих людей, серед більшості населення ми більше бачимо вплив індивідуальної свідомості. А на Сході, за цим кордоном, там, де домінує класичне православ'я, — скажімо традиційно, православна культура, — там навіть ця так звана еліта, вона надто поранена колективним, що індивідуальне представлено в зародковому вигляді. Я маю на увазі й політичну еліту. Причому це колективне настільки понівечене й настільки деконструктивне, це саме колективне посттоталітарного виробництва. Тому позитивних моментів там дуже мало можна знайти. І тому, коли говоримо у Західній Європі про не-

обхідність вносити в індивідуалізоване суспільство більше духу колективізму, то в нашому суспільстві стоїть проблема, як внести дух індивідуалізму, персоналізму, поваги до себе, поваги до ближнього, — ось це проблема.

Володимир Кулик:

Я хочу почати з тріади, запропонованої паном Скуратівським, повторювати не буду, вже декілька разів вона згадувалася. Мені здається, щоб вийти до розуміння того, як існує в європейському просторі ця тріада, як вона структурує Європу, треба додати ще одну множинність до того, про що казав пан Сігов. Я б це назвав множинністю насильства. На мій погляд, умовна Європа відрізняється від умовної Азії ще й тим, що там держава, володар, деспот тощо, який має монополію на насильство, був відсутній, але це не позбавило окремі частини цієї тріади зовсім не мирного співіснування. І історія Європи, можливо, досить вільно мною публіцистично витлумачена, свідчить про це неодноразово. Йї сучасним результатом цієї спроби щоразу спокутувати черговий спалах насильства та набувати з нього уроків, й виганяти щоразу це насильство у двері, отримуючи його наступного разу у вікно, — теперішнім етапом цього немирного співіснування є та сама проблема біженців, та сама проблема Європи як простору, огороженого стіною, проблема того, що ми можемо приймати чуже, але можемо приймати його в обмеженій кількості, як казав пан Ніва. Це дозволяє зробити відсил до ще однієї тези, що пролунала тут, — про «першгородний гріх». З певним ступенем неточності я б сказав, що цим першгородним гріхом для Європи як спільноти було завоювання колоній. Можливо, не вперше, але колонії ствердили, в усякому разі, після хрестових походів, — які все ж таки закінчилися прищемленими дверима, — колонії вперше на довгі роки ствердили Європу як спільноту, що живе у протиставленні іншим, нижчим. Експлуатацією цих нижчих ґрунтує своє єднання у різноманітності та всезростаючий добробут. Це зродило для Європи багато проблем філософських, осмислення того, що таке людина, її власність, сутність вільної душі, рабство, усі ліберальні вольності. Це зродило сучасну проблему лівого інтелектуалізму з його граничними виявами бунту супроти цієї Європи, супроти цього ладу, що не змінювався у цьому головному сенсі, до заперечення цього ладу його першими інтелектуалами, — знов-таки як спроба спокутування цього гріха, — тобто, мені здається, що динаміка цієї системи не вичерпа-

на досі, й сказати, що Європа в цьому сенсі виявила успішний приклад подолання кризи, я б не зміг.

Щоб повернутися до України, я хочу звернутися до ще однієї тези пана Ніва — про самогубство Віткациса. Його висновок про те, що Європа скінчилася, виявився передчасним. Тобто Європа зуміла й це абсорбувати та подолати. Я б повернувся до ще одного — в цьому сенсі гіркого — розчарування східноєвропейського інтелектуала поведінкою Європи, а саме до останнім часом у нас часто згадуваного есе Мілана Кундери «Трагедія Центральної Європи». Первісний жах східноєвропейського інтелектуала від того, що Європа гине, що люди у 56-му році у Будапешті готові були вмерти за Європу, а опинившись на Заході — ті з них, які не вмерли, — зрозуміли, що ту Європу, яку вони собі вимріяли, ніхто не збирається захищати, — в усякому разі, так, як вони... Я б сказав, що для мене як ще східнішого європейця чи вже не європейця — це достатній привід для того, щоб до такої Європи не прагнути. Тобто не намагатися перейняти ту триаду, тим більше, що усі спроби, як нам сказав один з доповідачів, приречені на невдачу, тобто ми апіорі програємо Європі, якщо намагаємося грати на її полі.

Що б я вважав бажаним, але навряд чи можливим, залишити — це право. Один зі стовпів тріади, на якому ми могли би будувати свою Європу, позаяк це та мінімальна доля хаосу, максимальна доля ладу, навіть у вигляді такого неповного подолання кризи, неповного вилікування від цього самого насильства. Це було б можливим, якби до цієї дихотомії упорядкованих західних індивідуалістичних еліт та східних стихійних колективних низів не додавався радянський досвід, який, на жаль, як ми бачимо, еліти трансформували до невпізнанності. Звичайно, вони знов декларують орієнтацію на Європу, й, звичайно, вони досить індивідуальні в сенсі захисту свого інтересу, але їхнє небажання, невміння, неусвідомлення як цінності права, небажання дотримуватися його, нерозуміння того, що побудова відносин їх між собою, їх із суспільством на праві їм самим, — а якщо не їм, то їхнім дітям, в усякому разі, — набагато більше дивідендів принесе, прагнення будувати стосунки, що переходять плавно під килим від очей суспільства, — це робить дуже проблематичною спробу побудувати нашу Європу за зразком дотримання права, за зразком узгодження інтересів багатих та вбогих, українців та росіян, східних та західних, вуглекопів та вчителів й усіх їх з президентом на підставі права. У цьому сенсі в мене немає досить оптимізму для того, щоб сказати, що досвід та достатній час («время и

труд все перетрут» — з пафосом праці) — достатні ліки для того, аби всього цього уникнути, тобто немає відповіді на кардинальне запитання: чи накопичується у нашому суспільстві конструктивне, а деструктивне розсмоктується, чи навпаки? Рухаємося ми у цьому сенсі до Європи чи, умовно кажучи, до анти-Європи — Азії?

Остання маленька теза про проблему перекладу — дуже важливе зауваження про горизонтальну перекладанність культур та про перекладанність вертикальну з рівня глобального на рівень національний, регіональний та на рівень індивідуальний як про один із факторів існування Європи. З'ясувалося, що ми й тут виявилися дуже кепськими, в усякому разі за ці роки, учнями. Зверніть увагу: дуже активно, радісно ми сприймаємо те, що не потребує перекладу, а саме російський кіч, російську попсу, а не те, що вимагає хоча б мінімальних зусиль з перекладанності. Те, що нам потрібно з перекладом — польська Галичина, — залишилося на абсолютному маргінесі. Навіть там експансія цього неперекладанного є фактором, який зараз, на жаль, Україну об'єднує.

Євген Головаха:

Я спробую розглянути цю проблему у досить обмеженому аспекті та, можливо, приземленішому, спираючись на деякі результати досліджень, які проводять соціологи останнім часом. Й одразу хочу зазначити такий цікавий факт: незважаючи на те, що в останні роки, починаючи десь із 91-го року, відбувається розмивання декларативної демократичної свідомості населення України (це факт, що фіксується буквально у всіх опитуваннях громадської думки), — мова йде про те, що демократичний пафос, яким був охоплений народ у 90-91 роках, поступово якось знижується, і йому на зміну знов повертається комуністична декларативна ідеологічна система, на кшталт цінностей патерналізму, цінностей повної залежності від держави, про те, що має бути повна соціальна рівність тощо, — ось такі цінності починають поступово повертатися, але одна залишається непорушною, починаючи з 91-го року, коли було перше міжнародне опитування, й Україна виглядала нічим не гірше, ніж Польща й низка інших країн колишнього соціалістичного табору. Є таке питання: «Чи вважаєте Ви, що Україна має жити так, як живуть розвинуті капіталістичні країни Європи та США?». На це запитання завжди більше половини (від 51% до 55% за різними опитуваннями — ці коливання природні) відповідають, що так, я вважаю, що Україна саме так і має жити. Це уявлення про те, що людина живе десь там на Заході гідно, — воно не розмивається, незважаючи на усі проблеми перехідного періоду. У

зв'язку з цим виникає питання — звідки взагалі таке уявлення в людей, що там на Заході люди живуть гідно, й ми також так мали б жити? Саме така система має бути в Україні. Я думаю, все-таки є певне загальнолюдське розуміння, що є гідний образ життя, а що є не гідний, — те, що ми називаємо, можливо, загальнолюдськими ідеалами. У цьому сенсі, безумовно, Західна Європа (я користуватимуся цим терміном), звичайно, ближче до цього загальнолюдського ідеалу, тому що вона забезпечує гідніші умови існування. Й це наші люди добре розуміють, в усякому разі, більшість із них, тому що лише меншість (десь 25%) вважає, що нам такий образ життя не потрібний. А решта не висловлює своєї думки, що для нас взагалі дуже характерно. Але що ж заважає, якщо переважна громадська думка на користь того, що треба б такий образ життя й нам вести? Щось заважає, безумовно. Свого часу була така концепція в соціологів, побудована на залежності: чим молодша людина, тим демократичніше вона налаштована — абсолютно жорстка пряма залежність, і зараз вона фіксується, й тоді фіксувалася: найдемократичніше налаштовані 17-річні, а найменш — 80-річні. Й так воно все рухається: серед 20-річних 70% виступають за західний шлях, а серед 80-річних — лише 30%. Ідея була така, що вимруть ці генерації, які просто виховувалися усім своїм життям, підуть ці когорти, прийдуть нові, демократично налаштовані, й Україна рушить вже у тому напрямку, подолає цю інерцію пострадянського розвитку. Але парадокс полягає в тому, що чим більше вибуває прокомуністично налаштованих когорт, і чим більше до нашого контингенту опитаних вливається тих самих молодих людей, тим гіршими стають результати з точки зору їхньої оцінки демократичної перспективи країни. Цей парадокс пояснюється, звичайно, важко. Можна пояснювати його найпростішим чином: люди не витримують труднощів перехідного періоду й здають свої демократичні позиції мірою дорослішання. Це — перша позиція. Але насправді ж нема масового уявлення про те, що зворотній шлях, загалом кажучи, можливий. Бо коли ми говоримо про те, чи йде Україна до Європи, чи рухається кудись у зворотньому напрямку, ми ж не уявляємо, що таке інший напрямок. Переважна більшість переконана зараз, що ось того Радянського Союзу, який був, бути у принципі не може. І люди це добре розуміють. Є деякі (особливо сильні ці настрої у Росії, але вони сильні й в Україні) уявлення про певний можливий третій шлях, що ми можемо створити дещо своє. У Володі Кулика такі думки теж весь час прослизали: може, й не треба нам тієї Європи, може, створити щось більш для нас прийнятне. Але жодної визначеності немає

стосовно того, а що ж це третє. Я розумію, що тут дуже суттєвим є культурний фактор, про це тут багато говорилося, і я з більшістю висловленого згоден, про ті відмінності, які є. Я навіть додаю до цього: що нас дуже серйозно від Європи відділяє, з точки зору психології, як мені здається — я з цим стикаюся щоденно на роботі, — це абсолютно інша етика праці, абсолютно. Про це не говорилося, але етика праці Європи та Америки й етика праці східнослов'янська — вони принципово різняться. Чому японці змогли пройти якоюсь мірою цей шлях на Захід (вони також західна країна)? Тому, що вони сприйняли тією чи іншою мірою етику праці, прийняту на Заході, дуже жорстку етику щодо робітника. Яку ми взагалі прийняти не можемо. В мене не далі як сьогодні був приклад, коли постало питання про те, що треба брати молодих здібних людей. Ми зараз говоримо, що ось мізки втрачаємо. А в інституті в нас був розподіл. Здібні люди зробили роботи, ми їх не можемо взяти. Чому? Тому, що нам шкода звільнити тих людей, які взагалі нічого не роблять, до науки абсолютно не придатні. Ми їх не можемо звільнити просто тому, що нам їх шкода як конкретних, живих, нікому не потрібних, нездатних, безталанних, шкідливих. Таке питання на Заході взагалі, мабуть, не стоїть. Якщо він не потрібний організації — його викинуть, якщо інший потрібен — його візьмуть. Етика праці, безумовно, нас розділяє принципово. Й звідси, до речі, відповідь на те, чому люди не хочуть йти з колгоспу. Тому що ми — колективісти? Це легенда, ілюзія. Ми — набагато більші індивідуалісти, ніж західні люди. Це я з повною відповідальністю заявляю, я завжди цей приклад наводжу. Американці, які вважаються прикладом виявлення індивідуалістської етики, — 3/4 американців перебувають у добровільних асоціаціях, тобто вони добровільно входять до колективу, ніхто їх туди не гонить, це показник їхнього колективізму як такого. В нас загнати до колективу людину можна тільки кийком. Тільки насильством її гнали до колгоспів, лише насильством її гнали до профсоюзів та й взагалі до будь-якої асоціації. І як тільки завалилася система насильства — в нас лише 10% населення України взагалі перебувають у будь-якій добровільній асоціації. Про який же колективізм може йти мова? Навпаки, ми — атомізовані індивіди, й тому-то ми беззахисні (чого нема, чи, в усякому разі, менше на Заході, чому нам і важко буде туди потрапити). Там людина, завдяки своїм асоціативним зв'язкам у рамках громадянського суспільства, не відчувається беззахисною перед державою. А в нас стабільно з року в рік питаєш людей: «Якщо уряд чи місцева влада порушить Ваші законні права та інтереси, чи зможете

Ви хоч щось протиставити цьому?» — стабільно 5—7% — що у греко-католицькій Галичині, з одного боку, так би мовити, хантингтонівській, що на православному Сході — абсолютно стабільно відповідають: «А нічого не можемо. Нічого не зробимо». Й правильно відповідають, вони почуваються абсолютно беззахисними, бо індивід владі не може протиставитися. Це лише в американських фільмах, у тій культурі, що до нас проникла, — там він може протистояти ФБР, ЦРУ, а в нас виявляється, що навіть президент не може один протистояти цій системі.

Тому є ціла низка факторів, які не дають реалізувати цю відпочаткову інтенцію жити так, як живе сучасне західне суспільство. Й спостерігається за останній (щоправда, короткий) історичний період у 7-8 років зворотній рух, поки що ми все ж таки психологічно та економічно рухаємося у зворотньому напрямку. Але взагалі кажучи, це не значить, що цей шлях для якоїсь держави принципово закритий. Мова йде про те, що ці культурні зсуви відбуваються сторіччями. Часто посиляються на Захід, що він навчив людей поважати право, але це робилося набагато жорсткішими засобами, ніж у Східній Європі. Східна Європа вчила тільки коритися державі, й тут вона була жорстокою безмежно. А Захід, скажімо, навіть цивілізована Великобританія, де кілька століть існувала Хартія, дозволяла собі вішати дітей за вкрадене яблуко, це було порівняно недавно. Там вчили деяким іншим речам і втовкмачили це. Чому німець може постояти, коли нема машин, перед червоним світлом, а ми не можемо? А нас найжорсткішими засобами вчили коритися державі, причому абсолютно не думаючи про те, чим вона там займатиметься. І ми це всмоктали у свою культуру. Я згодний з Потехінім, що на ближчу й навіть середньотермінову перспективу питання про входження до Європи, звичайно ж, не стоїть. Але як перспектива історична, столітня... Я думаю, що якщо Захід до того часу не втратить своєї привабливості...

Леонід Фінберг:

Якщо можливо, я б хотів просити присутніх тепер, коли ми перейшли до аналізу конкретної ситуації в Україні, спробувати, спираючись на якісь соціологічні, політологічні дані та дослідження, можливо, навіть на індивідуальний досвід, відповісти на питання, якою мірою право стає реальністю нашого життя. Те саме цінності — етичні цінності, християнські цінності, іудео-християнські цінності. Якою мірою сьогодні, можливо, за останні десять років, ці цінності поширюються у суспільстві, чи, навпаки, є тенденція

нігілізації. Те саме щодо етики праці. Я б запропонував по можливості у цій заключній частині нашого семінару спробувати піти цим шляхом.

Рустем Джангуз:

Мені сподобалося, що ми починаємо звільнюватися від стереотипів. Я дуже вдячний Євгену Головасі та пані Яковенко, які трохи відкоригували постановку питання. Коли ми говоримо про європейські цінності, то одразу ж вводимо Європу до референтної зони, немов би з оцінкою «плюс». Я не думаю, що це такою мірою привабливо за ближнього розгляду, і чи так Європа сама себе розцінює, позаяк у кожному явищі, у кожній спільноті є й негативні, й позитивні моменти та сегменти, які в собі ця спільнота з успіхом чи неуспіхом культивує. Тут була дуже гарна репліка з приводу того, що немов би Схід відрізняється колективізмом, а Захід — атомізмом, індивідуалізмом. Це далеко не так, і мені не треба це обгрунтовувати, тому що в пана Головахи це пролунало. Хоча б гуртки за інтересами говорять про цей психологічний, культурний стереотип.

Що стосується права, то англійське право (до речі, Англія не має конституції) побудовано, виходячи з прецеденту, а не з норми, у той час як конформістська, умовно кажучи, Європа все ж таки спирається на авторитет норми чи закону. І в цьому сенсі я б так не стягував до одного вузла ці, на мій погляд, принципові відмінності відчуття людини стосовно того, що є право.

Тут постійно мовиться про якийсь, кочівницький чи що, метод входження України до Європи. Це дуже показово, позаяк тут не пролунало дефініції й спроби визначити, що є для українців самоідентифікація? Які боки життя, психології, якісь специфічні характеристики, які визначають українця в його самості, в його самоідентифікації? Можливо, тому вихід до Європи як благо для України... Я не думаю, що іспанці так ставлять перед собою питання, хоча шар арабської культури там досить потужний, і стереотип так званої східної культури не дуже придатний.

Михайло Кирсенко:

Входити Україні до Європи чи не входити Україні до Європи — це дуже важке технічно питання, тому що Україна є в Європі. І я не певний, що українці — гірші європейці, ніж боснійці, албанці та інші поважні люди. І присутня тут моя візаві Наталя Яковенко може підтвер-

дити, що з Середньовіччя певна станова структура відповідала Східно-Центральній та Східній Європі нашої частини країни, що навіть османська Україна (третина України була в османській сфері) була не менш європейською, ніж Балкани. І Будапешт був османським містом півтора ста років, а Київ ніколи не був. Й індивідуалістичне мислення, конституційне мислення, правове мислення цілком відповідало нормальному рівню мислення (я не торкатимуся високих сфер, я не філософ — одразу зізнаюся) у Польщі, Угорщині та інших прилеглих країнах. Гердерівські ідеї впливали тут не менше, Східно-Центральна Європа з усіма її австро-угорськими, польсько-литовськими, єврейськими, німецькими та іншими речами так само впливала. Серед спадкоємців Австро-Угорщини Західноукраїнська Республіка, хоча й короткий час, посідала те саме місце, що і Чехословаччина та інші країни, — тобто це питання смаку: одні хочуть увійти до Європи, інші хочуть вийти в Європу, а треті хочуть залишитися в Європі. Питання європейського мислення, питання європейської культури — це не питання «до Уралу», який щось там ділить чи не ділить, або, як говорить радіо «Свобода» — «від Ліссабона до Владивостока». Це дуже складне, багатопланове питання: як риби плавають у різних шарах, не торкаючись одна одну, так і люди. У тому ж самому місті Києві одні живуть глибоко у Радянському Союзі, інші... Мої студенти мене звинувачують у ретроградстві; коли я говорю про Східно-Центральну Європу, вони кажуть: «Ми давно у Центральній Європі, а не у Східно-Центральній». Тобто, це дуже складне питання. Добре, що ми ним займаємося, але постановка питання про Україну в цілому... Україна є надто великою. Як Франція (зрозуміло, що Франція — колыска європейської цивілізації, але хто їздив паризьким метро, той бачив, що вона трохи належить і Африці), як Іспанія належить Латинській Америці, а не лише Європі, як Німеччина — і західно-, і центральноєвропейська держава, як Польща належить Центральній та Східно-Центральній Європі, так і Україна — не велика держава, але найбільша серед малих, вона належить більш ніж одному регіону, у всіх відношеннях — у геополітиці, у цивілізації, в історії. Вона належить Середземномор'ю через грецькі, італійські, османські та інші зв'язки (знаменитий костюл з мінаретом у Кам'янці-Подільському), вона належить Східній Європі з частиною Росії, з Москвою, безумовно, але, вибачте, Україну не обходять Курили та Таджикистан.

Мені здається, що ми трохи загалом сприйняли запропоновану тріаду, і я бажав би розділити зазначені елементи й нагадати про те,

що в кожного з них є історія. Добре відомо, що в античній цивілізації, яка була колискою Європи і яка дала ім'я Європі, праця зовсім не мала жодного пафосу, цим займалися раби, й нова християнська цивілізація прийшла саме з революцією щодо праці. І згаданий «оригінальний гріх», а саме праця у поті чола свого й взагалі інше ставлення до праці, аж до етики праці в Реформації — це зовсім нова тема, яка має свою складну історію.

Що таке пафос праці сьогодні у Західній Європі та в нас? Це дуже проблематичне явище. Мені здається, що та грандіозна праця, яку було пророблено після 45-го року в Європі, це, перш за все, виведення Європи з руїн, це праця перед обличчям війни та жаклих руйнувань, які в Європі було пороблено, і це праця з необхідності, без співів, без лави, а просто приведення цього шматка планети Земля в певний населений простір, й диво нових цілковито стосунків двох країн, що брали участь у війні, а саме Франції та Германії.

Друге, з римським правом теж усе зовсім не так просто, тому що юридичне законодавство Європи жакливо далеко від фундаменту природного права, який ґрунтується на природному законі, на Божому законі тощо. Юридична революція Нового часу теж проводить дуже серйозну риску щодо спадщини римського права, й криза сучасної філософії права саме й впирається в те, що теперішні юристи-позитивісти чхати хотіли на природне право, яке було, власне кажучи, підґрунтям римського права. Тобто питання в тому, які підвалини легітимності Європи закладаються в її основні, базові документи, про це чудово пишуть юристи з Брюсселя, тому тут теж є проблема. Але, в усякому разі, цілком очевидно, що і цей другий елемент перед обличчям війни, перед обличчям тотального безправ'я отримав дуже високу оцінку, велику силу, й так само, як і праця, він мав величезне значення, не випадково Європа сьогодні, як і раніше, — не політична одиниця, а юридична та економічна, ринкова. Третій же елемент (в класифікації першого доповідача — перший) — християнська антропологія — це як раз, як мені здається, найпроблематичніший елемент сучасної Європи: це певне пусте місце, на сьогодні нічим не заповнене. Висхідні договори, які підписувано, починаючи з Римської угоди, яка, власно кажучи, дала старт ринку Європи, та усі наступні, аж до Махстріту, старанно обходять усі культурні, я вже не кажу конфесійні, теми, і яка антропологія, яке уявлення про людину, яка ідея людини пов'язані з європейським проектом — це величезне питання. Жодної очевидної відповіді, хоча б гіпотетичної, на це питання просто нема. І я думаю, що це питання, — яке, на відміну від попередніх двох, не

вирішується в опозиції до війни, тому що антропологія визначається не світовою війною, а внутрішнім боєм, як казали старі люди, — воно лишається відкритим, і в якомусь сенсі відкритість цього питання, здається, пов'язана з тими реаліями східного кордону Європи, який ставить питання антропології найрадикальнішим чином, тому що тут відбулася антропологічна катастрофа, позаяк тут ці питання отримали найбільше загострення, вони не зводяться до внутрішніх депресій, які переживають багато з наших друзів із Західної Європи, а стосуються соціуму, а не просто індивідуальних біографій. І мені здається, що з перегляду цих елементів, з реформи кожного з цих елементів, яка продовжується на наших очах, було б добре поновити перший виток, який задав нашій дискусії Вадим Леонтійович Скуратівський.

Леонід Фінберг:

Я б хотів би перед тим як надати заключне слово нашим першим доповідачам, попросити Олександра Потехіна навести ті дані, які є у Ваших публікаціях із зовнішньополітичних орієнтацій еліт та населення України.

Олександр Потехін:

Якщо говорити про еліту — з елітою все ясно: 70% еліти — однозначно за західну орієнтацію, аж до такого провокаційного запитання, яке ми звичайно ставимо: «Чи виступаєте Ви за вступ до НАТО сьогодні?», — дуже високий відсоток. Тобто, еліта — однозначно прозахідна, еліта не бачить нічого цікавого на Сході (ну, умовно, в Росії), я маю на увазі політичну еліту, тих людей, які управляють цією країною прямо чи опосередковано.

Найпарадоксальніша річ тут відбувається з представниками фінансово-промислових українсько-російських груп, тобто ті люди, які прямо заробляють гроші на існуванні цих конгломератів чи на спекуляції нафтою разом, — вони усі прозахідні. Тобто гроші вони роблять на збереженому рівні кооперації з Росією, але душею, а, якщо б це було можливим, і тілом, — вони усі там, в Європі. Тобто справжнє життя — там. Ось коли ми намагалися знайти сили в українському суспільстві, які могли б стати основою для відновлення спершу російсько-українського союзу чи там російсько-білорусько-українського тощо, — окрім лівих, окрім тих сил, які дивляться назад у Радянський Союз, — таких сил в українській політичній еліті сьогодні нема. І тому, вочевидь, і перспективи тут нема. Інша справа,

звичайно, що, коли ми дивимося на цю еліту — вона хоче жити на Заході, але вона не бажає дотримуватися західних норм, я не буду казати про високі чи глибокі шари свідомості, а про елементарну повагу до закону. Звичайно, ця еліта не виявляє зацікавлення до закону. Більше того, найсумніше в цій еліті — це те, що вона все одно є елітою не приватно-підприємницькою, а приватно-підприємницько-державною. Основою є формула «гроші там, де влада», тобто є «влада, під якою лежать гроші». А «гроші без влади неможливі». Єдиним шляхом збагачення, перетворення на буржуазію є дотичність до політичної влади.

Це що стосується еліт та їхньої орієнтації. Звичайно, сказати, що адекватно у політичні рішення втілюватимуться ось такі прозахідні настрої — це було б неправильно. Тому що, звичайно, він може бути західняком, душею він там, гроші він також хотів би вивезти та тримати там. Ну, а життя змушує підтримувати ті, досить недосконалі, форми відкритого та тіньового співробітництва зі Сходом.

Стосовно населення. Звичайно, населення України, як і в інших основних питаннях усвідомлення власного становища, так і у зовнішньополітичних орієнтаціях, є амбівалентним наполовину. Тобто половина населення України взагалі не знає, в якій країні воно хотіло б жити, половина населення України для себе напрямку не обрало. А решта обрали вже у пропорції, про яку я казав: 30% — назад до союзу слов'янських народів, 20% — вперед на Захід. Я, звичайно, дещо спрощую, але при цьому узагальнюю, я говорю не про результати одного дослідження, а це масив, який накопичувався десь останніх 3 роки. Розрив, суперечність між елітами та населенням у зовнішньополітичній орієнтації очевидні.

Восени минулого року я робив прогноз про те, що зовнішньополітичні орієнтації партій не будуть суттєвим питанням на виборах — і я, чесно кажучи, цим дуже пишаюся. Ще десь листопад-грудень показували, що населення реагуватиме на те, яким чином партії зуть за кучмовим зразком назад до Росії чи вперед до Європи тощо. В результаті вибори показали, що зовнішньополітичні орієнтації кандидатів не мали якогось суттєвого значення в електоральній поведінці. Ну, самі такі речі, які просто шокують, — це те, що в Криму про-російські партії зіграли дуже слабо. Й навіть якщо говорити про комуністів, які перемогли, — вони перемогли цілковито не під гаслами «До союзу з Росією» тощо. Усі ці питання відійшли на другий план. Мій прогноз на наступні президентські вибори — питання зовнішньополітичної орієнтації вдруге розіграти не вдасться, будь-який серйоз-

ний кандидат, який захоче на чомусь виграти вибори, він має забути про це, дати загальну якусь річ, яка не відштовхує ані тих, ані інших, але загалом говорити про шляхи чи якусь визначену зовнішньополітичну орієнтацію... Ну, відомо ж, Кучма виграв кінець-кінцем на одному: «Назад до Росії — й усі проблеми вирішимо». Привабливість Росії продовжуватиме падати до майбутньої осені. Цю карту розіграти вдруге нікому не вдасться. Ліві, якщо розіграватимуть, вони на цьому не наберуть очків, вони отримують ті самі 30%, які мають зараз.

Володимир Кулик:

Я хотів би повторити те, що Ви сказали, але дещо інакше розставити акценти. Нам навряд чи доводиться задовольнятися тим, що на наступних виборах зовнішньополітичні питання не матимуть значення. Те, що відпадає один із факторів поляризації, — це добре. Але те, що еліти змушені у певному сенсі ховати від мас свою зовнішньополітичну європейськість, європейську орієнтацію, — це фактор насправді радше негативний. Тобто, прагнучи у своїх ідеальних мотиваціях Європи і в той же час втілюючи в своїй реальній діяльності саму справжню Азію, вони створюють той розрив між собою та масами, який врешті-решт змусить їх рахуватися з азійськістю мас. Щоб не створив цей «новий росіянин» у межах свого Садового кільця та декількох колець у великих російських мегаполісах, криза повернула їх обличчям до того, що є їхній народ — й навіть Єльцин виглядає слабо, а дрібні вожді — тим більш. Не вирішуючи ніяк структурних проблем європеїзації, не вирішуючи ніяк проблем, кінець-кінцем, просто підвищення рівня життя, й тим більше, про що ми говорили, «правовізації» українських еліт, тобто поставлення всіх цих прагнень на рейки закону, еліти накопичують негативний потенціал, який потім розплутуватиме уся країна у вигляді якоїсь макрокризи на кшталт російської. Ось це не дозволяє, на жаль, нам радіти.

Леонід Фінберг:

Я зараз надаю цей мікрофон для того, аби наші доповідачі відповіли на запитання, що пролунали, й виступили із заключним, завершальним словом.

Вадим Скуратівський:

Пані та панове, я дуже вдячний за всі ваші зауваження, особливо колезі з російсько-українського інституту, тому що він цілковито

то правий: я працював виключно з метафорою. І, чесно кажучи, одна з них в мене весь час "на слуху": «О Европе тоскую, о древней моей...» (в перекладі Антокольського із «П'яного корабля» Рембо). Справа в тому, що ось ці всі «апсіен...» — вони мені й нецікаві, й мені треба було викласти, ну, зрозуміло, в межах відпущеного часу, тільки метафорично — іншого виходу немає.

Але вслід за тим: професор Федотова читала в якомусь московському інституті лекцію про розвиток, а студент з Беніну загадково посміхається, слухаючи її. Вона каже: «Чому Ви посміхаєтеся, студент з Беніну?». Він каже: «А ми у Беніні вирішили не розвиватися». Так ось, якщо ми вже вирішили розвиватися, то, без жодного сумніву, нам ці європейські позиції цілковито згодяться; звичайно, будь-який із них, пане Сігов, можна проблематизувати. Скажімо, французький адмірал, командувач, розмовляє з Хо-ші-мін. І поганою є ситуація дядечки Хо. І Хо-ші-мін каже йому: «Пане адмірале, Ви ж все-таки християнин». А той відповідає йому: «Давайте будемо говорити про діло». Тим не менш, наступне ставлення Франції до В'єтнаму розгортається, перепрошую, вже у площині християнської антропології.

Услід за тим, що стосується римського права, — я не знаю, є це право чи нема, але я знаю, що в Женеві прийнято право дерева, а в Данії офіцер ветеринарної поліції може зайти до дому будь-якого песика й спитати його — як до нього ставляться господарі? Розумієте, це — найшляхетніші абсурди того, що зветься римським правом. Воно ж є таким чином! Вслід за тим, що стосується пафосу праці. Ну, різне відбувалося в Європі. Я пам'ятаю, що в університетській київській бібліотеці, в залі для аспірантів, у томику молодого Маркса є така фраза: «Якщо поліційне присилування до праці зникає, так від праці тікають, як від чуми». А нижче, синім олівцем якийсь аспірантик написав: «Правильно пише, старий», — про двадцятичотирилітнього Маркса. Але цей пафос, поза усяким сумнівом, є. І я, чесно кажучи, в контексті сучасної історії альтернатив цим самим основам не бачу, тому що далі — темрява. І ця сама темрява розгортається, десь починаючи від Бенгальської катастрофи 1971-го, й далі через всі ці індокитайські жахіття й знов повертається на якісь ділянки світу, десь вже поруч із нами, досить подивитися на слов'яно-молдовський конфлікт початку 90-х, в кількох сотнях кілометрів від нас. Тому я вважаю, що стратегічно я правий.

Жорж Ніва:

Мені було дуже цікаво прослухати усі ці дебати. Між іншим, я пропоную соціологам проводити всі ці опитування й серед всієї Європи, коли збираються інтелектуали і говорять про Європу, — який відсоток цих дебатів вони присвячують своїй країні? Думаю, що цей відсоток буде змінюватися від однієї країни до іншої. Тим не менш завжди, коли ми говоримо про Європу, ми ще більше говоримо про себе. Тут є одна особливість, як і в Росії, що, коли говорять про Європу, відчувається, що це — інша частина, що ми тут — не Європа, для багатьох це промовисто.

Я думаю, що пафос праці — це певне розрізнення між Західною та Східною Європою. Я не швейцарець, у Швейцарії прийнято казати: «Це чисто, в порядку». Справу зроблено, коли вона «чиста», — чи то тротуар асфальтований, або докторська дисертація, або що завгодно. Славісту, навіть дуже звиклому до України чи Росії, дуже важко уникнути якогось маленького роздуму: «А чому не полагодили це вікно?»

Щодо асоціативних засад, я наведу приклад. Мені здається, що це дуже вірно, що Європа — це мережа найскладніших асоціацій, й особливо у релігійній сфері. Коли я розмовляю з людьми тут, то дуже часто дивуюся, що навіть віруюча людина говорить про церкву як про щось зовнішнє, незалежне від неї. Питаєш її: «А як ти береш участь у церковному житті?» Бере участь, буває у церкві, але не активно, нема поняття, що коли я належу, хочу належати до цієї церкви, значить, я відповідаю за неї, я член її. Жан Беву написав книгу (він професор релігієзнавства), що протестантизм більше не потрібний на Заході й особливо у Франції, бо він переміг. Тому що католицизм став протестантським. Це, звичайно, може тільки радувати прихильників екуменізму та католиків-інтегралістів, їх порівняно мало. І загалом він правий, тому що асоціативний принцип проникає зараз глибоко у життя католицької церкви у такій країні, як Франція. І тут є, мабуть, відмінність від Західної Європи. Тому це Костянтин Сігов казав, що ми йдемо у пошуках єдності економічної та стилю життя. Ось тут я не згодний. Я думаю, що Європа, як вона будується на Заході, — вона не йде до єдності стилю, вона, навпаки, йде до різноманітності та до насолоди від різноманітності. І це нас відрізняє від Сполучених Штатів. І це моя відповідь на Ваше запитання стосовно Європи. Коли ми говоримо «Європа», я як француз ніколи не думаю про Америку, це не включає Америку. Тут я часто помічаю, що Європа, Захід, Америка — це одне й те саме, це єврокомфорт, єврожиття...

Якщо є Європа у новому політичному сенсі, то це для того, щоб відгородитися від Америки, вберегти нашу різноманітність від Америки. Всіляко, на мій погляд, Європа намагається це зробити. І Запад — це не Європа сьогодні на арені. Європа потрібна саме для того, щоб захиститися від глобалізації, від глобальної економіки. Щодо побудови стіни проти біженців — це, на жаль, так. Але це наша вічна проблема. В нас вже й так досить багато біженців. У моєму селі є щонайменше п'ять турецьких родин, які живуть все ж таки окремо, тому що досить важко інтегрувати ці родини, хоча вони не створюють жодного безладу, дотримуються усіх законів, і з ними нема проблем, окрім однієї — вони не стануть французами. А в принципі Французька Республіка чекає від біженців та емігрантів, щоб вони стали французами за культурою, і ця держава вимагає, аби іслам на території Франції став французьким ісламом. Не за стилем, але ввійшов до цієї республіки як партнер для діалогу. А досі іслам не хоче цього діалогу. Й постійно повертається проблема, щоб були представники французького ісламу, їх не знайти, тому що великий муфтії паризької мечеті не може бути цим представником — в нього надто багато лютих суперників.

І мені здається, ми не повинні забувати ще про одне: і до однієї Європи Україна та інші країни мають обов'язково увійти, навіть коли вони ще не ввійшли до різних систем економіки, — це педагогічна Європа. Тут дійсно розвивається мережа — і це вже факт. Європеїзація, об'єднання чи нормалізація деяких наших правил життя — це вже факт. Наші студенти вже можуть мандрувати вільно по Європі, — і це багатообіцяючий наявний факт. Мені здається, що ось цей крок — інтеграція до педагогічної Європи, — він реальний, він можливий. Якщо б я робив пропозиції політичним діячам, я б запропонував почати з цього.

З російської переклав Віталій Пономарьов

СВІТ НА ПОРОЗІ ХХІ СТОЛІТТЯ

П'єр АСНЕР

ДВАДЦЯТЕ СТОЛІТТЯ, ВІЙНА ТА МИР

— Як ви гадаєте, чи означає падіння Берлінської стіни кінець ХХ століття?

— Безумовно, це кінець століття, що позначене двома величезними світовими війнами і досвідом двох тоталітарних режимів. У ньому відбулися зіткнення світового рівня, позначені не тільки ідеологічними, але й збройними конфліктами. У 1914 році людство дійсно вийшло з відносно вузької та передбачуваної сфери дипломатії та війни. Але через те, що Раймон Арон називав «технічним сюрпризом», раптом одразу впало у тотальну війну та тоталітаризм. Від Сараєво аж до Берлінської стіни співвідношення світових сил все ще мало подвійну характеристику: універсальну під кутом зору ідей, і потенційно глобальну з огляду на поле дій. Така специфіка впливала навіть тоді, коли зіткнення набирало різних форм: інтенсивної чи холодної війни, потрійного чи двостороннього суперництва. Держави добре відчували, що більше не йдеться про класичну дипломатію. Натомість виринуло питання про долю режимів та долю людства. З іншого боку, прийшло усвідомлення, що всі внутрішні справи є залежними від цього світового зіткнення.

Після падіння Берлінської стіни знову виринають ті питання, які посували за лаштунки протягом ХХ століття. Чи завдяки економіці та торгівлі не йдемо ми до стану загального миру, коли війна відійде до минулого; та навпаки, чи не повертаємося ми до за давнього конфлікту націй? У XVIII та XIX століттях вважали, що торгівля, а за нею промислове та наукове суспільство, в марксистському уявленні — революція, зроблять війни пройденим етапом. З другого боку, був Ніцше, який проголосив, що ХХ століття буде століттям війн за світове панування в ім'я філософських принципів.

Повертаючись до першої точки зору, треба нагадати, що ще напередодні 1914 року існувала думка, що війни більше не може бути: вона була б нерозумною у світі, де території вже не є головним чинником багатства, оскільки світ став взаємозалежним. Пригадайте «Велику ілюзію» Нормана Анжела. Отже, англієць Брейлсфорд міг напи-

сати у липні 1914 року: «В Європі епоха загарбань відійшла, за винятком Балкан, і, можливо, Австрійської та Російської імперій. Однак цілком вірогідно, що без огляду на той чи інший політичний режим кордони наших національних держав остаточно встановлено». Після «сюрпризу» 1914—1918 років знову настав період ейфорії, пов'язаний з утворенням Ліги Націй. Цей період тривав кілька років і закінчився із посиленням Німеччини, конфліктами в Ефіопії, Іспанії та т.п. Після другої світової війни була коротка хвилина оптимізму — з 1945 по 1947 рік — у зв'язку з появою ООН, американо-російським альянсом, позицією Рузвельта. Однак дуже скоро після другої світової війни настала холодна війна, постав дивний феномен, який один історик назвав «тривалим миром». За його словами, у Версалі держави спробували на основі самовизначення створити «справедливий» світ», що обернувся катастрофою. Натомість одразу після другої світової війни відбувся черговий розподіл світу, конфлікт через розділ Німеччини та Берліну з тоталітаризмом. Цей несправедливий світ видавався йому міцнішим за Версальський мир. Але, як і у випадку міркувань напередодні 1914 року, цей аналіз було запропоновано напередодні падіння повоєнного ладу.

Як би там не було, але сьогодні ми знову опинились у тій самій ситуації, що й 1815-го року після Французької революції, або 1918-го року після першої світової війни, але вже з порожніми руками. Ми знаємо, що Меттерніх обстоював принцип необхідності відновлення династичної легітимності, а Вільсон до того ж обстоював принцип самовизначення. Однак обидва ці принципи не спрацювали, і невідомо, що саме мало б заступити їх. Ми більше не можемо скористатися засобами Меттерніха або Вільсона для встановлення порядку, шматуючи держави та роздаючи їх частинами одним чи іншим.

Дивно, але впродовж останніх трьох-чотирьох років ми, здається, повторили весь цикл ХХ століття або, принаймні, період між двома війнами. Ми мали період ейфорії з ідеєю колективної безпеки, новою роллю ООН, згодою між супердержавами, що змушувала поважати такі уроки, як війна у Перській затоці: спочатку ідея «кінця історії» Фукуями, потім думка про «новий світовий устрій», яка виникла рік чи два по тому. Але нині, у зв'язку з подіями в Югославії, ця фаза добігла кінця, і знову виринув страх, що може статися конфлікт між націями.

Якщо ХХ століття було століттям боротьби за світове панування, то тепер ми нібито опинилися у всесвіті, який водночас є і універсальнішим і фрагментарнішим. Дійсно, більше немає великих ідео-

логії, якщо не зважати на ісламський фундаменталізм. Останньому, щоправда, не варто надавати того метафізичного та онтологічного значення, яке дехто схильний йому приписувати. Але з появою комп'ютерів, факсів, телебачення, усіх цих засобів комунікації у реальному часі люди відчувають, як ніколи перед тим, що живуть на одній планеті. Існує також певний лицемірний консенсус з приводу ліберальної демократії. І, звичайно, є різновид «кінця історії», якщо волієте так називати ту обставину, що більше не постає нових великих принципів. Але, з іншого боку, ми перебуваємо у світі більш фрагментаризованому. Під час холодної війни був універсальний ключ до розуміння усіх конфліктів, а сьогодні, коли все позначене взаємозалежністю, є одна частина світу, де війна повністю зникла з обрію, і друга частина, де панує щось на зразок загальної анархії з племенами та озброєними бандами. І нарешті ще одна, як в Азії, де знову об'явилися держави, що зростають і долучаються до гонки озброєнь. Отже, ми водночас знаходимося у світі, спільному для всіх, але й у світі, де змішалися досить відмінні системи логіки, до яких ми вже не маємо спільних ключей. І це дає нам підстави заявити, що в певному сенсі ХХ століття скінчилося.

— Але коли розпочинається ХХ століття? Чи не існують фактично два початки ХХ століття: війна 1914 року, з одного боку, і війна 1945 року — з другого боку, з біполярним та ідеологічним світом, котрий її зродив? По суті, чи війна 1914 року не належить до ХІХ століття?

— У цьому питанні я погоджуюся з працею Раймона Арона «Ланцюг війн»: усе завалилося під час війни 1914 року. Ця війна розпочалася з падінням дипломатичної системи ХІХ століття та з якогось непередбачуваного зціплення подій, «технічних сюрпризів». Це призвело до мілітаризації економіки та окремих держав. Потім настав крах деяких із них. Потім була революція 1917 року і, нарешті, тоталітарні режими як породження цієї революції, з ідеологічними пристрастями, що живили їх. За таких обставин постав різновид діалектики між військовим фактором, суспільним фактором та фактором ідеологічним; і така діалектика спричинилася до того, що у серпні 1914 року тривало ще ХІХ століття, а з 1917 року розпочалося ХХ століття.

— Яким би могло бути ХХ століття, якби не те, що відбулося 1917 року?

Безумовно, ХХ століття без комунізму виглядало б зовсім інакше. Але я думаю, що не можна віднести до другорядного значення Німеччини та гітлерізму у період між двома війнами. Всупереч думці деяких істориків, наприклад Арно Майєра, які розглядають ці явища тільки під кутом зору соціального протесту, світ перестав бути біполярним одразу ж у 1917 році.

На мою думку, дійсно є важливою з'ясована у цьому столітті нетривкість людства. В усіх смислах цього поняття. Тобто, з одного боку, людство могло бути знищене ядерною зброєю, і, з другого боку — домовленості, моральні закони могли бути повністю знесені вибухами здичавіння. Від 1914 року віра у лійний прогрес демократії, процвітання та мир похитнулася і стало очевидним, що історія може розвиватися у різних напрямках. За думкою Кожева та деяких сучасних авторів, таких як Бешлер або Фукуяма, мова йде тільки про відхилення від еволюції світу, що прямує до «універсальної та однорідної держави», за думкою першого, або до демократії та вільної економіки, згідно з поглядами двох інших, і це думалося у ХІХ столітті. Особисто мені здається, що досвід ХХ століття виявляє абсолютну безпідставність даної точки зору. Звичайно, є певна неунікненність ринку та демократичних цінностей, адже зникло органічне та космологічне в своїй основі традиційне світосприйняття. Проте водночас існує людський та суспільний потенціал, що має більш ніж вибуховий характер. Демократія та ринок, як у випадку Європейської спільноти, чи не є вони *fair weather institutions* (інституціями за умови доброї погоди). Чи не загрожує їм нищівна економічна криза, що зароджується, соціальна, політична або військова криза? Чи не є ці інституції острівцями у світі, який передусім є світом хаосу та волі до влади? Так де ж тенденція і де відступ?

— Так само, як і після 1815 року чи після 1918 року, так і сьогодні є узгоджена позиція щодо легітимності, у даному випадку щодо легітимності демократичної. Але така узгодженість не містить у собі світового політичного ладу, адже останній однаковою мірою виправдовує як гарячі протести на периферії, так і нашу мирну європейську організацію в центрі. У нас немає більше ідеї політичного ладу, який поєднував би авторитет і легітимність, творив територіальний та інституційний устрій. Чи не є криза, яку ми переживаємо, кризою політичного устрою, а саме устрою, що спирається на принцип нації? З одного боку, ми відмовляємося від цього устрою і наближаємося до більш-

менш понаднаціональної Європи. Не акцентуючи на території, Європа поводиться так, що про неї завжди кажуть просто як про «Європу». Хоча це може бути шість, дванадцять чи більше держав, але виглядає це так, нібито це нічого не міняє. З іншого боку, на периферії земля стає предметом шаленої любові та постає певний різновид територіальної істерії. Чи не стали ми неспроможними порушити політичне питання про територію — проблему, за словами Карла Шмітта, «земного порядку»?

— Ті, хто віднаходять сьогодні державу, суверенітет та думку Карла Шмітта, видаються мені у тій самій ситуації, що й Данте відносно Імперії, тобто в ситуації сови Мінерви, котра вилітає, коли наближаються сутінки.

— Але у випадку Данте зникала форма Імперії і поставала форма «нації», сьогодні ж не помітно жодної форми, що могла б заступити націю.

— Це так. Дехто описує сучасну реальність як систему багатьох щабелів, що перетинають один одного. Вони наводять велике число дійових осіб і, посилаючись на перехідні періоди, як наприклад, у XV та XVI ст., з торговими містами Ганзейського союзу, вбачають у такій ситуації можливість для відкритості, гнучкості, толерантності. Але тут, навпаки, можна побачити причини, що призвели до винаходу сучасної держави. Держави, яка була здатна протистояти релігійним війнам, грабіжницьким бандам, анархії, колишнім страхам, забобонам та ін. Можливо, ми перебуваємо на етапі «нового середньовіччя», але, як я зазначав в одній статті, це Середні віки без папи та без імператора. ООН намагається трохи бути папою, США намагаються де-не-де бути імператором, але вони погано споряджені для виконання такого завдання. Ми перебуваємо в періоді невизначеності, коли не досить сказати «держава», «суверенітет», «політика» для того, щоб відродити всі ці реалії. Але немає іншого принципу, який би заступив їх. І, можливо, мають настати періоди справжньої анархії, громадянської війни, щоб зродити щось інше, як бачиться німцю Хансу-Магнусу Ензенсбергеру. Він говорить про громадянську війну, що буде водночас «глобальною та молекулярною», з неусвідомлюваною, неконтрольованою жорстокістю, що зачепить як міста, так і держави. Тут ми знову стикаємося з полярністю Gemeinschaft-Gesellschaft (суспільство-спільнота). Вважалося, що великі інституції мали відігравати роль посередників, мати певне емоційне навантаження і в той самий час певний бюрократичний раціоналізм; але вони перебу-

вають у кризовому стані. Йдеться не тільки про національні держави, але й про наднаціональні спільноти.

По суті, є дві відмінні проблеми. З одного боку — це проблема нових національних сподівань, що постають разом із падінням імперій (спочатку Оттоманської та Австро-Угорської, потім Радянської). З другого боку, це доля самої національної держави. У першому випадку можна ствердити, що потрясіння, внаслідок яких залило кров'ю колишню Югославію та Кавказ, відбивають ті події, що свого часу вже відбулися у Східній та Центральній Європі, де сьогодні держави встановлені, а кордони між ними усталені. Отже, можна передбачити довгий період братовбивчих війн, загарбань, міграції народів в надії на те, що національні держави набудуть остаточної локалізації. Залишається сподіватися, що це забере менше часу та крові, ніж у ХІХ та ХХ століттях. Залишається дізнатися про межі цього руху: абхазці — це нація? а гагаузи? Чи припустимо думати, що даний рух розвивається без зовнішнього втручання?

Проте залишається ще одна проблема, і вона є спільною для регіонів, що поляризуються в межах певної території. Це замкнення на найближчому, спроба знайти найближчу спільноту, де ми серед своїх, розширену сім'ю. І це тому, що ми відчуваємо, як на нас звідусіль впливають «інші». Одночасність засобів зв'язку викликає насправді дестабілізацію самим фактом своєї відкритості. І чим неминучішим є факт присутності зовнішнього середовища, тим більше стає пошуків ідентичності та спільності. Цю діалектику добре показав Реймон Арон. Чи спроможна національна держава ще відповідати цим прагненням? І навпаки, чи може в основі устрою та політики бути не територіальний принцип? Чи постануть знову територіальні претензії? Чи побачимо ми піднесення нових цезарів чи нових пророків внаслідок вибуху жорстокості та насильства?

Я цього не знаю. Єдине, в чому я переконаний, це те, що пара «ми та інші» не обов'язково має бути парою «друг-ворог» К. Шмітта — визначальною у досвіді людства. Але що міститься у цьому «ми» — нація, територія чи якісь інші категорії, інші групи? Я цього не знаю. Всі ми маємо певні солідарності, бо, як сказав Руссо, друг роду людському не може бути другом нікому. Я, зокрема, особливо вразливий до проблеми біженців, бо сам був біженцем. Мене теж більше непокоять конфлікти на Сході, який до нас ближче, аніж конфлікти у далекому Сомалі. Я не можу сказати, що для мене, космополіта за біографією, саме національна солідарність важливіша. Але, очевидно, цю мою думку не поділяє більшість людей. Питання полягає в тому, щоб

зрозуміти, громадянська чи етнічна національність лежить у підґрунті всього. І це питання виринає знову. Є переплетення лояльностей і водночас більше за всі інші прагнення до ідентичності. Але і на Заході, і в країнах, що постали з імперій, природа ідентичностей не є очевидною. Існують, наприклад, вагання між ідентичністю іракською, арабською та ісламською.

— Якщо дійсно історично відома форма нації вичерпує себе, то ця подія відноситься до світової історії. Якою мірою ця подія підводить нас до нової інтерпретації минулого? Це кінець нації чи кінець певної модифікації нації?

— Останнє питання надзвичайно актуальне. Чи не означає це, що держава — нація, іншими словами, союз влади та бюрократії на одній території, що позначається певним збігом обставин між культурною та політичною єдністю, згідно з визначенням Геллнера, — починає зникати. З цієї точки зору виглядає очевидним, що має місце певний розкол. Звідси відома правда Європейського федералізму, навіть якщо немає справжньої європейської «федерації», бо ані оптимальний рівень, ані рівень життя не однакові в різних областях. Залежно від того, чи йде мова про сільське господарство чи про оборону, можна бути радше каталонцем або іспанцем, представником Європи або Атлантики. Цей новий стан, чи означає він кінець нації? Чи це криза нації громадянської чи нації етнічної? І нація, яка стала «умовною», чи продовжує вона ще бути нацією? Так стоїть питання.

— Чи не змінюється класичне розуміння нації, тобто аналіз нації через принцип тотожності між формою політичною та культурною? Історія нації була історією зближення між політичним суверенітетом, з одного боку, та населенням і економічним устроєм — з іншого. Сьогодні є тільки негативне визначення нації. Люди більше не знають, що вони разом будують, але знають, що вони разом рішуче ненавидять. Так, наприклад, у Югославії мешканці перейшли зі слабого принципу агломерації до сильного принципу диссоціації, але між цими двома рухами немає симетрії.

— Я погоджуюсь із таким аналізом. З приводу культурно-політичної єдності деякі автори, такі як Жан-Марк Фері або Юрген Хабермас та Ернст Геллнер, твердять, що сьогодні потрібно, з одного боку, зберегти культурні спільноти, але, з другого боку — творити велику політичну спільноту. Коли я слухаю подібного роду речі, то пригадую

широковідому історію Айседори Дункан, яка написала Бернарду Шоу, що для покращення людського роду вони мали б народити дитину, яка успадкувала б її красу та його розум. На що Б. Шоу їй відповів: «А що станеться, якщо в дитини буде моя краса та ваш розум?» Я дуже побоююся, що славнозвісні культурні ідентичності нивелюються модернізацією, американізацією, телебаченням, тобто загальною уніформізацією способів життя. Але водночас зсередині цієї універсальності необхідність відокремлення лише зростає. Колись казали, що П'ята республіка постала внаслідок бажання американізуватися, залишаючись при цьому в таборі антиамериканізму. Сьогодні ми йдемо шляхом американізації: винаходимо культурну ідентичність і наголошуємо на ній заради можливості протиставитися іншим. За словами одного англійця XIX століття: «Нація — це група людей, що об'єдналися за допомогою спільної брехні про їхнє походження та відчуття спільної ворожості супроти чужинців». У наш час на перше місце виступає саме ця ворожість, слідом за якою, своєю чергою, починаються пошуки витоків походження.

— Повертаючись до проблеми війни як ключа до розуміння XX століття, чи є ідея «відступу» адекватною для позначення періоду «ядерного миру»?

— Раймон Арон казав про цей період: «Мир є неможливим, війна є невірною». У своїй книзі про Клаузевіца він, однак, недооцінює значення ядерної зброї, коли говорить, що й без бомби не сталося б третьої світової війни. Адже досвід двох війн, зміна цінностей та підсвідома еволюція моралі не дозволили б цьому статися. І справді, коли над цим замислитись, то небувалим на розвиненому Заході феноменом виглядає те, що ніхто більше не думає про війну між Францією та Німеччиною за Ельзас-Лотарінгію чи повторне загарбання Норвегією або Данією Швеції. Чи це є ефектом демократії, «обуржуазнення», знецінення територій, сучасного індивідуалізму? Позаяк, щодо цього мислителі XVIII та XIX століть мали рацію. Престиж мундиру та прапору зник так само, як і престиж території: годі подивитись на стриманий ентузіазм угорців щодо Трансильванії або західних німців щодо Східної Німеччини.

Але дане вражає та фундаментальне явище ще не становить цілковиту реальність. Повертаючись до формули «мир є неможливим, війна є невірною», я скажу, що сьогодні мир став трохи можливішим, тому що вже не існує великого ідеологічного біополярного зіткнення; і війна трохи вірогіднішою, бо світ повернувся до певного

стану анархії, непередбачуваності. Нині ядерний апокаліпсис, коли планета може миттєво вибухнути, очевидно, не такий вірогідний. Однак не виключена можливість дуже великих війн, у тому числі ядерних, що можуть спалахнути внаслідок ескалації локальних війн. Я думаю, що саме період холодної війни, біполярності дав привід до величезного заморожування, величезного відхилення. У розвиненій частині світу відмовилися від ідеї Клаузевіца про війну як інструмент політики. Це був новий, зовсім абстрактний, рівень балансу остраху чи не-війни. Але, з другого боку, це був також нижчий, гідний жалю рівень тероризму, маніпуляцій, опосередкованої війни. Класичний рівень дипломатії та великих війн, властивий європейській історії, незалежно від того, чи йдеться про війни локальні, національні або світові, цей рівень дійсно був винесений за дужки.

Саме тепер це змінюється. Хоча можна поставити перед собою питання, чи повертається світ до великих міждержавних війн чи скоріш до якогось розпорошення, фрагментаризації, що веде до поширення опосередкованого насильства? Питання в тому, щоб зрозуміти, чи вступили ми до постядерного періоду, чи ні. Саме це питання хвилює на даний момент фахівців. Мені здається, що, з одного боку, ядерна зброя існуватиме і матиме велике значення. Але, з другого — перестала працювати ядерна логіка, вкрай формалізована і доведена до максимуму у Франції. Система залякування як не-війни, контроль за озброєнням, діалог у мирний час, досить цікавий за суттю. Але він не був вільним від політичних впливів, оскільки «розрядка» була його продуктом, — пригадаємо слова Канта: «Патологічно вимушена угода задля стабілізації суспільства може перетворитися на моральне ціле!» — вся ця система (Томас Шеллінг опрацьовував її теорію), гра з ненульовою сумою, суміш кооперації та конфлікту, все це розпадається на шматки з розпадом Радянського Союзу. Сьогодні вже немає логіки та правил гри. Ядерна проблема невід'ємна від поширення класичних ракет і громадянських війн, від того, на кого перетворюються російські вчені та ядерні гонки між Індією й Пакистаном, або між Ізраїлем та арабськими країнами. Існує можливість відновити острівці певної рівноваги і певної раціональності, але сценарії ядерного тероризму виринають знову — пригадайте шантаж президента Чечні щодо Бориса Єльцина. Теперішній світ характеризується тим, що все раціональне є частковим і поставленим під запитання різноманітними факторами. Доктрина залякування збігалася, між іншим, з громадянським характером наших суспільств: була невидима рука, абстрактний механізм якої дбав про нашу безпеку, і поз-

бавляв нас цього клопоту. Але сьогодні ядерна зброя не може розглядатися окремо, вона безумовно пов'язана з усім іншим.

— Чи нема оптичної омани у розгляді цього ядерного періоду? Адже впродовж усього цього періоду залякуванням були колоніальні війни, конфлікти, такі як індо-пакістанський конфлікт. Що нового постає нині для нас, так це імпорт до Європи таких форм конфлікту, що продовжували точитися в інших регіонах світу, тих, які не були інтегровані до цієї біполярної логіки. Таким чином, не варто робити надто західною історію ХХ століття. Все, що ми бачимо сьогодні, чи не є воно до певної міри закінченням збочення, до певної міри відкиданням світом впливу Заходу?

— Я давно про це думаю. Я весь час протиставляв теорії «миру, що поділяє», яка виходила з розподілу Європи та ядерної рівноваги, ідею, що цей біполярний мир не пасує третьому світу, і що, з іншого боку, цей мир становить для самої Європи тільки один із вимірів реальності. Але це не означає, що мир у Європі тримався на війні, що спустошувала інші континенти. Колись на вустах була теза, що наддержави не можуть більше прямо та відкрито вести війни, і ведуть їх через посередників у третьому світі. Я весь час вважав це твердження перебільшеним і неповним. Але в самій Європі ядерна рівновага насправді спричинила збурення суспільств, що скінчилось вибухом. І моєю проблематикою протягом двадцяти років було вивчення підсвідомого перетворення, інколи вибухового — як у 1968 або в 1981 роках — суспільств у Європі у протиставленні до жорсткості біполярної системи.

Сьогодні вода зірвала греблю системи. І є два способи уникнути впливу західного та європейського світу. Перший — це нове домінування Азії. І в економічному плані, як принаймні про це думають американці, і у військовому, з повторним озброєнням Японії та Китаю, в умовах, коли цим країнам більше не загрожують росіяни. Все це у перспективі їхніх претензій на гегемонію в регіоні, яку можна порівняти з претензіями Європи у класичні століття. Другий спосіб — відновлення того типу конфлікту в Європі, який вже вважали переїденим; і можливо, саме тому я наполягав на втручанні в справі Югославії, що цей конфлікт здавався мені тестом на правила гри в Європі: якщо Європа дозволяє Мілошевичу те, в чому вона відмовила Саддаму Хусейну, де ж тоді правило?

Чи має місце фундаментальна трансформація наших суспільств, «історичний сюрприз», який призводить до того, що війна стає не-

мислимою і ми більше не можемо собі уявити, як мобілізувати сили для Сараєво, тому що не здатні вже мобілізуватися для будь чого. Або це перехідна фаза, коли під натиском хвиль біженців Європа захлидеться в агресивних ксенофобних реакціях? Щодо мене, то я можу припустити можливість, коли насильство зірветься з ланцюгу, бо я вірю у механізм «козла відпущення», описаний Рене Жираном, і водночас я переконаний, що певна форма міждержавних війн між західними сусідами відійшла в минуле.

— Я вважаю, що радикальна зміна у витлумаченні війн — це не тільки те, що наші суспільства перейшли від культу героя чи війни до культу особистого щастя, але й те, що більше, ніж раніше, є очевидними наслідки війни. Існує телебачення.

— Дійсно, був момент, коли відкриття сербських таборів викликало рух солідарності у Франції: нестерпно бачити страждання ближнього, це відчуття, описане Руссо. Але згодом відбувається переключення. Замість того, аби спробувати змінити ситуацію, вмикають інший канал.

— Засоби масової інформації, можливо, призводять до ефекту, протилежного «загостренню почуттів». Насильство, що постійно присутнє у фільмах, інформаційні передачі, які щодня показують самі лише катастрофи і навіть смерть у прямому ефірі, призводять до певного ступеня нечутливості, до очерствіння. У той же час у США факт смерті десяти американських солдат, які гинуть в автомобільній катастрофі у Кувейті, сприймається як драма, що загрожує американській присутності у цій країні.

— У американців дійсно є свого роду загострена чутливість до «мертвих американців». У Стенлі Хофмана була гарна формула відносно цього: «Треба говорити не про недоторканість невоюючих, а про недоторканість воюючих американців». Сьогодні війна не розпочнеться, якщо немає абсолютної впевненості, що солдати не загинуть.

— Навіть якщо правда, що ми не воюємо один з одним, не воюємо навіть на чужій території, і якщо внаслідок цього наші армії мають воєнний бюджет, якого ледве вистачає на мирне існування, і якщо водночас навколо нас міжнародна злочинність щораз більше зростає, то як довго ми зможемо проіснувати, уникаючи цього насильства на периферії? А якщо ми повинні йому протистояти, як же нам поведеться в цій новій ситуації? А якщо

міжнародне оточення стає загрозливим, чи не зміниться у нашій демократії те, що можна відкласти «на кращі часи»?

— Я бачу в цьому підстави для особливого занепокоєння. Сценарій, за яким такий конфлікт, як югославський, привів би нас до світової війни або навіть до загальноєвропейської, мені здається неможливим. Натомість мені здається, що в природі людини є потенціали, що перебувають у притлумленому стані в людини економічної та осібної. Але вони можуть вивільнитись, і цілком вірогідно, що у відмінній від міждержавної війни формі. Наприклад, сьогодні ми досягли згоди щодо закриття кордонів — подивіться на Шенгенські угоди, — щоб скинути в море boat people (людей у човнах), албанців, а тим більше арабів. Однак з огляду на існуючий рівень взаємопроникнення, чи може здійснюватись така політика без очерствіння нашого суспільства зсередини? В роки холодної війни серед лівих і деяких американців були певні побоювання, що великі військові бюджети задля протистояння радянському тоталітаризму змусять нас втратити наші життєві підвалини і стати «державами-гарнізонами». Отже, мене вражає той факт, що західні держави могли дійсно стільки витратити на озброєння і залишатись при тому громадянськими суспільствами з дуже незначним військовим збудженням, не втрачаючи при цьому антикомунізм, який здійснювався тільки всередині країни, як, наприклад, у випадку маккартизму. Якщо ми захищаємося від міграцій зі Сходу та Півдня, то чи будемо ми здатні на таку ж стриманість? Навряд чи, адже, перефразуючи Євангеліє, серед нас завжди будуть чужоземці.

Друга причина для занепокоєння: розповсюдження та неконтрольованість ядерної зброї, що становить величезну небезпеку для миру в світі.

На мій погляд, загроза походить від внутрішніх чинників, розпаду суспільного ладу, і призводить до сподівань, пов'язаних із сильною людиною, міфу, якоїсь суміші примітивних почуттів та сучасних технологій, але що я про це знаю? Інша точка зору, так звана точка зору Real politic виходить із того, що розподіл світу регіональними лідерами може відбутися поза західною сферою. Ліберальні демократії дозволяють цим лідерам домінувати, якщо вони певним чином збережуть лад, як Сирія в Ливані, Росія в Грузії і навіть Сербія стосовно югославських республік — така точка зору Франсуа Міттерана. Чи це буде світ, поділений на маленькі регіональні сфери із сильними особистостями, які керуватимуть кожною з цих сфер, світ, що тримається на силі? Чи не постануть конфлікти між державами, такими

як, наприклад, Японія та Китай? Чи не доведеться нам до них втручатися? Чи здатні ми мати наш, захищений митними або поліцейськими бар'єрами, буржуазний острів? Чи можемо ми не дивитися на страждання планети по телебаченню, відмовляти біженцям і дозволяти цілому світові навколо нас вбивати одне одного? Така перспектива мені здається неприйнятною, але водночас я не можу показати, яким чином ми могли б перейти від невтручання, що превалює дотепер, до «інфікації», яка, можливо, привела б нас до відповідального ставлення до світу.

— Якщо Росія відновить свою імперію з нашого благословення, чи не опиниться Європа в досить короткий час знову перед проблемою встановлення рівноваги та захисту від цієї нової або відновленої загрози?

— Це класична проблема з теорії міжнародних відносин: чи загрожувала царська Росія Європі до тієї ж міри, що й Росія комуністична? Теза Бешлера полягає в тому, що коли б не сталося 1917 року, Росія була б могутнішою і небезпечнішою для Європи. Як на мене, то моя ідея скоріше протилежна. Мені здається, що можна було б співіснувати з цією великою Державою. І що глибинна причина необхідності чинити опір комунізмові, який, до речі, завалився сам по собі, це те, що він містив потенційну всесвітню загрозу, і, крім того, була загроза і зсередини — від Комуністичної партії, п'ятої колони.

А сьогодні чи може Росія, яка вже більше не комуністична, Росія суто військова і реакційна, становити загрозу? Чи може Захід спокійно жити в своєму добробуті, коли його оточують кілька імперій більш войовничіших, ніж він сам? Мені здається, що є великі всесвітні тенденції, на кшталт бажання споживати, які охоплюють самих росіян і не спонукають до зовнішньої війни. Або може, навпаки, апетит приходить під час їжі, і ці країни не вдовольняться бажанням бути регіональними імперіями — те, що Захід, після всього, дозволив би їм залюбки, — і що вони неодмінно відновлять глобальні амбіції до такої міри, що доведеться все починати спочатку? Ніхто цього не знає.

— Історично кожна нація інтерпретувала себе як одну з версій загального, і переважно як найкращу, включно з Росією, котра в комунізмі мала свій універсалізм, як США знайшли його в демократії. Чи не веде певним чином і трохи парадоксально крах національної ідеї до зникнення водночас ідеї універсальності, котра зорієнтовувала світ? Насправді, є однорідність світу, в тому

сенсі, що зараз існує «планетарне село», але водночас постає дефіцит універсального бачення, оскільки залишилася легітимність суто індивідуалістична та суто економічна. Чи бачите ви появу обрисів нових універсалій?

— На Заході є течії, на зразок екологічної, які прагнуть замінити собою політику, — дивіться «Принцип відповідальності» Ганса Йонаса: головне — це залишити населену планету нашим нащадкам. Є також гуманізм, «безмежність», котра протиставляє, передусім ідеологіям, пряме втручання там, де є страждання в світі. Але справжніх універсалій не спостерігається. Ось саме там дійсно і постає проблема «нація-Європа», і моя точка зору з цього питання змінювалась. Оскільки ідея Європи набула реальних обрисів після війни, здавалося, що національна Держава водночас надто близько і надто далеко. Будівничі об'єднаної Європи, такі як Монне, вважали за необхідне примножувати рівні політичної організації: з регіональним рівнем під Державою і наднаціональним рівнем зверху. Це вже був неквапливий підхід Держави, а не Нації до універсалій. Сьогодні безперечним є те, що нація хвора, а Європа й поготів. Європейський союз не зміг стати ближчим громадянинуві й привести до появи нових універсалій.

— Політична філософія весь час зосереджувалася на проблемах миру, справедливості, легітимності всередині політичного організму. Їй весь час було найважче думати про відносини між народами. А чи не позначає кінець ХХ століття кінець цієї дихотомії, і хіба ми не входимо до світу, де зовнішні проблеми є внутрішніми і навпаки?

— Так, але ця дихотомія щезає не тільки тому, що цього бажали ліберали від Канта до Монне, тобто що міжнародні відносини будуть підпорядковуватися закону, стануть мирними та виходитимуть з економічних інтересів (як це має місце всередині держави). Це відбувається тому, що внутрішній устрій та внутрішні відносини як такі розвалюються, бо спираються на хитку рівновагу та насильство. Я вважаю, що в дихотомії, яка царювала дотепер, дійсно є «сліпа точка» політичної думки.

— Філософії та історії містять у собі дану проблему міжнародних відносин, оскільки, принаймні, вони пропонують перспективу з даного приводу: так Гегель показує становлення держав-націй на основі принципів Французької революції як кінцеву формулу, а Кант проголошує вселенське право.

Все те, що відбулося у певну епоху, свідчило подеколи про правоту і Канта і Гегеля, або радше то першого, то другого. Чи виправдовує нинішня ситуація Гегеля і Канта, як наполягає Фукуяма, чи, можливо, нові явища анархії ставлять під сумнів все те, що було імпліцитною філософією історії наших суспільств?

— Щодо мене, то я не стверджую, що знаю філософію історії, я радше спостерігаю та описую події, і бачу, що оптимістичні філософії XVII та XIX століть видаються застарілими з огляду на дві світові війни і дві тоталітарні системи. І тому разом із царюванням певного мирного та економічного духу у наших суспільствах і занепадом абсолютистських ідеологій Кант з Дойлем та Гегель із Фукуямою знову набрали сили. Від часу подій у Югославії я особисто менше цікавлюся Кантом, Гегелем, правами людини і правовою державою. Скоріше мене приваблюють Руссо і Ніцше з їхнім протиставленням «співчуття — гін до влади», або Макіавеллі, Гоббс та Локк з їхніми концепціями слави, безпеки, процвітання.

Я можу окреслити мій шлях до праці американського філософа Кеннета Вольца, який здійснив спробу розглянути різні політичні філософії у перспективі війни та миру. Як відомо, він розрізняє три напрями або «образи»: природа людини, природа певних політичних режимів, структура міжнародного середовища.

Щодо мене, я прямував скоріше зворотним шляхом: я цікавився у 60-х роках стратегією, дипломатією, рівновагою озброєнь. Після 1968 року та Празької весни я зрозумів, що мали місце несподівані соціальні заворушення, і я став уважніше придивлятися до еволюції західних та комуністичних суспільств та її міжнародних наслідків. Тепер перед обличчям югославського конфлікту мене скоріш цікавить антропологічна проблематика, проблема людських пристрастей, історії суб'єкта, за висловом Марселя Гоше. І головне питання: що придушує усі зміни, що, на мою думку, позначились на людській особистості, насамперед спричиняє послаблення «тимоса» (грецьк. — гнівлива властивість душі) і посилення приватного інтересу в сучасній людині. Таким чином, я повертаюсь сьогодні до «першого» образу», при тому що основним питанням залишається питання зв'язку між особою, суспільством та міжнародним середовищем. Від філософії та міжнародної політики я якимось колом знову приходжу до філософії та устрою душі.

Б.Ж.ХЕЙЗЕН

СТАНОВЛЕННЯ ВІДКРИТИХ СУСПІЛЬСТВ*

Вступ

Скрізь у світі країни шукають шляхів переходу від однієї соціально-економічної системи до іншої — є це перехід від сільського господарства до промисловості, чи від комунізму до ринкових відносин, або ж від індустріальних до пост-індустріальних суспільств. Натрапляючи на подібні зміни впродовж останніх п'ятдесяти років, держава часто-густо виявлялася єдиним і найголовнішим організатором перетворень. Тим не менш, в одужанні від краху колишньої комуністичної економіки роль держави як потужного соціального організатора є доволі сумнівною. Як писав Карл Поппер у 1940-і роки про спробу держав реконструювати суспільство у всіх його проявах: «Соціальне життя настільки ускладнене, що мало хто, якщо хтось взагалі, спроможний оцінити проект соціального творення за найвищою шкалою»¹.

Замість держави великим соціальним конструктором постає сьогодні нове сподівання: відкрите суспільство. Позаяк до кінця ще не зрозуміло, що собою являє це відкрите суспільство і яким чином воно могло б з'явитися сьогодні на підвалинах попередніх — замкненіших — соціально-політичних систем. Чи повинні ми просто наслідувати інституції, винайдені на Заході, та сподіватися таким чином створити відкрите суспільство? Чи потребуємо якогось іншого розвитку? Чи принесе нам якусь користь розуміння того, як розвивалися відкриті суспільства на інших етапах історії?

Ця стаття є спробою досягнути процес утворення відкритих суспільств вчора і сьогодні. Вона постала з праць трьох авторів: Карла Поппера, Роберта Патнема та Ернеста Геллнера², — які віднайшли засади відкритого, чи громадянського, суспільства³ в трьох різних культурно-історичних періодах: класичній Греції, середньовічній Італії та на початку англійської промислової революції. Вона підсумовує, чого ми можемо навчитися сьогодні у цих трьох історичних епох.

Один висновок особливо кидається у вічі (колись вже сформульований, а все одно корисний): передовсім, відкрите суспільство — це

не результат, який може бути власною винагородою, це радше побічний продукт інших дій задля досягнення інших цілей. У цьому сенсі відкрите суспільство — це одна з історичних форм, це те, що неодноразово створюється обставинами та сучасними потребами спільноти, всередині якої воно розгортається.

Карл Поппер. «Відкрите суспільство та його вороги» (1945)

Коли Поппер писав у 1940 р. свою працю «Відкрите суспільство та його вороги», він почав з атаки на Платона, змалювавши його людиною, яка пішла проти демократії, аби тільки оборонити «природний лад» суспільства, керованого власною олігархією з аристократичних родин. На погляд Поппера, Платон захищає ієрархічну невиваженість замкненого родового суспільства тим, що зводить індивіда до інструменту вищої колективної волі. Для Поппера таке перетворення є квінтесенцією тоталітаризму, відтак він засуджує Платона за філософське обґрунтування цього ладу.

На противагу Платону, Поппер цитує Перікла (495—429 роки до н.е.), чий закони визначили золоту добу афінської демократії: «Наше місто створене відкритим для світу; ми ніколи не виганяємо іноземців... Афінський громадянин ніколи не зневажає громадські справи, встигаючи стежити за приватним бізнесом... Людину, яка не переймається інтересами держави, ми вважаємо не стільки шкідливою, скільки некорисною; і хоча тільки деякі з нас творять політику, але всі ми здатні оцінити її. Ми сприймаємо дискусію не як перешкоду на шляху до політичних акцій, а як необхідну підготовку до мудрої дії...»⁴.

Цікаві не так попперівські філософські аргументи, як його побіжні коментарі щодо того, чому демократія і норми відкритого суспільства почали розвиватися в Стародавній Греції взагалі. Він помітив, що розклад традиційних, закритих суспільств у ній веде до зростання чисельності панівних верств. Їхні намагання опанувати цей приріст приводять до появи колоній, що, в свою чергу, посилює контакти з іншими культурами. Згодом це приводить до розвитку «комерції, і новий клас стверджується у торгівлі та мореплаванні», що, звичайно, руйнує традиційне суспільство. До VI ст. перед Різдом Христовим старі традиції поступово зникають, і Стародавня Греція входить у період політичних революцій та реакцій, включаючи, за визначенням Поппера, «цю велику духовну революцію, винайдену критичною дискусією»⁵.

Поппер наводить дві причини, чому розвиток мореплавства та комерція спричинилися до виникнення відкритого суспільства. По-перше, кожен, хто залишив свою рідну культуру, аби працювати в іншій, може засвідчити: наявність іншого способу поведінки дає змогу подивитися на свою рідну культуру в іншій перспективі. Домашні звички, що здавалися такими природними і необхідними, часто ігноруються людьми, які мають власний спосіб дії. Подібна демонстрація несумісних звичок стимулює критичний сумнів щодо того, що інакше сприймалося би без жодних запитань. Не менш істотним, однак, зазначає Поппер, є те, що «торгівля та комерційна ініціатива виявляються тими з небагатьох форм, у яких стверджуються індивідуальна ініціатива та незалежність, навіть у суспільстві, в якому досі переважала становість».

Ернест Геллнер. «Умови свободи» (1996)

Ернест Геллнер, пишучи у 1990-х роках про розвиток громадянського суспільства в Англії, робить кілька зауважень, які збігаються зі спостереженнями Поппера щодо давньогрецької демократії. Як і Поппер, Геллнер протиставляє громадянське суспільство традиційному. Він також пов'язує появу громадянського суспільства з розвитком промисловості та торгівлі і ставить якість індивіда на центральне місце.

Одним із найцікавіших у книзі Геллнера є розділ VIII, де йдеться про Адама Фергюсона, шотландця, який 1773 року опублікував «Нарис історії громадянського суспільства». Геллнер загострює увагу на спостереженні Фергюсона, що у XVIII ст. городяни були більше зацікавлені виробництвом, ніж військовою звитягою, віддаючи таким чином державі виключну монополію на легітимні насильство та примус у суспільстві. Фергюсона хвилювало, що такий розвиток міг призвести до часу, коли «...мирний мешканець... одного дня буде змушений кланятись людині, якій він колись довірив меч»⁶. Геллнер, однак, зазначає, що цього не сталося; постале громадянське суспільство з його плюралістичною рівновагою влади спонукає його пояснити, як і чому це трапилось.

Аргументацію Геллнера важко спростувати. Її також не можна звести до короткого систематизованого переліку витоків громадянського суспільства в Англії. Однак дві визначні події англійської історії посідають у Геллнеровому дослідженні чільне місце — англійська громадянська війна та промислова революція. Багато

факторів, пов'язаних з ними, вплинули на розвиток громадянського суспільства в Англії і тому можуть допомогти висвітлити процес творення відкритого суспільства.

Як і всі великі запеклі суперечки, Громадянська війна в Англії (1640—1660) спалахнула через зіткнення багатьох суперечливих мотивів та інтересів різних верств. Це були релігійні суперечки щодо контролю над духовним та моральним життям нації, який намагалися встановити протестанти-пуритани та шотландські пресвітеріани. Це були також суперечки щодо статусу Шотландії у Британії. Це були, нарешті, дуже суттєві суперечки щодо обмеження королівської влади й обсягів фінансування парламентом королівських проєктів навіть тоді, коли він із ними не погоджувався. Всі ці чинники, як і багато інших, поєднувались та часто переходили у жорстоку форму, в яку вилилася Громадянська війна в Англії.

На думку Геллнера, Громадянська війна була вирішальною для розвитку громадянського суспільства в Англії.

Лідер протестантів Олівер Кромвель правив країною за підтримки свого війська. Протягом цього часу короля було страчено, а його син Карл II втік до Шотландії. Однак після смерті Кромвеля 1658 року країна опинилась на межі хаосу, і Карл II, підтриманий шотландськими військами, повернувся до Лондону, щоб за допомогою парламенту знову посісти на троні. Таким чином, те, що почалось як жорстока боротьба за управління країною, скінчилося як ідеологічним патом — між конкуруючими релігіями, так і політичним патом — між монархією та парламентом. Натомість з'явилась толерантність як необхідна, але не оспівана наступниця війни.

Толерантність мала кілька важливих наслідків. По-перше, оскільки жодна релігійна група не могла визначити для всього суспільства природу моралі та гідності, кожному залишалось керуватися власним сумлінням, — ситуація, яку Геллнер описує як «приватизацію гідності». Такий результат був згодом посилений аргументами протестантської Реформації в Європі, яка, за словами Геллнера, «поклала на кожного індивіда надзвичайно важкий тягар: бути самому собі священиком та суддею»⁷. Геллнер, подібно до Поппера, ставить добродієсного індивіда в центр громадянського суспільства: «Чеснота як мета державної або громадської діяльності є ймовірним лихом для свободи. Чеснота, вільно практикувана за згодою громадян, може бути великим добром для громадянського суспільства чи навіть стати його важливою передумовою»⁸.

Політичний пат, який призвів до «змішання монархії і республіки», мав ще один важливий наслідок для успіху всіх відомих нам громадянських суспільств: довершеність влади закону. Геллнер не пояснює, як це сталося, але важливість її для розвитку громадянського суспільства очевидна, оскільки незалежне судочинство представляє не лише королівське слово; це ще й інше місце, де знаходиться влада та приймаються рішення у суспільстві. Як таке, воно розосереджує і децентралізує управління, створюючи баланс влади. Це і є, на думку Геллнера, сутністю громадянського суспільства. «Що відрізняє громадянське суспільство... від усіх інших, так це те, що ніколи не зрозуміло, хто саме є керівником»⁹.

Влада закону забезпечила також і другий критичний процес у британському суспільстві: промислову революцію. У Попперовому описі Стародавньої Греції традиційне закрите суспільство протиставляється торговельному суспільству мореплавців, яким стали демократичні Афіни. Однак, як зауважив професор Мейер¹⁰, в античності існувало багато дуже вражаючих культур, базованих на торгівлі, які залишилися закритими суспільствами, зокрема Корінф, Карфаген та Етрурія. Це доводить, що торгівля сприяє розвитку відкритого суспільства, але вона недостатня для його появи чи навіть для збереження його певний час.

Проте Геллнер відрізняє розвиток торгівлі (що процвітала в Європі до XVII—XVIII століть) від розвитку промислової революції.

Згідно з Геллнером, промислова революція запровадила цілковито нову систему виробництва, яка і породила, і поклала надії на так само важливу наукову революцію. Наукова революція з її емпіризмом та критичними дискурсом не лише сприяла розвитку властивостей відкритого суспільства, вона «забезпечувала безперервні новаторства і, здається, нескінченне показове зростання виробничих сил»¹¹. Геллнер аргументує це так: «Це означало, що нова соціальна система була, врешті, наділена необмеженим «Фондом суспільного відкупу». Вона мала змогу за необхідності відкупитись таким чином від будь-якої зовнішньої чи внутрішньої загрози. У всякому разі, технологічні переваги позбавляли суспільство від необхідності сплачувати варварам-чужинцям будь-які «данайські дари». Тут ставав у пригоді й кулемет Гатлінга»¹².

Промислова революція також докорінно змінила засади багатства і влади. Вперше виробництво, а не влада, вело до багатства. Ніхто вже не потребував друзів при владі задля успіху в житті, а міг сам досягнути його завдяки власній економічній діяльності.

«Економіка є там, де є діяльність, і тому можна займатись економічною діяльністю, не дуже чи й зовсім не зважаючи на проблеми влади... Досягти успіху можна, просто займаючись власною справою... Багатство веде до влади певніше, ніж будь-який інший шлях. Це водночас чудово та винятково»¹³.

З розвитком промислової революції виникає відмінний тип суспільної організації. Індивіди визначаються вже не так суспільною групою, з якої вони походять, як їхніми кваліфікацією та професіоналізмом. Як характеризує це Геллнер, «розподіл праці набирає цілковито нової форми»¹⁴. За нового розподілу праці професії більш розрізнені та відокремлені, що відбиває більшу складність системи виробництва, навчання і спеціалізації. У той самий час навички, потрібні для виконання такої праці, можна звести до основного типу — це вміння читати, писати й рахувати. Ці загальні знання також мобільні: люди можуть застосовувати знання з однієї професії в іншій, використовуючи їх для навчання новим потрібним навичкам та спеціальностям. Окрім того, спеціальності часто переплітаються, залежачи одна від одної у досягненні успіху. Так само важливо, що люди можуть рухатися через кордони, змінювати соціальний статус: залишити армію, щоб розпочати власну справу, а згодом працювати в уряді чи в університеті, чи займатись іншою діяльністю. Взагалі, хоча держава ще втримує монополію на узаконений примус, вона не має монополії на працю, яка підлягає принципам плюралізму.

Геллнер вважає важливим ще один заключний аспект розвитку європейського громадянського суспільства: Європа була багатодержавним утворенням. Якби Британія, наприклад, була частиною більшої централізованої держави, можливо, британський політичний експеримент ніколи б не відбувся. Навпаки, країна мала б підпорядковуватися законам центру. Але цього не сталося. В Європі було багато держав та політичних утворень, і всі вони випробовували різні шляхи узгодження суспільних і політичних цілей. Це давало змогу тим європейським країнам, що волею випадку прямували до громадянського суспільства, продовжувати їхні досліди за відносного миру. З часом ці політичні експериментальні утворення перевірялись у порівнянні з іншими політичними формами — такими як Контрреформація, наполеонівська імперія, більшовицька революція і німецький фашизм. Прочитуємо Геллнера знов: «Подекуди можна було придушити громадянське суспільство, але не скрізь; і ті громадянські суспільства, що заціліли, згодом доводили свою економічну і навіть військову перевагу...»¹⁵.

Отже, що ми засвоїли з Геллнерової дискусії з Адамом Фергюсоном щодо засад громадянського суспільства? Знову, здавалося б, ми зобов'язані історичному випадку. Якби, наприклад, не було ідеологічного та політичного пату слідом за травмою англійської громадянської війни, звички толерантності, поцінування особистої гідності та вдосконалення влади права формувалися б повільніше. Проте, навіть і без громадянської війни ще була значна рушійна сила промислової та наукової революцій, що не лише підтримували використання критичного дискурсу, а й давали можливість здобути більше багатство без необхідності попередньо мати справу з усталеною ієрархічною владою. Момент, що на ньому Геллнер не наголошує, але який був додатковим чинником англійської промислової революції, — це довга традиція (берє початок подекуди у XII—XIV ст.), що забезпечує зростання базової писемності й освіти серед населення. Це допомагало не лише здобувати ті типові знання, що їх описує Геллнер, а й уможливило ширше громадське обговорення сучасних проблем та інтенсивніше поширення знань, потрібних на випадок будь-якого переходу від однієї системи виробництва до іншої. Зрештою, плюралізм європейських держав надав простір для досліджень різних суспільних і політичних стилів.

Роберт Патнем. «Прямуючи до демократії» (1993)

У книзі «Прямуючи до демократії» (1993) Роберт Патнем досліджує цілком інший матеріал. Ці речі він відкрив випадково, вивчаючи з двома італійськими колегами ефективність управління після децентралізації італійського місцевого врядування у 1970-х роках. Понад двадцять років спостерігаючи за діяльністю регіональних урядів, вони виявили, що після децентралізації усі місцеві уряди стали ефективнішими, але деякі виявились ефективнішими за інші. Шукуючи пояснення, вони помітили, що ті регіони, в яких уряди були ефективнішими, мали також і більшу кількість громадських організацій на зразок хороших товариств, кредитних спілок, організацій бойскаутів та професійних об'єднань.

Намагаючись зрозуміти, чому значна кількість громадських організацій сприяє утворенню ефективніших місцевих урядів, Патнем прийшов до висновку, що люди пізнають і починають довіряти один одному під час спільної громадської діяльності. Він також помітив, що люди чимало здобувають у спільній праці і ризикують втратити здобуте, переставши довіряти своїм партнерам. Коли індивіди пере-

ходять працювати з однієї групи в іншу, навички довіри і співпраці діють і надалі, так само як чимала інформація про надійність інших осіб. Поглиблення досвіду і спільних здобутків сприяло засвоєнню культурних норм співпраці, що залишались дієвими за будь-яких умов і часів. На завершення Патнем стверджує, що досвід довіри в громадських організаціях сприяв довірі вищого рівня та ефективності самого уряду.

Патнем порівнює досвід громадської діяльності, характерний для суспільного життя у Північній Італії, з неефективною політичною системою Південної Італії. Південна система базується на стосунках між «патронами» та «клієнтами», де останні дуже залежать від доброї волі «патронів» і змагаються між собою за їхню прихильність, сподіваючись на протекцію і роботу. Суспільні стосунки тут вертикальні, між нерівними партнерами, і це потребує прямого взаємобміну («він мені зобов'язаний за послугу»), а не різноманітніших вигод, що дає співпраця між рівними партнерами. Інформацією тут часто маніпулюють, її засекречують, панує недовіра. У цій системі мовчання разом із лояльністю та підкоренням авторитету поцінуються більше, ніж відкриті міркування та критичні дискусії. Патнем, описуючи цю систему, використовує метафору «травневої жердини», коли кожен, припнутий однією стрічкою, танцює навколо свого «патрона». Патнем протиставляє її системі громадської діяльності, взірець якої — образ «хору співаків», де добровільне об'єднання є правилом.

Серед студій трьох авторів, розглянутих у цій статті, праця Патнема найбільш емпірична і базується на сучасних політичних явищах. Проте він також звертається до минулого, щоб пояснити витоки цих двох дуже відмінних форм громадського життя, зокрема до XII ст., доби «поширеного насильства й анархії... [коли] найпершою проблемою влади було нав'язання суспільного ладу»¹⁶.

Відповідно до потреби усталення суспільного ладу у XII ст., на Італійському півострові розвивались два унікальних політичних винаходи. Першим був новий режим на Півдні, встановлений норманнськими найманцями з Північної Європи, які у 1130 році об'єднали Сицилію, Апулію і Калабрію під владою Роджера II. Його наступник Фрідріх II зміцнив королівство і 1131 року запровадив нове законодавство, що вперше за 700 років кодифікувало адміністративну практику. Цим законодавством встановлено монополію монарха на правосуддя і на значну частину комерційної діяльності, водночас надано значні привілеї знаті. Це було толерантне ко-

ролівство, де визнавалася свобода віровизнання, а також заохочувався значний розквіт мистецтв і культури. «До кінця XII ст. Сицилія, що контролювала середземноморські шляхи, була найбагатшою, найрозвиненішою й високо організованою європейською державою»¹⁷. Проте вона була централізованою та монопольованою автократією.

Другий політичний експеримент розгорнувся у містах Центральної та Північної Італії, де, як ніде раніше, «люди мали змогу, переважно за переконаннями, брати участь в ухваленні законів і рішень, що керують їхнім життям»¹⁸. Так само, як і в Норманнському королівстві в Сицилії, ці республіканські експерименти були реакцією на тривале насильство і злочинства. Проте, замість покладатись на сильного лідера, що вирішив би їхні проблеми, люди створюють добровільні товариства взаємопідтримки, присягаючи допомагати одне одному в біді, і зобов'язуються до економічної співпраці. І тоді, як Патнем зауважує, ці комуні «не були демократичними в сучасному розумінні, бо лише меншість населення була повноправною»¹⁹, рівень загальної участі в громадських справах вражає.

«У С'ені, де мешкало приблизно 5000 дорослих чоловіків, було 860 міських посад з частковою зайнятістю, тоді як у більших містах у муніципальних радах було кілька тисяч осіб, значна частина їх брала активну участь в обговореннях»²⁰.

Патнем підсумовує ці два історичних епізоди таким чином:

«Отже, у той же час, коли Фрідріх II зміцнював феодальне правління на Півдні, політична влада на Півночі почала значно поширюватись за межі традиційної еліти... Практика громадянського республіканізму сприяла ширшому залученню загалу до ухвали громадських рішень, що не мало аналогів у середньовічному світі»²¹.

На відміну від Поппера і Геллнера, що наголошують на ролі комерційного підприємництва у формуванні відкритих суспільств, Патнем віднаходить витоки італійського громадянського суспільства XII ст. у реакції на політичний хаос і безладдя²². Очевидно, що королівство Фрідріха II було великою середземноморською торговельною державою, але там не сформувалось громадянське суспільство. Навпаки, засадничий авторитаризм його законодавства і майже цілковита монополія на торгівлю унеможливили будь-які передумови для розвитку громадянського суспільства.

Нічого подібного не відбувалось у північних республіках, де для спільного захисту створювались товариства безпеки. Тут відновлення миру уможливило подальше зростання комерційної діяльності й

розширення торговельних зв'язків, а процвітання торгівлі ще більше зміцнювало громадські інституції, які й надалі виникали для поліпшення торгівлі. Від цього поступу беруть початок економічні інституції, що їх Патнем вважає вкрай необхідними для розгортання промислової революції, — кредитні інституції. Зазначаючи, що етимологічне коріння слова «кредит» — у латинському *credere* — «вірити», Патнем пов'язує кредит із системою громадських асоціацій: «Банківська справа і торгівля на далекі відстані залежать від кредиту, і для того щоб належним чином забезпечити його, потрібні взаємна довіра і впевненість у тому, що контракти і право, що їх регулює, будуть справедливо втілювані в життя. Республіканські громадські інституції, система асоціацій і зростання згуртованості поза кривими зв'язками, що виникли у північних комунах, мали вирішальне значення для досягнення цієї довіри і впевненості»²³.

Патнем надто сильний мислитель, щоб звести його аргументи до твердження, що громадські асоціації були предтечею індустріальної революції. Проте його виклад італійської історії зміцнює думку, згідно з якою потужні громадські інституції дали змогу суспільству розвивати нові системи виробництва, які, в свою чергу, забезпечують багатство, що посилює довіру до громадських інституцій як таких.

Праця Патнема сформулювала основну проблему для людей, які прагнуть сьогодні створити громадянське суспільство: він виявив, що обидві політичні інновації XII ст. — автократія Фрідріха II та північний республіканізм — були на диво стійкими.

«Суспільна рівновага (у північних республіках) продемонструвала надзвичайну стабільність... Для порівняння: хоббесіанська рівновага на Півдні була навіть стабільнішою, хоча й менш плідною»²⁴.

Це наводить на думку, що спільноти приречені власними історією та культурою бути відкритими або закритими, і нічого з цим не вдієш. Президент Італії, який проводив реформи у регіонах, висловився з приводу праці Патнема наступним чином: «Це виправдання відчаю! Ви запевняєте мене, що я нічого не можу зробити для збільшення наших шансів на успіх. Доля реформ була вирішена століття тому»²⁵.

Творення відкритих суспільств

Спостереження Патнема про глибинну закоріненість розвитку суспільства не є чимось новим для людей, які жили й працювали у різних відмінних куточках світу. Прикметна стійкість людських

культур, що опираються найсильнішим спробам змінити їх, хоч би якими благими не були при цьому наміри. Це не означає, проте, що дуже автократичні та закриті соціуми не можуть перетворитися на відкриті громадянські суспільства, здатні до швидкого навчання та соціальної еволюції, як того вимагають умови сьогодення. Безумовно, з огляду праць Поппера, Геллнера та Патнема постас декілька моментів, здатних стати у пригоді.

1. Час. Перше спостереження полягає в тому, що становлення громадянського суспільства потребує часу. Хоча історичний процес може бути описаний на кількох сторінках, у дійсності він підсумовує людські зусилля, що тривали десятиліття чи століття. Навіть зважаючи на прискорений темп змін у сучасному світі, побудова нових суспільних інституцій є повільною та ретельною працею, повною помилок, невдач, маленьких перемог та непомітних успіхів. Отож, перший висновок має бути такий: **потрібний час.**

2. Нагода, яку дає безвихідь. Другий висновок, який можна зробити з праці Геллнера, полягає у можливості скористатися з сучасної ідеологічної та політичної безвиході, наявної у багатьох країнах сьогодні. Громадянське суспільство у Південній Італії було зруйновано не через політичне безладдя, а через пихату автократію центрального правителя, якого пізніше змінили потужно озброєні й так само автократичні місцеві барони. Сьогодні для багатьох людей політичний пат між дезорганізованою опозицією і слабким урядом є лихом. Проте безвихідь створює як необхідність практикувати терпимість, так і відсутність примусу, який цю терпимість уможливорює. Таким чином, другий висновок має бути такий: **скористатися нагодою, яку надає безвихідь.**

3. Будувати з наявного та необхідного. Третій висновок: громадянське суспільство ґрунтується на місцевому досвіді та місцевих потребах. Недостатньо побачити гарну ідею в іншій країні та імпортувати її цілком у нове середовище. Радше, важливіше спостереження власного суспільства зсередини та створення інституцій, асоціацій та спільних підприємств, які добре відповідатимуть цим потребам. У нещодавніх дискусіях щодо відкритого суспільства учасників просили визначити засади цілісного громадянського суспільства в їхніх власних культурах. Один приклад, спочатку відкинутий як непоказовий, стосувався фермерів, що успадкували великі радянські трактори для обробки набагато менших приватизованих ділянок. Пристосовуючи велике обладнання до своїх невеличких полів, фермери почали винаходити нові спільні рішення. Це є гарним прикладом третього висновку: **будувати з наявного та необхідного.**

4. Мережі громадських асоціацій. Четвертий, дуже важливий висновок з праці Патнема можна висловити таким чином: «Лише демократія вчить демократії». Побудована на цьому модель громадських асоціацій Патнема може бути вельми потужною. Багато суспільств сьогодні намагаються стати відкритішими, маючи традиції поцінування патерналістського авторитаризму, покори та пасивності населення. Позаяк усталені лідери в таких культурах легко вбачають загрозу в тому, що виглядає як виклик їхній владі; необхідна значна майстерність для розвитку вільніших, плюралістичних інституцій. Праця Патнема, однак, показала, що громадські навички можна набути у багатьох місцях — батьківські/вчительські об'єднання, клуб спостережень за птахами, футбольна ліга, клуб книголюбів, де учасники збираються читати та обговорювати книжки. Це — аполітичні об'єднання, в яких люди вчаться організовувати групи, налагоджувати спілкування й дотримуватися чесних стосунків, які заохочують довіру. Не всі об'єднання мають бути політичними; вони можуть набувати прагматичних чи просто розважальних форм. Звідси наш четвертий висновок: **розбудовувати громадські зв'язки через корисну та приємну діяльність.**

5. Доброчесний індивід. Усі розглянуті тут автори прямо зазначають або мають на увазі важливість ролі індивіда в громадянському суспільстві. Якості цього індивіда цілком відмінні від властивостей особи в більш авторитарному суспільстві. Звідси бажання виявляти власну ініціативу (та відсутність страху покарання за таку ініціативу). Звідси терпимість до інших поглядів та низка мобільних базових навичок, що можуть бути пристосовані до багатьох різних потреб і за різних обставин. Але звідки беруться навички? Наші три автори пропонують різні відповіді. За Поппером, допитливий, терпимий індивід вчиться запитувати себе й поважати інших завдяки відкритості до інших культур та спільнот. За Геллнером, подібні якості породжуються релігійною етикою, базовою освітою та членством у комерційній, індустріальній спільноті. За Патнемом, шлях до цих якостей пролягає через практику громадської участі та співпраці при досягненні спільних цілей. Спільною для них є безумовна надія на практику: доброчесність — це не абстракція, а звична річ, набута у щоденній діяльності та спілкуванні з іншими. Отож, наш п'ятий висновок такий: **заохочення та підтримка індивіда через діяльність, а не напучування.**

6. Плюралістична економіка. Інший урок з праць трьох авторів полягає в тому, що розвиток громадянського та відкритого

суспільств тісно пов'язаний з розвитком економічної системи. В деяких дискусіях стосовно відкритого суспільства стверджувалося, що бізнес не є важливою справою для прихильників відкритого суспільства. Однак багато інституцій, які уможливили еволюцію та зростання капіталістичної економіки, є засадничими інституціями громадянського суспільства. Акціонерне товариство, наприклад, розвилось цілковито природно з громадської та кредитної асоціації, що виникли у Північній Італії. У міру свого зміцнення вони перетворилися на альтернативні щодо держави осередки влади, плюралізуючи суспільство здоровим чином. Аналогічно професійні об'єднання біржових брокерів, бухгалтерів, правників та лікарів є водночас і економічними, і громадянськими інституціями. Вже сама публікація рахунків компаній, незалежних та доступних широкому загалу списків акціонерів відбивають інші зусилля незалежних громадян покращити їхні економічні інституції. Можна навести безліч подібних прикладів, але всі вони ведуть до шостого висновку: використовувати громадські засоби для підсилення економічних суб'єктів та робити їх більш підзвітними.

7. Сила конституційних норм. Є ще один важливий висновок з праці Патнема. Хоча більша частина його книги висвітлює роль громадських інституцій, проведене ним та його італійськими колегами дослідження виявило також, що децентралізація італійської адміністрації поліпшила управління у всіх регіонах. Таким чином не було забуто силу засадничих конституційних норм. У розвитку таких норм є декілька принципів, виявлених розглянутими нами авторами. Поппер наголошує на необхідності толерантності та критичного мислення, представленого в американській Конституції низкою поправок до «Білля про права». В той самий час у Геллнеровій праці підкреслюється потреба поважати плюралізм та рівновагу влади. Його спостереження відображають різноманітність англійських інституцій — таких як суди та адвокатура, багатоманіття різних релігійних течій у Британії, численні фінансові та підприємницькі організації. Їхнє право на існування забезпечено у Британії неписаною конституцією та давніми звичаями. Нарешті, Патнем надає великого значення іншому висновку: уникати монополій, як приналежних державі та керованих нею, так і керованих іншими. Можна довести, що реальна монополія на комерційну діяльність, надана королю Сицилії та Сардинії законодавством XII ст., перешкождала розвитку незалежних економічних центрів та, разом із тим, становленню відкритого суспільства. Отож, наш останній висновок такий: по-

вага до влади конституційних норм для формування засад відкритості та плюралізму.

Висновок

Залишилося небагато сказати без того, аби писати довгу книгу. Очевидно, що громадянське суспільство та відкрите суспільство розвиваються у контексті свого часу, всупереч особливостям історичного та культурного підґрунтя. Вони прирошуються шматок за шматком, епізод за епізодом, особа за особою, місце за місцем. На сьогодні всі відкриті суспільства виглядають подібними, хоча протистоять дуже відмінним традиціям тих закритих суспільств, які ще існують навколо нас. Однак тиск міжнародних зв'язків та поширення освіти, індустріалізація та потреба створення інституцій, пристосованих до екологічних обмежень нашої планети, — все це свідчить про те, що традиції громадянськості, відкритості та плюралізму будуть із часом поширюватися й набувати різних форм.

*З англійської переклали
студенти Києво-Могилянської Академії
Марина Бердичевська, Маргарита Звезда,
Дзвенислава Матіяш, Катерина Рабцун, Ірина Супрунець*

* Ця стаття базується на лекції, прочитаній на Організаційному семінарі зі стратегічних досліджень, проведеному Інститутом Відкритого Суспільства та Міжнародним Управлінням розвитку в Порторожі (Словенія) у листопаді 1997 р. Написано 12 січня 1998 р.

¹ Карл Поппер. «Відкрите суспільство та його вороги». — 1952. — Т.1. — С.159.

² Карл Поппер. Цит. праця; Ернест Геллнер. «Умови свободи». — 1996; Роберт Патнем. «Прямуючи до демократії». — 1993.

³ Тоді як Карл Поппер використовує вислів «відкрите суспільство», два інших автори у своїх працях ведуть мову про «громадянське суспільство». Зasadнича різниця між цими термінами полягає в тому, що Поппер досліджує філософію виникнення відмінних соціальних форм. На відміну від нього, Геллнер та Патнем більше переймаються природою плюралістичних соціальних утворень як такою та менше — філософськими засадами цього феномена. Всі троє, однак, поділяють безумовне визначення відкритого/громадянського суспільства як такого, що заохочує критичне мислення та має різноманітні центри діяльності та влади. В цій статті я застосовуватиму терміни «відкрите суспільство» та «громадянське суспільство» почергово.

⁴ Карл Поппер. Цит. праця. — С.186—187.

⁵ Там же. — С.176.

⁶ Ернест Геллнер. Згад. праця. — С.67.

⁷ Там же. — С.193.

⁸ Там же. — С.77.

⁹ Там же — С.193.

¹⁰ Особисте спілкування з професором Роландом Мейером, Класичний Департамент Лондонського Королівського Коледжу.

¹¹ Ернест Геллнер. Цит. праця. — С.73.

¹² Там же. — С.77.

¹³ Там же. — С.74—75.

¹⁴ Там же. — С.75.

¹⁵ Там же. — С.74.

¹⁶ Роберт Патнем. Згад. праця. — С.122.

¹⁷ Там же. — С.123. — Цит. за: The Times Atlas of World History.

¹⁸ Там же. — С.124. Цит. за Фредеріком Лейном, істориком.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же. — С.125.

²¹ Там же.

²² Існує цікава паралель з утворенням Делоської Ліги у Стародавній Греції. Цю федерацію давньогрецьких полісів засновано 478 року до н.е. після невдалої спроби персів захопити Грецію. Вона вважається першим союзом незалежних держав, який проіснував понад 100 років, доки його не зруйнував Філіпп Македонський у 338 році до н.е.

²³ Роберт Патнем. Цит. праця. — С.128.

²⁴ Там же. — С.181—182.

²⁵ Там же. — С.183.

ЕТОС

Поль РІКЕР

СВІДЧЕННЯ ТА ПАЛІМПСЕСТ*

— В центрі Вашої книги «*Soi-même comme un autre*» («Я як інший»), український переклад якої ми тепер готуємо до видання, перебуває поняття свідчення (*attestation, temoignage*). Яке його відправне значення для Вас?

— Воно означає передусім свідчення очевидців про події, його формула: «Я був присутній при цьому». Повернення уваги до подієвого боку історії — повернення до теми свідчень. Ця тема залишалася в затінку в епоху цікавості до серій, демографічних рядів, статистики. Але основна справа історика — розбір та критика свідчень, хибних, істинних і тих, що їх Марк Блок називав «свідченнями мимоволі».

— Значення «свідчення», що міститься у грецькому «*martiros*» (свідок-мученик), передбачає дещо зовсім відмінне від розповіді очевидця про події іншій людині, яка не бачила їх...

— Це свідчення про свідчення перших очевидців евангельських подій. Зверніть увагу на неочікувану ілюстрацію нашої теми, яку ми зустріли в київському музеї: мене вразила ікона Іоанна Хрестителя, який дивиться на свою відрубану голову. Це, здається, єдиний випадок, коли людині надано можливість свідчити про те, як її вбили: «Я був при цьому присутній!»

— Можливість свідчення, правильного слова — це, мабуть, і було тією основою, яку винищувала комуністична ідеологія. Прикметною рисою спадщини, яку вона залишила після свого краху, стала взаємна підозра в усьому, у великому і в малому. Розмах цієї повсякденної підозри та її зв'язок з ідеологією не розглянуті у Вашій книзі «Ідеологія та Утопія». Що Ви думаєте про зв'язок цих феноменів?

— Ми тільки починаємо усвідомлювати обшир цієї проблеми, підтверджуваний досвідами різних країн післякомуністичної Європи. Величезні архіви доносів сусідів на сусідів, колег на колег відкриваються у Східній Європі. Гавел та Паточка ще в 70-х роках казали мені: «Тоталітарне насильство не зводиться до фізичного винищення

та залякування. Воно неправдою руйнує мову та можливість спілкування між людьми». А як переживають цей феномен у Росії, в Україні?

— Слова позбавлені внутрішньої міри. Як ваги, якими тепер на ринках регулярно «обвішують», — це ошуканство настільки розповсюдилося, що на багатьох ринках встановлено «контрольні ваги», на яких покупці можуть перевірити вагу купованих продуктів. Залишається питання, де відшукати «контрольні ваги» для слів повсякденної мови...

— У Кракові мене вразила розповідь працівниці кафедри філософії. Вона провела 12 років у ГУЛазі. Коли її випустили, в одній із перших західних книжок, яка їй трапилася («Мандарини» Сімони де Бовуар), вона прочитала: «Лагерів в СРСР нема»... Разюча сліпота перед ідеологіями двадцятого століття.

— Ваша тривога стосується не тільки до минулого, а й до теперішнього?

— Так, мене не полишає відчуття, майже фізичне, крайньої крихкості нашої політичної системи. Люди, з якими ми вели філософські дискусії в Дубровнику у 80-х роках, — такі ж західні люди, як і ми. В них не інакша ментальність, і увялення про раціональність не інше, наше спільне. Щоб убивати інших заради «своїх», зовсім не треба бути «варварами» (і ті, що так сприймають протагоністів югославської трагедії, дурять самих себе та інших). Хиткість світу в наших демократіях дуже слабо усвідомлюється. А ця хиткість стосується не до зовнішніх ознак, а до суті представницької демократії.

— Яка в цьому процесі роль систем представництва?

— Ці системи мають символічну природу, але вся символічна вага ніби затьмарена логікою процедур виборів і парламентських дискусій. Адже символ — не знак про дію. Символічне міститься в структурі акту і як таке повинно бути осмислене у справах людей, в їхніх мові та історії.

При цьому потрібно ясно розрізнати рівні відносин: те, що має значення на одних рівнях, втрачає значення на інших. Наприклад, система фіксованих кордонів у Європі служить мирові між державами, але створює проблему культурних меншин, відрізаних кордоном. Важливо зрозуміти, що життя культур за своєю природою визначається не політичними кордонами, а «витоками світла» (*les sources de geonepement*) і витоками ідей, стилей, ініціатив. У них своя, особлива географія, де координатами є університетські центри, архітектурні школи, напрями духовної творчості та розвитку наук, мистецтв, філо-

софії. Без політичних кордонів не можна обійтися у власне політиці, але нам у своїй галузі давно слід відмовитися від цих категорій і не накладати їх сітку туди, де вона не застосовується.

Закони одних відносин не застосовуються до інших, в цьому справжня складність, що часто спрощується системами репрезентацій.

— Які з країн Центральної та Східної Європи Вам краще зйомі?

— Я багато разів перетинав паралелі, на яких розташовані Прага та Петербург. Два університети «Іншої Європи» — в Києві та в Софії — присудили мені звання професора *honoris causa*. Мені, на відміну від декого, не здається такою безвихідною, наприклад, ситуація в Болгарії (тут я не згоден із поглядом французьки болгарського походження Юлії Кристевой; її батька, священика, вбили комуністи, їм вона не вибачила, але й батькової віри не зберегла, можливо, з цим пов'язана особлива складність її відштовхування від колишньої батьківщини). Але Балканів не зрозумієш, забувши, що вони — жертви особливого геополітичного розташування. Балкани є особливою проблемою Європи. Сусіди Болгарії — Сербія, Румунія, Туреччина. Україна має цілком інше політичне становище, іншу вагу, інших сусідів — Польщу та Росію, інші проблеми меншин.

— Які історичні постаті приваблювали Вашу думку в пошуках виходу з бінарної опозиції «ми»-«вони»?

— Мені здається виправданим зростання інтересу в останні десятиліття до ідей Алексиса де Токвіля. Спробуйте сьогодні досягнути сміливості його ініціативи. Даність його історичної ситуації була саме бінарна, всі шукають між кризою республіки у Франції та парламентською формулою Англії. В Англії аристократія та демократія йдуть пліч-о-пліч. А у Франції цю рівновагу незворотно порушено, коріння аристократії перерубано революцією. Цю травму не залікуєш, повертаючи на всі боки порівняння двох режимів по обидва боки Ла-Маншу, бігаючи між Парижем і Лондоном. І тут Токвіль звертає увагу своїх співвітчизників на інший обрій політичної свободи по той бік Атлантики. Сьогодні важко збагнути, яким новим видавався його інтелектуальний жест в Європі першим читачам «Демократії в Америці».

— Півтора століття по тому Ваші спроби налагодити діалог англосаксонської філософії та «континентальної» європейської нібито поновлюють рідкий пунктир таких ініціатив. Докорінна розбіжність цих традицій прослідковується, зокрема, у відмінностях філософії права. Які конкретні труднощі ви вбачаєте тут?

— Правосуддя у Франції починається з розгляду підсудного, а потім переходить до аналізу здійсненого акту. Англосаксам притаманна зворотна логіка: передусім аналізується акт. І судять акт, засуджуючи людину.

— Чи не тому так важко помилувати засудженого на страту, навіть після його довгого ув'язнення та переродження?

— Це й характерно. Європейці ладні змінити думку про злочинницю, що переродилася в ув'язненні, у скруті серця знайшла віру в Христа, — і це може врятувати її від страти. Але американські судді у згоді із залізною логікою покарання за скоєний колись злочин, навіть якщо через багато років перед ними стоїть праведниця, відправляють її на смерть. «Судять учинок, а не особу»...

— Які Ви бачите конкретні зміни у ставленні Франції до України після холодної війни?

— Конкретний втішний приклад — високий рівень наших дипломатів в Україні. Адже дуже часто тепер послы стають ординарними функціонерами, пишуть свої депеші сірим по сірому. До кінця ХХ століття позиція посольств у великій міжнародній грі якісно змінилася. Глави держав спілкуються прямо по телефону, головні рішення вже не йдуть через послів. До чого зведеться їхня роль? Церемонії та «фуршети»? Адже посольство залишається територією однієї держави в іншій. І статус недоторканості дипломатів — прадавня, від часів Геродота запорука міжнародної гостинності. Хоч би що відбулося між країнами — послів не можна зачіпати. І це прадавня символічна мова відносин між країнами: «відкликання посла» з країни означає «образу», закодовано найменші деталі пересувань, заяв, знаки схвалення чи протесту... Найенергійніший жест — відкликання посольства з країни. Найпоказовіша прикмета — відсутність посольства (наприклад, США не мають посольств в Іраці або на Кубі).

— Відсутність «спільної мови»?

— Гірше, відсутність будь-яких відносин. Ними може бути ворогування, не тільки дружба. А тут — ніяких відносин узагалі.

— Такий негативний обрій нагадує про теперішню вагу поняття «відносини». В останніх роботах Ви дедалі більше уваги надаєте герменевтиці відносин. Чи можна сказати, що за вектором «Від тесту до вчинку» піде вектор «Від вчинку до відносин»?

— Відносини входять до структури вчинка та до тканини текста. Тільки на це мало звертають уваги.

— Хиткість соціального ладу — на якій акцентує Ваша філософія — не абстракція, а гостре відчуття для громадян України,

як і інших республік колишнього Радянського Союзу. Тут історію «стирали», переписували наново і знову стирали не тільки в підручниках, а й у самій революції з таким ступенем радикальності, який, мабуть, залишається дещо абстрактним для західних лібералів, які нині розвивають ідеї «Старого Режиму та Революції» Токвіля. Не випадково одна з найкращих українських книг нашого століття має назву «Палімпсести»...

— Європа неодноразово «стирала» свій Старий Режим, але ніколи не доходила до такої «чистої дошки» (*tabula rasa*), як СРСР... Покликання України сьогодні мені уявляється пов'язаним із загальною цивілізаційною справою — відновленням після катастроф ХХ століття певного «європейського палімпсесту».

¹ На запрошення Центра Європейських Гуманітарних Досліджень НАУКМА й Французького інститута в Україні Поль Рікер прочитав дві лекції «Особистість, історія і пам'ять» та «Справедливість і помста» (19 та 20 червня 1998, НаУКМА). Редакція «Духа і Літери» дякує професору Полю Рікеру за нову бесіду для наших читачів (див. першу бесіду у 1—2 номери «Духа і Літери», с. 333—336).

Поль РІКЕР

БІОЕТИКА І МЕДИЧНА ДЕОНТОЛОГІЯ

Доктор Луї Рене, колишній президент Академії медиків у Франції, член Національного консультативного Комітету з етики, навесні 1996 року — всього за кілька тижнів до смерті — дописав свій «Критичний коментар» до «Нового Кодексу деонтології». Передаючи його до видавництва, він висловив побажання, щоб я написав до нього передмову. Він знав, що я цікавлюся медичною етикою тією ж мірою, що й етикою служителів правосуддя. Я зобов'язаний йому рясною інформацією, спостереженнями й порадами, і тепер моя черга засвідчити йому свою вдячність.

Я не бажав би обмежитися підкресленням беззаперечної педагогічної цінності книги, яка крок за кроком, стаття за статтею простежує Кодекс й витягає з нього у належні моменти, на користь читачам, далеким від медичних професій, очевидну або приховану філософію. Оскільки й мови бути не може про те, щоб я дублював авторський коментар іншим надлишковим тлумаченням, гадаю, буде кориснішим задуматися про місце цього Кодексу в архітектурі медичної етики, якщо її роздивитись як цілісну побудову.

Кодекс деонтології за своєю суттю є кодексом однієї з професій — а саме медичної; тому він говорить про обов'язки лікарів перед пацієнтами, колегами й працівниками охорони здоров'я, у рамках законів Французької республіки, що містяться в Кодексі охорони здоров'я. Цей статус професійного кодексу потребує вивчення. Саме його відношення до спеціальності (*metier*), на мій погляд, розташовує його посередині між мораллю розсудливості, переданої віковими традиціями й збагаченої теперішнім досвідом, й мораллю деонтології, що має у своєму розпорядженні різноманітні критичні функції, які перевершують просте завдання щодо кодифікації настанов медичної практики. Цю обмінну роль між планом розсудливості й планом деонтології в медичній етиці я й маю намір прояснити й обґрунтувати.

Навіщо треба передбачати наявність розсудливого судження раніше, ніж закінчено роботу з кодифікації правил, що містяться в тексті Асоціації лікарів? Говорячи про розсудливість (*prudence*), я посилаюсь на середньовічну та римську чесноту — *prudentia*,

термін, яким перекладали грецьке *phronesis*, улюблене поняття трагічних поетів та грецьких філософів на чолі з Арістотелем. До чого ж належить чеснота розсудливості? По суті — до рішень, що приймаються в одиничних ситуаціях. Це найвищою мірою стосується медичної практики, де індивідуальність пацієнта й індивідуальність лікаря втягнуті в міжособистісні відносини. Підемо далі: якщо будь-яка практика, за Арістотелем, має справу з приватним, тоді як наука має справу із загальним, це є особливо вірним у ситуації, коли втручається медичне ремесло, тобто тоді, коли людина зазнає страждань, а страждання, як і насолода, то є останній притулок одиничного («сингулярного»). На цьому, крім іншого, зазначимо мимохідь, і ґрунтується внутрішнє розмежування в біоетиці між тією її гілкою, яка зорієнтована на клініку, й тією, що зорієнтована на біомедичні дослідження (далі мова піде про їхній взаємовплив).

Яким же є етичне ядро цієї одиничної зустрічі? Саме угода про довіру (*le pacte de confidentialite*) пов'язує одне із одним конкретного пацієнта й конкретного лікаря. На цьому рівні розсудливості мова йде ще не про договір та медичну таємницю, але про угоду, засновану на довірі. А така угода є відправною точкою для свосвідного процесу. Спочатку глибокий рів, визнана дисиметрія між двома протагоністами: між тим, хто знає й вміє діяти, і тим, хто потерпає від страждання. Цей рів засипано, й умови зрівняно за допомогою цілої низки кроків, що виходять з двох полюсів відносин. Пацієнт — даний пацієнт — «підносить до рівня мови» свій біль, промовляючи його як скаргу, що містить у собі описовий складник (вплетений у певні історії); у свою чергу, скарга уточнюється в проханні: проханні про щось... (про вилікування й, чому б ні, про здоров'я, а на задньому плані — про безсмертя), проханні до когось... адресованому як заклик до цього лікаря; до цього прохання долучається обіцянка дотримуватися пропонованого курсу лікування, як тільки його буде вибрано. Перебуваючи на іншому полюсі, лікар проходить іншу половину шляху зрівнювання умов (таким зрівнюванням Токвіль визначав дух демократії), минаючи послідовні стадії прийняття до своєї клієнтури, формулювання діагнозу, й нарешті, припису. Такими є канонічні фази встановлюваної угоди про лікування, й ця угода, пов'язуючи обидві особи, долає відправну дисиметрію зустрічі. Дієвість угоди мусить іще пройти випробування з обох боків рішучістю лікаря слідувати за своїм пацієнтом й рішучістю пацієнта «поводитись» як дієва особа приписаного лікування. Відтак угода про лікування стає певним союзом, укладеним між двома особами

проти спільного ворога — хвороби. Згода зобов'язана своїм моральним характером обіцянці обох протагоністів вірно виконувати взаємні зобов'язання. Ця негласна обіцянка є визначальною для розсудливого підґрунтя морального судження, включеного до вимовлюваного акту обіцянки.

Назвати розсудливим рівень морального зобов'язання, пов'язаного з угодою про лікування, — це означає віддати його на примху доброзичливості. Як будь-яке мистецтво, практиковане в конкретних випадках, воно є плодом вивчення та досвіду. Так утворюються приписи — щоб поки що не говорити про норми, — котрі наставляють розсудливе судження на шлях судження деонтологічного. У якості першого припису практичної мудрості в медичному плані я розглядаю визнання особливого характеру лікування й передусім самого пацієнта. Ця особливість передбачає незамінність однієї особи іншою, що виключає, серед іншого, відтворення через клонування того самого індивіда; різноманітність людських особистостей лежить в основі того, що лікують не вид, не різновид, але кожного разу — унікальний екземпляр роду людського. Другий припис підкреслює неподільність особистості; нагляд здійснюється не за численними органами, але за хворим, взятим, якщо можна так висловитись, у цілісності; цей припис протистоїть фрагментації, яку нав'язує і різноманітність хвороб, і їх локалізація в тілі, і відповідна спеціалізація знань і компетенцій; протистоїть також іншому розділенню між біологічним, психологічним і соціальним. Третій припис додає до ідей незамінності й неподільності більш рефлексивну ідею — самоповагу. Цей припис говорить про щось більше, ніж обов'язок поваги до іншого; він прагне врівноважити однобічний характер поваги, яка йде від однієї особи до другої через визнання власної цінності цим другим. Інша річ — самоповага; ситуація лікування, особливо в лікарняних умовах, надмірно сприяє скочуванню хворого до залежного становища, а персонал, що його лікує, — до поведінки, яка травмує та принижує гідність хворого.

Кодекс медичної деонтології, змістовний коментар до якого нам дає доктор Луї Рене, розташовується, як я відзначив, на проміжному рівні між розсудливим судженням, яке виходить з лікарської практики, й моральними нормами, що виправдовують деонтологічну кваліфікацію Кодексу. Настав момент розглянути цей професійний кодекс «із висоти».

Деонтологічне судження виконує, у рамках самого Кодексу, подвійну функцію. Перша є очевидною й декларованою, друга ж за-

лишається неявною й потребує особливої праці — коментаря в душі переконання та критики. Спостереження, які стосуються цієї другої функції, приводять нас до роздумів над межами самої кодифікації, спрямованої на регламентацію медичної професії.

Перша функція ясно заявлена в Кодексі; вона прагне підвести під егіду моральних норм універсального призначення ті приписи, котрі не виходять поза межі даної практики. Ця турбота про універсалізацію виражається в самій композиції Кодексу, котрий відкривається в розділі I «загальними обов'язками лікарів», відносячи до II розділу «обов'язки перед пацієнтами». Річ не в тім, що у розділі I йдеться не про відносини між лікарями та пацієнтами; але перш за все розділ I веде мову про виміри людської особистості у пацієнтах, залишаючи поза увагою суто терапевтичні аспекти медичного ставлення; тому у першому розділі мова йде більше про особистості, аніж про пацієнтів.

I лише у розділі II права пацієнтів стверджуються стосовно обов'язків лікарів. Другий розділ може тим самим забезпечити зв'язок між деонтологічним рівнем і розсудливим рівнем медичної моралі.

Наскільки є доречним вести мову про розпорядження розсудливості, застосовуючи словник грецьких вказівок щодо чеснот, близьких до ремесел, навичок, практик, — настільки ж мені видається доречним, говорячи про норми першого розділу, вдаватися до словника, позначеного кантіанською мораллю. З цієї точки зору, першою функцією норм є універсалізація розпоряджень, які Кант відносить до категорії максим дії, очікуючи випробування універсалізацією, яка здатна піднести їх до рангу імперативів. Якщо угода про довір'я й обіцянка виконати цю угоду становлять етичне ядро відносин, які пов'язують даного лікаря з даним пацієнтом, то піднесення такої угоди про довір'я у ранг норми становить деонтологічний момент Кодексу. Стверджується перш за все універсальний характер норми: вона пов'язує будь-якого лікаря з будь-яким пацієнтом, який вступає у відносини, спрямовані на вилікування. Ще більш фундаментальною є не випадковість того, що норма набуває форми заборони — скажімо, заборони порушувати лікарську таємницю. На рівні розсудливості те, що було лише розпорядженням про конфіденційність, зберігало риси зближення, яке вибірково пов'язує двох людей; у цьому сенсі розпорядження ще можна було віднести до такої чесноти, як дружба. Під знаком же заборони норма виключає третіх осіб і, підводячи особисту залученість під правило справедливості, не на-

лежить більше до настанов дружби. Угода про лікування, про яку йшлося в плані розсудливості, тепер може бути виражена за допомогою словника договірних стосунків. Винятки, зрозуміло, належить розглянути (див. статтю 41); але й вони не повинні заперечувати правило: немає винятку без правила для винятку з правила. Професійна таємниця може бути «протиставлена» будь-якому колезі, який не бере участі в лікуванні, владі правосуддя, котра очікує й прагне добути свідчення від членів медичного персоналу, роботодавцям, яких цікавить медична інформація про тих, хто хоче влаштуватися до них на роботу, службам зондажного опитування, які шукають номінативну інформацію, функціонерам соціального страхування, яким закон не дає повноважень для доступу до медичних досьє.

Отже, головні диспозиції Кодексу стосовно розділу I можна зближити з іншими статтями, котрі задовольняють критерії універсальності. Так, стаття 19 стверджує, що медицина не є комерцією. Чому? Тому, що пацієнт як особистість не є товаром, що б там не казали про грошову вартість лікування, котра впливає з договірної угоди й зачіпає соціальний вимір медицини. До тієї ж рубрики універсальності слід віднести статті, котрі встановлюють свободу припису з боку лікаря (стаття 8) і свободу обирати лікаря — з боку пацієнта (стаття 6). Ці статті характеризують не лише один із різновидів медицини — ліберальну медицину; вони утверджують базове розмежування між медичним договором і будь-яким іншим договором, що визначає обмін товарами.

Можна завершити цю частину згадкою про 9 статтю, котра поширює «загальні обов'язки лікарів» не лише на будь-якого пацієнта, але й на кожного хворого чи пораненого, якому загрожує небезпека. На цьому рівні деонтологічну спрямованість усіх специфічних правил Кодексу винесено на перший план; тут під сумнівом не більше не менше як сам категоричний імператив: «надати допомогу особі, якій загрожує небезпека». Тут кримінальний Кодекс (ст. 23-6 та 7) підтверджує універсальний характер деонтологічного правила. Таке утвердження заново категоричного імперативу не перешкоджає врахуванню граничних випадків, подібних до проблеми, поставленої через загрозу зараження хворими, які страждають на СНІД, своїх сексуальних партнерів. Межі професійної таємниці — такою є ставка у даному випадку; і слушний привід повторити, що можливі винятки з правила самі, у свою чергу підпадають під правило, яке, згідно з доктором Рене, повинно здійснюватися до торжествуючої інстанції закону.

Завдяки коментареві доктора Рене я інтерпретую розмежування, на перший погляд, малообгрунтоване, між «обов'язками лікарів» у розділі I й «обов'язками щодо пацієнтів» у розділі II, як звернення деонтологічного судження, що переважає в розділі I, у напрямку розсудливого судження, яке тільки передбачається угодою про лікування. Саме включення стосунків до суті медичного акту виводить тепер на перший план взаємність прав і обов'язків лікарів та прав і обов'язків пацієнтів. Доказом є те, що лише у другому розділі окреслено норми, які визначають права пацієнтів на інформацію про їхній стан здоров'я, тоді як професійна таємниця обумовлена в розділі I. Отож, питання про відому обом істину врівноважує питання про медичну таємницю, яка зобов'язує лише лікаря. Таємниця з одного боку, істина — з іншого. Вимовлена в деонтологічних поняттях, заборона порушувати професійну таємницю не може бути «протиставлена» пацієнту (див. коментар до ст. 4). Так зближено дві норми, які складають єдність договору, що стоїть у центрі деонтології; подібним чином взаємна довіра становила розсудливий засновок для угоди про лікування.

Тут теж обмеження входять до Кодексу, враховуючи також і здатність хворого зрозуміти, прийняти, засвоїти та, якщо так можна висловитися, розділити інформацію зі своїм лікарем. Відкриття істини, особливо якщо воно означає смертельний вирок, рівноцінно випробуванню ініціації, що включає травматичні епізоди, які торкаються розуміння самого себе й сукупності ставлення до інших. Увесь горизонт життя цілком перевертається.

Ці зауваження до II розділу Кодексу деонтології підтверджують обмінну роль, яку відіграє Кодекс між двома рівнями — деонтологічним і розсудливим — медичного судження та його етики.

Але я не хочу обмежувати Кодекс цією обмінною роллю. Вище я згадав про іншу функцію деонтологічного судження, котра не так відверто заявлена в самому Кодексі, ніж функція універсалізації, і я помітив, що її виконання ризикує вивести роздуми про медичну етику поза рамки Кодексу, якщо його завдання обмежується формулюванням професійної етики — етики медиків.

Медична етика має також критичну функцію другого порядку, котра лише почасти відображена у статтях Кодексу. Дана функція полягає в розгляді багатьох конфліктів, породжених самою медичною практикою. Але ж розгляд (l'arbitrage) конфліктів завжди становив критичний розділ будь-якої деонтології. Хочу тепер висловити суто особистий погляд: при уважному прочитанні Кодексу стає ясно, що

він прагне якщо не затушувати конфлікти, про котрі піде мова, то, принаймні, лише сформулювати низку компромісів, що походять із суперечок, які мають місце на різних рівнях серед медичного персоналу, у громадській думці та в суспільній владі. Написане у Кодексі — це часто-густо вже рішення, а не проблема.

Але ж конфлікти виникають на двох фронтах, де «гуманістична» орієнтація медичної практики сьогодні дедалі більше опиняється під загрозою.

Перший фронт — це той, де медична етика, спрямована на клініку (тільки її тут буде розглянуто), стикається з медичною етикою, спрямованою на дослідження. Взяті разом, обидві ці гілки складають те, що сьогодні зветься біоетикою (bioethics), котра містить в собі до того ж ще юридичний вимір (і це енергійно підкреслюють в англосаксонському середовищі), який відкриває поле для вироблення концепту біо-закон (bio-law). Я залишаю зовсім без уваги внутрішні контроверзи етики дослідження й суперечки, пов'язані з її відносинами з найвищою правовою інстанцією. Проте, всупереч різниці в їхньому спрямуванні — поліпшити лікування й (чи) посунути вперед науку — клініка й дослідження мають спільний кордон, вздовж якого потенційні конфлікти виникають неминуче. Розвиток медицини значною мірою залежить від розвитку біологічних і медичних наук, безпосередньо згаданих у заголовку Національного Комітету з етики. Вирішальною засадою тут є те, що людське тіло водночас є і плоттю живої особистості, і об'єктом наукового вивчення природи. Конфлікти виникають головним чином у тих чи тих дослідженнях людського тіла, де втручається експериментування, а ставкою є свідома й добровільна участь пацієнтів; з цього погляду розвиток превентивної медицини посилив тиск об'єктиваційних технік на медицину, яка практикується як мистецтво. Тут може бути застосоване правило «обізнаної згоди» (consentement éclairé, informed consent) (див. статтю 15 і коментар до неї). Це правило передбачає, що пацієнта не лише інформують, але й залучають до добровільної участі в експерименті, хай навіть присвяченому лише дослідженню. Кожному відомі незліченні перешкоди, які заважають повністю дотримати цю норму; компромісні рішення коливаються між чесною спробою встановити межі лікарської влади (поняття, якого, зрозуміло, немає в Кодексі) й пересторогами, більш-менш відвертими, до яких удається медичний персонал, щоб захистити себе від правосудних дій пацієнтів-позивачів, які переконані у прихованому зловживанні або, що трапляється частіше, у випадках невдач,

що їх розлючені пацієнти, схильні плутати обов'язок лікувати (тобто засоби) з обов'язкомвилікувати (тобто результатом), вважають професійними помилками (*mal-practice*). Відомо, до яких згубних наслідків призвело (розбірницьке) завзяття позивачів-пацієнтів у США: результатом їх стала підміна угоди про довіру — живого серця розсудливої етики — «угодою» («раст») підозри (*mistrust versus trust*).

Але не все є зіпсованим чи перекрученим у компромісах, до яких призводять неминучі конфліктні ситуації. Що, наприклад, сказати про граничний випадок, викликаний превентивною медициною, *double blind* (подвійна сліпота, *double aveugle*), коли інформації позбавлено не лише пацієнта, але й дослідника-експериментатора? І як тепер бути з «обізнаною згодою»? В цій точці арбітражна функція деонтології набуває рис не лише юриспруденції, але й казуїстики...

Другий фронт простує за непостійною лінією поділу між турботою про особистий добробут пацієнта — вона вважається наріжним каменем ліберальної медицини — й урахуванням громадської охорони здоров'я. «Лікар, — говорить у 2-й статті, — перебуваючи на службі здоров'я індивіда й охорони здоров'я, виконує свою місію з повагою до людського життя, особистості та її гідності». Ця стаття є зразком компромісу. Акцент вочевидь робиться на особистості та її гідності; але людське життя можна також розуміти й у найширшому значенні як життя людей, та й усього роду людського; і, в кожному разі, наближення «служіння індивіду» й служіння «охороні здоров'я» («*sante publique*») маскує лінію поділу між двома завданнями, щоб їх поєднати в однорідній смисловій єдності. Доктор Рене коментує це таким чином: «Легальні відступи від правила лікарської таємниці дають інший приклад розходження, цього разу на рівні їх застосування. Ці легальні відступи не є однаковими в різних країнах спільноти. Повага до особистості передбачає складну рівновагу між правами індивіда й правами спільноти. Чи надихалася французька традиція шестистороннім Кодексом деонтології? Це необгрунтований закид. Від середини 1970-х років міжнародна конференція Асоціацій — неофіційна організація — прийшла до визнання принципів європейської лікарської етики. Ці принципи мали сприяти прищеплюванню професійності в діях лікарям, без огляду на форму їхньої медичної практики, належних стосунків із хворими і колегами. Європейські медичні Асоціації, виступаючи в цій якості, грали роль попередника».

Тут нема виверту: бо ж роль Кодексу в тому й полягає, щоб визначити умови примирення, а значить, умови компромісу. Медицина

— не єдиний рід практики, де, ще відколи втрачено Едем, мистецтво компромісу (на ньому детально зупиняються Больтанський і Тевено у монографії «Про виправдання») залишається останнім притулком суспільної моралі. У цьому сенсі відверто визнаний компроміс позначено печаткою найвищої істинності. Спочатку перший парадокс: особистість — не товар, а медицина — не комерція; але медицина має ціну й суспільство за медицину платить. Парадокс другий: страждання — справа приватна, а здоров'я — суспільна (*la sante est publique*).

До сказаного доводиться додати визнання того, що конфлікт на «фронті» охорони здоров'я може тільки поглибитися через дедалі більшу вартість досліджень у галузі медичної біології, через вивчення людського тіла й щонайвитонченіші хірургічні операції, при загальному поглибленні конфлікту через дальше зростання тривалості людського життя, не кажучи вже про безглузді сподівання громадської думки, яка занадто багато вимагає від медичного персоналу, боячись при цьому зловживань владою. Коротше кажучи, рів між домаганнями безмежної індивідуальної свободи й збереженням рівності в суспільному розподілі послуг під знаком ідеалу солідарності може лише поглибшати.

Обидва описані фронти тяжіють до утворення одного спільного, оскільки вимоги дослідження та вимоги охорони здоров'я виступають у союзі як проти розсудливого припису конфіденційності, так і проти деонтологічного правила про поінформований консенсус, як це трапляється, зокрема, при передачі медичних даних, можливо іменних, коли медики беруть участь у педагогічних кампаніях (де публічність, у найкращому значенні цього слова, входить у зіткнення з конфіденційністю). Саме такого роду конфлікти Кодекс прагне приховати тією ж мірою, якою він рекомендує їх примирити. В одному суттєвому питанні доктор Рене є твердим: приховування не може ставати правилом.

А проте, сумнів закрадається у «Коментар» доктора Рене: «Час трагічних виборів» (якщо знову повернутися до заголовку Жана-Поля Моатті, спеціаліста з питань економіки здоров'я), чи настав він?»

Дозвольте мені завершити ці роздуми про місце деонтологічного кодексу у сфері широко зрозумілої медичної етики згадуванням, без натяку на заперечення, про те, чого тут неможна прочитати, — про неказане у Кодексі. На початку я охарактеризував обмінну роль Кодексу між розсудливими судженнями, які підтримуються практикою лікарської професії, й нормативними судженнями, котрі пов'язують

етику однієї з професій із загальною етикою, яка стосується турботи, пов'язаної з болем і бідом. Але одразу ж за тим за нормами, котрі узагальнюють розпорядження практики, я виділив норми, які рекомендують мирне розв'язання конфліктів, викликаних розвитком біомедичної науки й зростанням соціалізації проблем здоров'я. За цим показним миролюбством (*igenisme de facade*) я почав розрізняти гармонізуючу волю, котра прагне зменшити, усунути, а то й приховати вагомість підспудних напруг. Остання лінія потребує розгорненого аналізу. Не для того, повторимо це ще раз, щоб звинуватити роботу кодифікації, здійснену в останній редакції 1995 року, й зовсім не за тим, щоб піддати сумніву проникливість коментаря, який вибрав собі місце під подвійним, любим мені знаком критики й переконання, й спромігся бездоганно дотримати свого слова. Ні. Слід говорити про те, чого нам не слід чекати від Кодексу деонтології.

Етика деонтології, яка, в якомусь сенсі, перевищує Кодекс, містить у собі критичну функцію. Нагадаємо для початку про потенційний конфлікт, пов'язаний із двоїстістю інтересів, що їм призначене служити медичне мистецтво, — інтересові особи й інтересові суспільства. Конфлікт між їхніми філософіями є підспудним, він виводить на білий світ те, що можна було б назвати суцільною історією турботи (*la sollicitude*); розсудливе судження зберігає головне від грецького міркування про чесноти, пов'язані з певними практиками; сказати, хто такий лікар — означає визначити якості, «чесноти», які утворюють гарного лікаря. Клятва Гіппократа, яку доктор Рене вдало помістив на початку свого Коментаря, й сьогодні зобов'язує лікаря. Поняття здорового глузду (*phronesis*), що походить від грецьких трагіків, є присутнім у латинській та середньовічній концепції розсудливості (*prudens*). Далі ми зобов'язані християнству й Августину смислом незамінної особистості. І вже потім дух Просвітництва розвиває цю тему у роздумах про автономію. І як обминути увагою історію казуїстики, яка виникла в талмудичній традиції й згодом стимулювала витонченість єзуїтів? Подумати лише про наші витончені суперечки з приводу ембріона «потенційної особистості» — про граничні ситуації, в яких лікування хвороб на останній стадії коливається між прагненням будь-якими засобами продовжити життя хворого, між пасивною чи активною евтаназією, й самогубством, підтриманим ззовні.

Конденсація історії моральних ідей, уміщених у стислих й часом двоїстих формулах наших кодексів, на цьому не зупиняється. Тиск, який чинить біомедична наука й нейронауки, базується на

раціоналістичному, а чи й матеріалістичному підході, родовід якого позначено іменами Бекона, Гоббса, Дідро й Д'Аламбера. А як обминути вплив, особливо помітний в англосаксонському середовищі, різних форм утилітаризму, зразком для якого служать такі максими, як оптимізація QALYs (Quality Adjusted Life Years — Роки Адаптації до Повноцінного Життя)? Ми доходимо точки, де медична етика розчиняється в біоетиці з її правовим виміром. По суті, компроміси, спрямовані на пом'якшення згаданих вище конфліктів на двох кордонах біомедичних наук та соціалізації здоров'я, в ім'я солідарності самі виражають компроміси, досягнуті не лише між нормами, але й між «моральними джерелами», у значенні, розвинутому в книзі Чарльза Тейлора «Джерела Я» («Sources of the Self»). Але ж ми не будемо дорікати Кодексові деонтології за замовчування своїх моральних джерел. Зрозуміло, вони не німують. Але виражаються вони не в галузі деонтології. Несказане (le non-dit), що позначене тут, є певнішим.

Вирішальним, врешті-решт, є поняття здоров'я — як особистого, так і загального. А воно невіддільне від того, що ми думаємо — чи намагаємося не думати — про відношення між життям і смертю, народженням і стражданням, статтю й ідентичністю, самим собою й іншим. Тут перетнуто поріг, за яким деонтологію прищеплено до філософської антропології, котра не уникає множинності переконань у демократичних спільнотах. Якщо, однак, наші кодекси можуть, не заявляючи про свої джерела, довіряти духові компромісу, то лише тому, що самі демократичні спільноти можуть вижити лише на підставі того, що Джон Роулз називає «перехресним консенсусом», який він доповнює «розумними незгодами». Ось яким чином виправдано і підтверджено приховані компроміси, що їх доктор Рене зумів роздивитися за навмисним лаконізмом Кодексу медичної деонтології у версії 1995 року.

*З французької переклала Костянтин Сігов
і Ростислав Димерець*

Костянтин СИГОВ

«МІЖ-НАМИ»: НАСИЛЬСТВО? РОЗРИВ? ПРАВДА?
(КЕНОТИЧНА ЕТИКА ЕМАНЮЕЛЯ ЛЕВІНАСА)¹

«Еманюель Левінас, поза сумнівом, є разом з Анрі Бергсоном, найвидатнішим французьким філософом ХХ століття», — так говорить про нього сьогодні професор філософії у Сорбоні Жан-Люк Маріон².

«Сучасний Сократ, який у прискіпливим, невідступнім діалогізованні висвітлює світи повсякденного життя», — так вітав Еманюеля Левінаса американський ареопаг на церемонії присвоєння йому звання професора *honoris causa*, що відбулася 1970 року в Чиказькій університеті Лойоли. В Європі, Америці, Азії слава філософа, який більш ніж відчутно поглибив категорії етики, приходять до Левінаса після публікації його трактату «Тотальність і нескінченність» (1961). Наріжні теми й тези зрілого майстра зібрано в його підсумковій книжці «Між нами. Дослідження-думки-про-іншого» (1991). Етика любові й відповідальності, роль філософії в житті суспільства, переосмислення прав людини, розкриття першоелементів людських взаємин на перехрестях життя та смерті, миру та війн ХХ сторіччя, відкриття по той бік насильницького підґрунтя ідеологій та «дикунства» буття — можливості незнищеного Обличчя іншого... «Книгою книг», ключем до справдешніх глибин духу нашого сучасника назвуть критики книгу «Між нами».

Еманюель Левінас народився у м. Ковні (Каунас, Литва) 1905 р.; вчився в гімназії в Харкові; був в Україні свідком перевороту 1917 р. і громадянської війни. 1923 р. став студентом Страсбурзького університету, 1930 — громадянином Франції; пройшов крізь полон у Німеччині 1940-1945 рр., крізь смерть родичів в окупованій нацистами Литві, крізь біль розривів і сподівань повоєнного Визволення. Етика Левінаса — етика свідка переломного сторіччя в історії людства, сторіччя Освенцима й ГУЛагу. Левінас помер у Парижі в 1995 році.

«Європа — це Біблія та греки». Левінас прийшов до «корінних» європейців нагадати про забуті ними корені. Про біблійну етику та грецьке правосуддя не як про музейні експонати, випадково вцілілі після катастроф, а як про полюси величезної людської енергії, що від них залежить теперішнє та майбутнє людини. Тяжба навколо людини

вирішується не «між ними», крутими, «господарями сьогодення». Спир між Афінами та Єрусалимом не ізольований в архівах чи гетто, його вогонь спалахує у найбуденніших зустрічах, вчинках, словах — «між нами».

Словник Левінаса збагачений повсякденними виразами, перетвореними на філософські категорії: обличчя, слід, втома, їжа. Семантичний зсув підкреслений активним використанням дефіса: «для-іншого», «думання-про-іншого», «після-вас», «не-однаково», «з-Богом», etc. В цьому контексті «між-нами» — не щось інше, як власне «етичний суб'єкт». Не простір інтимного спілкування, а контур кардинальної проблеми³.

Етичний наголос Левінаса піддає сумніву хрестоматійну ідеалізацію «діалогу». Але позиція Левінаса несумісна й з протилежною тенденцією, що вловлює у спілкуванні передусім різноманітні форми насильства, класифікація яких після Маркса, Ніцше й психоаналізу стала прибутковим цеховим ремеслом.

Проблему насильства у відносинах поміж нами Левінас піддає радикальному переосмисленню, починаючи з сумніву щодо самого факту наявності «Ми», онтології «Нас». Звідси назва першої статті, що відкриває книгу: «Чи є онтологія фундаментальною?» Зрозуміло, це запитання має адресатом Гайдеггера, котрий затвердив концепт «фундаментальної онтології» та її генеалогію, що сягає Геракліта. У своїй критиці Левінас переконливий тим більше, що він пройшов школу Гуссерля та Гайдеггера, відвідував їхні лекції в університеті Фрайбурга, захистив дисертацію, присвячену — це було у Франції вперше — німецькій феноменології.

Левінас був присутній на знаменитій дискусії 1929 року в Давосі між Ернстом Кассілером та Мартіном Гайдеггером. Кассілер у ній уособлював традиції Канта і правової філософії, якій незабаром судилося зникнути з Німеччини. На запитання про його ставлення до позиції Гайдеггера Левінас не без гіркої іронії пригадує, що тоді в Давосі, ввечері після дискусії, слухачі розігрували сцени у присутності Кассілера та Гайдеггера. Левінасу випало грати Кассілера, якого без кінця атакував Гайдеггер. Відтворюючи незграбно-захисну, таку недоладну позицію Кассілера, Левінас твердив: «Я пацифіст»... Перипетії довоєнного та післявоєнного ставлення до Гайдеггера не змінили його загального висновку. В лютому 1992 року ми розмовляли з філософом у його помешканні на вулиці Мікеланджело. Левінас зробив рукою такий жест, ніби підбив підсумок, і після паузи мовив: «Розмову з Гайдеггером супроводжувало відчуття зустрічі з генієм: це так, ніби ви зустріли Платона, і він раптом до вас звернувся...»

Глибина цього особистого враження може частково пояснити інакше незрозумілу Левінасову прихильність до тез свого головного опонента: проаналізувавши їхні вади в одній праці, він знову повертається до них у наступній, і так аж до останньої.

Антитеза етики Левінаса і онтології Гайдеггера — одна з ключових подій філософії ХХ сторіччя. Конфронтацію з твердженнями книги «Буття і час» (1928) винесено в заголовок першої післявоєнної Левінасової книги «Час та інший» (1948). Категорія «іншого» займає місце гайдеггеровської категорії «буття» й у назві роботи й у новій системі понять. Книга «Час та інший» народилася з лекційного курсу, читаного у 1946/1947 роках у Філософському коледжі, що його заснував Жан Валь у Латинському кварталі Парижа. Вона містить «свідчення про певну атмосферу відкритості, якою обдарувала Гора святої Женев'єви незабаром після Визволення»⁴. Серед слухачів на лекціях Левінаса міг бути ще один із доповідачів та учасників роботи Філософського коледжу, друг Ж. Валя Володимир Лоський (1903—1958). Доповідь Лоського в коледжі на Горі святої Женев'єви й тогочасні публікації розробляють в іншому напрямі спільну тему подолання «онтологізму». Важливим внеском до поглиблення цієї теми став повний французький переклад «Корпусу Ареопагітию», що його зробив Моріс де Гандіак, давній Левінасів приятель. Для всіх згаданих філософів з оточення Жана Валя опорною точкою відліку на шляху до подолання «фундаментальної онтології» є думка Платона (у V книзі «Держави») про «Добро, що перевершує буття». Посиланням на цей лейтмотив Левінас завершує передмову до німецького перекладу «Тотальності і нескінченності».

Ім'я автора «Ареопагітию» Левінас згадує серед тих небагатьох мислителів, що висунули філософську альтернативу магістральній лінії «західної метафізики». Проте загалом Левінас вельми скупий на історико-бібліографічні посилання. Тому нелегко реконструювати контекст і генеалогію категорій, що їх розробляє філософ.

Візьмемо ланцюжок онтологічних понять, від яких відштовхується вся Левінасова етика: тотальність-буття-природа-субстанція-іпостась. Останнє поняття відіграє важливу роль у проблематиці «Часу та іншого», але на сторінках «Між нами» відсутнє. Як далеко від категорії «іпостась» відходять такі головні левінасівські поняття, як «особа», «особистість», «інший»? Як тлумачити схильність Левінаса не стільки до розпізнавання в людині «природи» та «особи» (іпостасі), скільки до їхнього протиставлення і розриву?

У статті «Леві-Брюль та сучасна філософія» Левінас виокремлює як характеристику, що визначає нашу філософську добу, примат спілкування над буттям (а не навпаки): «соціальний досвід як перша інтуїція бут-

тя». До того йдеться не просто про переміщення буттєвих категорій на другорядну, службову роль, а про «деструкцію субстанції».

Латинським терміном «*substantia*» Боецій перекладав грецький термін «*hypostasis*», який відіграв вирішальну роль у розробленні поняття про «особистість», «особу». О. Реньон, авторитетний історик розвитку в середньовіччі тих понять, що нас цікавлять, констатує: «Латинська філософія спершу розглядає природу у собі, а потім доходить до її носіїв; філософія грецька розглядає спершу носіїв і прозирає передусім у них, щоб виявити природу. Латинянин розглядає обличчя як модус природи, грек розглядає природу як зміст обличчя»⁵. Левінас не бере до уваги візантійську лінію аналізу «природи як змісту обличчя», зосереджуючи всю силу своєї критики на «латинянах» та наступних труднощах підходу до «обличчя як модусу природи» (тотальності)⁶.

Йоан Зізіулас підкреслює, наскільки значущою є сьогодні проблема, яку порушує Левінас: скасування «інакшості» (*alterité*) обличчя в обрях онтології. «Залишається питання, чи може інакшість мати сенс в онтології, чи здатна онтологія не спиратися на поняття тотальності. Великою мірою це питання залишається відкритим...»⁷.

У передмові до книги «Між нами» Левінас ставить знак рівності поміж поняттям «природа» та поняттям «тотальність», які «охоплюють усіх». У такому тлумаченні понять присутні, по-перше, безпосередні політичні асоціації, по-друге, опосередкована у складний спосіб історія концептів. Перше перебуває на поверхні: Левінас не заперечував зв'язку своєї розробки категорії «тотальність» (що сягає критики Францем Розенцвайгом «тотальності» у Гегеля) з тим аналізом концепту «тоталітаризм», що його здійснила Ханна Арендт. Друге відсилає нас до категоріального ядра, до центру тяжіння роботи філософа.

Натуралізм як панівна ідеологія доби «науково-технічної революції» трансформує всю суму знань про людину: від медичного «оперативного» бачення людини як фізіологічного «тіла» — до соціально-політичного перегляду «природних» прав і свобод людини в суспільстві. XX сторіччя виявило спрямованість на саморуйнацію того «спрощеного натуралізму XIX сторіччя», який, за означенням С.Франка, «система природних сил подавалася як така, що замкнена в собі і все буття вичерпує собою»⁸.

Експансія натуралізму в його прагненні підкорити собі всі можливі й уявні обрії буття людини перетворює на ідола сам концепт Природи як Натури (саме з великої літери — Nature — продовжує не без полемічного наголошування писати це слово Левінас). Ідол натуралізму вимагає жертв глобальних і локальних. До глобальних гекатомб ведуть концепти

«натурального» панування одних рас над іншими, «натуральної» тенденції «здорових» соціальних осіб до усунення «нездорових», підозрілих тощо. Локальні жертви в ім'я Натури не менш нищівні, вони є руйнуванням власне тих фундаментальних зв'язків між речами й поняттями, які за традицією вважалися природними.

Розрив із Природою означає для Левінаса розрив із Тотальністю, в якій зникають самостійні обличчя, з котрих кожному немає заміників. Бачення буття як своєрідної суцільної тотальності формує війна (фронт і «фронтальний» погляд на речі).

Трактат «Тотальність і нескінченність» починається словами: «Неважко визнати, що перш за все необхідно знати, чи не обдурює нас мораль. Тверезість розуму — його відкритість для правди — чи не полягає вона у передбаченні перманентної можливості війни? Стан війни «підвищує» мораль, він позбавляє вічні обітниці та інституції їхньої вічності, і з цієї миті скасовує, у видимому просторі, безперечні імперативи. Він кладе свою тінь на майбутнє, на людські вчинки. Серед випробувань, котрими живе мораль, війна не просто посідає місце найсерйознішого з них. Війна робить безглуздими самі випробування»⁹.

Війна зводить індивідів до носіїв сил, що діють понад ними. Вона не лише значущіша й вагоміша — вона формує певний кут зору на всі речі, і цей «світогляд» гіпнотизує людину й поза війною, у дні миру. Досвід війни диктує онтологію тотальності. Цю онтологію Левінаса піддає критиці як спекулятивне підґрунтя новітніх тоталітарних ідеологій. «Столітня війна» ХХ сторіччя, за Левінасом, із небувалим розмахом виявила деструкцію західної метафізики, яка походить ще від принципу Геракліта «станом речей порядкує війна (polemos)». Велетенська «тінь війни» лягла на природу (гр. *physis*, лат. *natura*) задовго до новітнього милітаризму. Та лише Новий час у політичній філософії Гоббса поставив знак рівності між «натуральним станом» (*state of nature*) і «станом війни» (*state of war*). Критика цієї парадигми послідовників політичної філософії Гоббса — підсумок праці «Марне страждання». Жорстке єднання ланок одного логічного ланцюга — радикальний відрив політики від етики, підкорення політики ідеологією війни, ототожнення війни з «натуральним станом» — детермінує трагічний розрив між «етичним» началом і «натуральним». Етика як стоїчний опір духові війни, опір «натуральній» війні супроти всіх приречена бути послідовно, наполегливо анти-натуралістичною. «Розрив природного порядку буття» — початок етики та її константа в Левінаса.

На жаль, не ставляться запитання, про яку власне «природу» йдеться в тих чи інших контекстах: живу чи неживу, рослинну чи тваринну, звіри-

ну чи людську, рукотворну чи нерукотворну? Проголошення Природи як Тотальності знімає ці кардинальні розмежування. А відповідно й розмежування форм насильства — фізичного, психологічного, соціального, економічного, політичного, культурного — вторинні щодо онтологічного «джерела всіляких насильств»: «природна історія людства у крові та сльозах війн між особами, націями та класами; матерія речей, важка матерія, міцність; замкненість у собі аж до ув'язнення в міжатомовому просторі, про який говорять фізики...» (див. «Вступне слово»).

Повний збіг «обрію буття» з обрієм насильства — промовиста ознака завершення доби «егології». За часів утворення самого слова «егоїзм» (середина XVIII ст.)¹⁰ він означав схильність забагато говорити про себе, тобто був обмежений колом тих, хто говорить, і не зачіпав власне взаємозв'язків у мікро- та макросвітах. Гоббс без вагань редукував людину до «інстинкту самозбереження» та страху насильницької смерті, тим самим перекресливши й античні, й християнські традиції етики та антропології. Але навіть система «Левіафана» не поширювала на все буття як таке страх бути знищеним, не робила егоїстичний інстинкт підвалиною онтології... Прогрес фізики (зокрема, соціальної) аж до XX сторіччя не заходив до уявлення про замкнутість у собі та про «егологію» на рівні макро- та мікросвіту. Чи може тепер оцей «міжатомарний» егоїзм не детермінувати буття і відносини «поміж-нами»?

Левінас, по суті, ставить питання навіть не про онтологію насильства, а про насильство самої «онтології». Слідом за Паскалем — але вже в систематизованій формі — він аналізує цей жест Каїна: «Моє місце під сонцем — початок та образ узурпації всієї землі». Під питанням не лише «запала» людська природа: природа як така, «сутнісна природа ставиться під знак запитання».

Якщо закрито шлях від «спотвореної» природи до певної первозданності (вже не кажучи про переображення), якщо безслідно стерто саму різницю поміж природним і проти-природним, тоді залишається одне: дійти розриву самої тканини «натурального» ладу. А втім, «безслідно» — хибне узагальнення; правильніше буде помітити у знаменитому левінасівському «розриві» парадоксальний і глибинний «слід» анти-натуралістичної етики. У статті про Пауля Целана Левінас співчутливо цитує слова Сімони Вейль¹¹: «Отче, відірви від мене оце тіло й цю душу, щоб перетворити їх на Твої речі, і не лишай від мене нічогосінько навік окрім цього відриву»¹².

Доречно замислитися над питанням: якщо онтологічна канва насильства виключала будь-яку можливість автентичного спілкування «поміж нами», то чи не виключає тепер можливість людських відносин — нехай

протилежним шляхом — радикальний розрив? Ні, не виключає, всупереч очевидності каже Левінас. Розрив тотальності — початок нескінченного відношення, якого не скасовує необмеженість дистанції. Навпаки. Єдиний шанс переходу від спонтанного «імперіалізму Я», від узурпації «місця під сонцем» і поглинання іншої істоти до відносин із невловним, непозбутнім Іншим — це безсумнівне визнання асиметрії між нами: Іншим та мною.

Саме в цьому пункті зосереджено розбіжність Левінаса із «філософією діалогу» Мартіна Бубера. За Бубером, між Я і Ти панує взаємність, та для Левінаса така форма відносин надто «симетрична», а ризик при цьому до замкнення Я-Ти у тотальність Ми занадто великий. «Поміж нами хай не буде так», — наполягає впертий опонент Бубера. Асиметрія, «діахронія», дистанція покликані запобігти загрозі сповзання відносин до хронічної натуралізації. «Я» і «Ти» для Левінаса ніколи не рівнозначні. «Ти» — інстанція зобов'язання і відповідальності як етичного начала індивідуалізації людини. Розімкнення кантівської царини «етичного» в царину біблійної метаетики тут особливо чітке: абсолютна асиметрія відносин із будь-якою людиною — це єдино можлива відповідь на явлення, «епіфанію» в його обличчі образу Все-вишнього (Très-Haut).

Гостинність Авраама, перший жест привітання і його шанобливість у прийомі Гостей — не лише такий собі гарний символ для етики Левінаса, а історичний прецедент і парадигматичний зразок для наших повсякденних форм спілкування. «Спадкоємці Авраама» перевіряються на рівні повсякденних мікрожестів, коли біля дверей, пропускаючи іншого поперед себе, ми промовляємо: «лише після Вас».

Найглибшою категорією людського спілкування Левінас вважає не «діалог», а свідчення. Як прототип кожного справдешнього свідчення філософ наводить просте Авраамове «ось я».

При цьому наполегливий етичний акцент Левінаса (ще одна його відмінність від Бубера) повертає від вертикалі до «ожорсткої землі людей» (як сказано в листі Левінаса до Бубера, полемічно загостреному супроти утопії Я-Ти¹³). Саме такий зміст посилання у вступі до праці «Між нами» на знаменитий 10-й вірш 111-го псалму: «Початок Премудрості — страх перед Господом»; упродовж усієї книги філософ розкриватиме фундаментальну турботу про іншого, «страх» за життя та смерть іншого як горизонтальний етичний еквівалент «початку премудрості».

Страх за іншого в Левінаса пов'язаний не з тривіальним уявленням про ризик і небезпеку, що загрожують іншому ззовні, з боку чужих чи ворожих сил. Моя «самість», моє «Я» — ось початок небезпеки для іншого.

Левінас і тут доводить радикалізацію питання до класично чіткого формулювання. Перше питання фундаментальної онтології, вперше сформульоване Лейбніцем, — «чому існує дещо, а не ніщо?» — Левінас підпорядковує наріжному питанню своєї «кенотичної» етики: «Чи не завдаю я кривди ближньому, чи не вбиваю його, коли займаю місце під сонцем?» Значно важливіше замислитися про те, чи не є моє «бути» моїм «бути-тягарем-для-іншого»? Тому й шекспірівське «бути чи не бути» для Левінаса взагалі не є першим питанням філософії.

Тут ми торкаємось того вістря етики Левінаса, де за категоріями і поняттями проступає самовідчуття людини, що вижила й пережила тих, кому Катастрофа звеліла «не бути». Тут набуває голосу «зранене сумління» людини, що не знаходить жодних логічних виправдань своєму «бути». Опорна для всіх іменників та дієслів на світі, ця первісна дієслівна форма всього буття — *être*, бути — тепер навіки для нього зависла під запитанням. «Рахіль плаче за дітьми своїми і не хоче утішитись, бо їх нема», сказано в Старому Завіті й повторено в Новому, після звістки про побиття немовлят Іродом. Левінас надто затвердив ці слова, щоб нагадувати про них читачеві. На титульному аркуші книги «Інакше, ніж бути» вміщено присвяту французькою та івритом: «Пам'яті найближчих серед шести мільйонів тих, що вбиті націонал-соціалістами, поруч із мільйонами й мільйонами людей будь-яких конфесій і будь-яких національностей, жертв однієї й тієї ж ненависті до іншої людини, того ж антисемітизму»¹⁴. У статті «Вмерти за...» наведені слова похоронного плачу на загибель у бою царя Саула та його сина Йонафана: «Вони і в смерті своїй нерозлучні». Всупереч «онтологічній» санкції на переривання у смерті усіх відносин, тут батько й син — через спільний розрив — зберігають зв'язок; тепер вони «прудкіші від орлів та сильніші від левів» (II Кн. Царств, 1, 23). По той бік буття, за порогом спілкування живих істот, «нерозлучність у смерті» зберігає якийсь останній смисл, який «нерозлучність» втратила у житті.

Розрив нині править за міру відносин (не навпаки): і лише спільно ті, хто переносить розрив, і в цьому терплячому перенесенні, на цьому хресному шляху (*passion*) здобувають інакшу міру солідарності, недосягну по цей бік буття. Для того, хто здолав у собі звіриний потяг до життя й до виживання, ніби відкривається чистий смисл можливості не розлучатися з тими, хто «прудкіші від орлів». Для любові («сильнішої за смерть») мірою тут лишається смерть (не навпаки). Людяність як така починається від тієї миті, коли «страх за іншого, за смерть ближнього є моїм страхом, але зовсім не страхом за мене».

Тут ми повертаємось до наскрізного питання Левінасової праці: який тип відносин можливий «між нами»? За яких умов «між-нами» взагалі є в точному значенні слова відношенням?

Першим порухом етичного суду Левінаса, з якого ми починали, був вирок: тотальність «Ми» стирає інакшість, без якої не може бути й мови про відносини між Я та Іншим.

Другий порух веде по той бік екрану онтології та «природного» насильства — в пустелю вигнання¹⁵ та відриву від коренів «мого» та «нашого» егоїзму. Цей «простір без пейзажів» нагадає про порожнечу (якщо не вакуум) між нами. Цей вирішальний акцент етики Левінаса ми назвали вище «кеностичним», відтворюючи етимологію грецького поняття «кенозис» — порожнеча, самоприниження. Але якщо радикальний «розрив» дозволяє ще мислити «між нами» як відношення, то це «відношення» Левінас справедливо називає травматичним.

Третій порух окреслює тип відношення, який залишається можливим (а власне першим), відношення-через-розрив як відношення справедливості, правди, правосуддя. Йдеться не про різні моделі європейських «палаців правосуддя» і не про їхні руїни по війні. Після нігілістичної «стертої дошки» (*tabula rasa*) Левінас шукає незнищенні «сліди» правди в обличчі іншої людини. Головним персонажем Левінаса, що діє в усіх його книгах, Поль Рікер називає «обличчя наставника справедливості, вчителя, що навчає, притому навчає лише в етичному аспекті: він забороняє бивство і вимагає справедливості»¹⁶.

Жага справедливості, жага правди — центральний мотив етики Левінаса, де «людське — це повернення до хворої совісті, до здатності боятися несправедливості більше від смерті» (теза, яку двічі повторено на сторінках «Між нами»).

Етика Левінаса містить дві традиції, два способи тлумачення правди. Біблійна «правда» — «джерело права іншого, що передує моему». Грецька «правда» — правосуддя, де право іншого встановлюється слідством та судом, і воно передує праву третьої особи. Грецьке джерело та джерело біблійне («Афіни» — «Єрусалим») так тісно пов'язані у левінасівському розумінні правди-справедливості, що він не розмежовує їх протягом усього свого *opus magnum* «Тотальність і нескінченність» («великим трактатом про правду» назвуть його критики). У передмові до німецького перекладу Левінас навмисне підкреслить це несподіване для багатьох рішення: «...В “Тотальності і нескінченності” немає ніякої термінологічної різниці між співчуттям або милосердям, джерелом права іншого, яке передує моему, з одного боку, й справедливістю — з іншого, де право іншого

— після слідства й судження — утверджується перед правом третього. Загальне етичне поняття правди (justice) є в обох ситуаціях невідмінним).

На сторінках «Між нами» наголос частіше припадає на розрізнення. І там, і тут воля до поєднання двох «джерел» правди та двох способів здійснити справедливість протистоїть панівним тенденціям ізолювати їх одне від одного. (Ці тенденції ізоляціонізму надто масивні та наочні, щоб на них зупинятися.) Але для етики Левінаса поєднувати — не означає змішувати. Навпаки: тільки розрізнення та перепад напрути між потенціалами зберігає енергію їх обох, їхнє змагання (agon).

Ризик діалогічного «між-нами» — це замикання відносин Я-Ти в «егоїзм удвох». Гедоністична пара утворює елементарну чарунку, одиницю або молекулу «закритого суспільства», яку часто не помічають його критики та теоретики.

«Ізолювати якесь буття серед інших, ізолюватися з ним у таємничій двозначності “між-нами” не забезпечує докорінної зовнішності Абсолюту. Тільки неспростовний і суворий свідок, що втручається “між нами” як вимогливий посередник між людиною і людиною, своїм словом оприлюднює приватне підпілля, перетворюючи його на публічне, і саме він переді мною: він і є ти»¹⁷.

Втручання третього, випробовування його присутністю — болоче для двох щеплення проти ізоляціонізму, проти забуття усіх тих «третіх», яких залишають поза колом любові. Справедливість до третього подібна до солі, що зберігає від псування їжу двох. Левінас так наполягає на важливості цієї «солі правди», що часто піддає сумніву саму «їжу любові» (відносно якої роль солі, здавалося б, службова). Для його аскетичного смаку ця їжа нібито надто «натуральна», в ній є надто сильною «субстанція».

Феномен їжі повертає пильну увагу феноменологічної етики. Левінас наводить думку Бердяєва (не згадуючи його імені): мій голод належить до царини фізіології, голод іншого — до етики. Така асиметрія власне конститує етичне ставлення. Увага до потреб іншого тут є необхідною і достатньою. Іншого хліба суворя етика Левінаса не обіцяє. Його завдання не вдовольнити, а збудити справжній голод, — не егоїстичний, а етичний. Притуплення цього голоду в людстві — симптом тяжкої хвороби. Гострі, гіперболічні формули Левінаса спрямовані на пробудження саме цього голоду та жаги правди.

Кіркегоровську версію виплумачення шляху Авраама Левінас критикує з незвично простої та забутої точки бачення. Для Кіркегора верхів'я драми «лицаря віри» (офірування Ісаака) перебуває по той бік порядку етики; століття по тому Левінас спрямовує погляд до іншої вершини,

навіть не згаданої батьком європейського екзистенціалізму. Авраам шукає бесіди з Богом для заступництва за Содом і Гоморру — в ім'я праведників, які, мабуть, там іще залишились. Авраам ясно усвідомлює свою нищівність та свою смертність: «Я попів та пив», — ці слова вводять до суті бесіди, що передує нищівному полум'ю¹⁸. Про історичну значущість такого зміщення акцентів у витлумаченні вічної біблійної оповіді немає сенсу сьогодні нагадувати читачеві, який відкриває Левінаса неподалік від Чорнобиля, від таборів для праведників і просторів тоталітарної фальсифікації правди¹⁹.

Знов-таки читачеві судити, чи треба відхилити або розбирати питання: наскільки ймовірна можливість аналогії між відгуком філософії ХХ сторіччя на екзистенційну ініціативу Кіркгора та відгуком філософії ХХІ століття на етичну ініціативу Левінаса?²⁰

¹ У передмові до українського перекладу книги Е.Левінаса «Між нами. Дослідження думки про іншого» (К., «Дух і Літера», 1999) мною була запропонована гіпотеза про «кенотичний» (від грецького «кенозис» — порожнеча, самоспустошення, звільнення у собі місця для Іншого) характер етики Левінаса. Питання про обґрунтованість такої гіпотези було порушено моїм колегою, спеціалістом з античної термінології. Подальші дослідження підтвердили гіпотезу: у пізній роботі «Transcendance et intelligibilité» (Labor et Fides, Geneve, 1996) Еманюель Левінас експліцитно акцентує на центральному значенні «кенотичної» ідеї для його етики. Тут Левінас підкреслює: «Я повністю приймаю ідею кенозиса... Так, для нас має вагу це грецьке слово!...» І поряд вказує на еквівалентну категорію в івриті: «анавах». Далі Левінас захищає універсальну значущість кенозису від підозр з боку ревнителів літери Закону, ніби він надто далеко заходить у визнанні Христової правди (див. pp.56—61).

Таким чином, ця стаття є допрацьованим варіантом передмови до книги Е.Левінаса «Між нами»; цитати наводяться з цієї книги.

² J.L. Marion, Justice et Transcendance in: Difficile justice. Dans la trace d'Emmanuel Levinas, Paris, Albin Michel, 1998, p. 53.

³ Про контекст теми «між нами» (entre nous) від Бальзака до Пруста та Бернаноса див. в статті про М.Мамардашвілі у цьому номері с.420.

⁴ E.Levinas, Le temps et l'autre, PUF, Paris, 1983, p.II.

⁵ Цит. за V.Lossky, Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient, Cerf, Paris, 1990, p.57.

⁶ Негативні наслідки концепції «чистої природи» епохи Контрреформації досліджує Анрі де Любак (див.: «Surnaturel, Etudes historiques», Paris, DDB, 1991), аналізуючи труднощі, до яких призводить тенденція систематично протиставляти «природне» та «надприродне»; їх помітно в «антинатуралізмі» Левінаса й опосередковано — в його концепції «чистого майбутнього».

⁷ J. D.Zizioulas, *Being as communion*, St. Vladimir's seminary press, New York, 1985, p. 86; а поряд зазначено: «Тут християнське богослов'я може бути якнайбільше збагачене визначною працею Еманюеля Левінаса "Тотальність і нескінченність"».

⁸ С.Л. Франк. *Свет во тьме*. — М.: «Факториал», 1998. — С.64.

⁹ E.Levinas, *Totalité et Infini*, Martinus Nijhoff, 1971, p.5.

¹⁰ Див.: *Egoisme*, in *Dictionnaire historique de la langue française*, Le Robert, Paris, 1994, v.1. p.667.

¹¹ З автором «Укорінення» Левінас розійшовся ледве чи не за всіма іншими пунктами, за винятком цієї ситуації «відриву». Див.: С.Вейль. *Укорінення*. — К.: Дух і Літера, 1998.

¹² E.Levinas, *L'etre et l'autre. A propos de Paul Celan*, in: *Sens et existence. En hommage à Paul Ricoeur*, Seuil, Paris, 1975, p.27.

¹³ Про контекст понять див.: К.Б.Сігов, Бубер і Чижевський: до аналізу утопії «Я-Ты»// *Філософська і соціологічна думка*. К. — 1994. — № 1—2.

¹⁴ E.Levinas, *Autrement qu'etre ou an-dela de l'essence*, Nijhoff, Paris, 1978, p.5.

¹⁵ Не буде помилкою наблизити цей мотив етики Левінаса до традиційної біблійної топіки вигнання й пустелі, специфіку якої аналізує С.С.Аверінцев у статті «Юдаїстична міфологія» (див.: його книгу «Софія-Логос. Словник»). — К.: Дух і Літера, 1999).

¹⁶ P.Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990, p.221; Рікер критикує порушення обміну між Мною та Іншим завдяки наявності різкої «дисиметрії» у Левінаса, що перетворює «відношення» на його протилежність: «без-відношення» (igtelation).

¹⁷ Зазначимо, що аналізований Левінасом рух виходу за поріг «між нами» та оприлюднення грає важливу роль і в політичній філософії сучасного канадського вченого Чарлза Тейлора, який розвиває багато з ідей етики Рікера та Левінаса, пор.: «Такий же поріг існує між державами у дипломатичному світі. На деякі речі, про які зазвичай не говорять, або які приховують, можна закривати очі, але ви зобов'язані реагувати на них, коли вони стають явними. Рух від «між нами» до «між усіма», оприлюднення є однією з найважливіших речей, що здійснюються нами у мовленні...» (див.: Ч.Тейлор. *Непорозуміння: дебати між лібералами та комунітаристами*//*Сучасна політична філософія*. — К.: Основи, 1998. — С.555).

¹⁸ E.Levinas, *Existence et ethique* in: *Noms propres, Fata morgana*, Paris, 1976, p.109; за 40 років до цієї праці про Кіркегора Левінас публікує рецензію на книгу Leon Shestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, Paris, Vrin, 1936.

¹⁹ Див. дискусії на ці теми у журналі «Дух і Літера». К. — 1998. — № 3—4. — С. 29—42; та № 5—6 (семинар про Чорнобиль).

²⁰ Див., наприклад, журнал «Esprit» № 234 (Paris, 1999), присвячений етичній філософії Еманюеля Левінаса.

HONORIS CAUSA

В'ячеслав БРЮХОВЕЦЬКИЙ

УРОКИ АВЕРИНЦЕВА

Уперше Сергія Сергійовича Аверинцева мені пощастило зустріти 1993 року в Парижі на колоквіумі, де обговорювали філософські аспекти проблеми «Великий інквізитор: учора і сьогодні». Перед його виступом я був дещо збентежений: досі позаочі уявляв я собі Аверинцева зовсім інакшим. Але все змінилося, щойно він почав говорити. В доповіді мовби-то невидимо-чарівним скальпелем розсікали літературний організм, розщепляли філософську проблему. І водночас аналіз вкорінювався в цілісне відчуття живого світу Достоєвського, існуючи в потужному інтелектуальному полі самого дослідника. Кожен з учасників колоквіуму, не сумніваюся в цьому, із великим духовним напруженням сприймав цей урок Аверинцева, занурюючись у могутній внутрішній світ дослідника, такий до щему знайомий із його публікацій, починаючи з 60-х років.

Заочне ж знайомство з Аверинцевим у мене, як, гадаю, й у переважної більшості представників мого покоління, почалося з його знаменитих енциклопедичних статей. Недаремно про них так багато згадують нині. Тоді, за часів, коли догму ідеологічно вважали ледь не чеснотою, це був прорив Світлої Істини до наших душ. Саме тому мені Аверинцев уявлявся ледь не дисидентом, який до хрипоти в голосі міг би відстоювати свої погляди. Потім прийшли його монографії, читати які завжди хотілося неспішливо, вглиблюючись і вглиблюючись у метод дослідника, що базувався на колосальних знаннях, але не просто знаннях, — вони виглядали як багатоголосся духовного набутку всього людства. І диво — часом будучи аналітично-безжально препарованими до найвищого порядку узагальнень, ці духовні скарби ніколи не самознищувалися, як то стається при відстороненому, відчуженому їх сприйнятті. Саме тому розвідки Аверинцева є не просто науковими текстами, але для мене, наприклад, вони мають самодостатню естетичну сутність.

Пригадую, як наприкінці 70-х років я захоплено читав блискучу монографію Аверинцева «Поетика ранньовізантійської літератури». І раптом деякі закономірності цього далекого хронологічно, естетично

й соціально світу, закономірності, відкриті Аверинцевим, підштовхнули мене до вирішення проблеми, над якою я тоді працював: визначення сутнісної специфіки літературно-мистецької критики як виду творчої діяльності. Це стосувалося точно виявленої Аверинцевим присутності елементів естетики, яка ще не виокремилася в теоретичну дисципліну, на терені інших видів духовної діяльності. «Відсутність науки естетики, — писав він, — передбачає, як свою передумову і компенсацію, щонайсильніше естетичне забарвлення всіх інших форм осмислення буття (як, навпаки, виділення естетики в особливу дисципліну компенсувало ту деестетизацію світорозуміння, що нею було сплачено за народження новоєвропейської «науковості» й «практичності»)). Саме такий методологічний підхід, застосований до літературно-мистецької критики, допоміг мені зрозуміти феномен її існування, зокрема і особливо в українській культурі, де вона змушена була виконувати різнопланові функції, компенсуючи відсутність багатьох інших компонентів тодішнього (XVII — початок XX ст.) стану естетичного та суспільного «організму» нації.

Завжди вражає дар Сергія Аверинцева до узагальнень на, здавалось би, безмежному емпіричному матеріалі. Це характерно і для статей, що публікуються в журналі «Дух і Літера». Перша з них — інавгураційна лекція, читана англійською мовою 1 вересня 1998 року з нагоди присудження вченому звання Почесного Професора Національного Університету «Києво-Могилянська Академія». Друга — пекучий згусток роздумів Сергія Аверинцева, в яких проектується його власна перспектива бачення майбутнього християнства. Як правило, такого роду статті є дуже особистісними і тут ми нерідко знаходимо привід до полеміки. Можна навіть зауважити доволі невластиві Аверинцеву нотки імперативного натиску у викладі своєї концепції. Але ці болючі й вистраждані прогнози примушують серйозно замислитися над «досвідом орієнтації» видатного вченого.

Я думаю, чому в моїй уяві аж до 1993 року Сергій Сергійович Аверинцев поставав якоюсь іншою (зовнішньо, звичайно) особою, ніж він є насправді — глибокоінтелігентний, спокійний, толерантний, виважений і мудро закоханий у красу світу. Та я просто був підвладний тоді банальному стереотипу: борець мусить бути весь розбурханий, схвильований, непокірний, вибуховий... Але, з іншого боку, як було мені заочно уявляти Аверинцева, коли його статті й монографії хоч і виходили в підцензурних радянських видавництвах, але сприймалися нами мало не як дисидентська література? А як бу-

ло уявляти Аверинцева, коли він відмовився від Державної премії СРСР, протестуючи проти кривавих подій часів агонії комуністичного режиму — бійні біля Вільнюської телевежі в 1991 році? Чи багато таких сміливців тоді виявилось?

Сила внутрішнього переконання, природної інтелігентности, коли вони поєднуються з неагресивною всепереможністю потужного таланту, є речами тривкими, якщо не вічними, і тому невідхильними в будь-якій ситуації. В цьому також полягає для всіх нас урок Аверинцева.

Сергій АВЕРИНЦЕВ

МАЙБУТНЄ ХРИСТИЯНСТВА В ЄВРОПІ

Досвід орієнтації

Справді, «не пророк я і не син пророка» (Амос 7:14), і завдання моє важке для мене. Понад усе бажав би я вберегтися від двох симетрично протилежних родів глупоти: від Сцили оптимізму та Харібди песимізму.

Песимістами нам, християнам, не вільно бути, оскільки з досвіду нам відомо, що наш Бог, всупереч усім ідеологам і навіть теологам «смерті Бога», є Бог живий та Бог живих; що проти спільноти тих, які залишаються вірними до кінця, ворота Пекла справді безсилі; нарешті, що Провидіння й сьогодні, як завжди, віднаходить шлях, який неможливо уявити ані людині, ані дияволу. Тактика Бога така: як історія, так і пережите кожним із нас особисто вчать нас, що всіх вона застає зненацька. Хіба не цю властивість Провидіння, що осоромлює всі розрахунки прогнозистів, описують загадкові слова псалма про сміх Бога над задумами царів землі? «Той, хто живе на небі, посміється, Господь посвариться їм» (Пс 2:4).

Оскільки вищесказане — поза сперечанням, песимізм є безглуздом. Оскільки ж усе, усе інше вищою мірою проблематичне, оптимізм є брехнею. Людина, за Шиллером, приречена збиватися зі шляху, «доки вона вірить у золоті часи, коли переможе добре та благородне: добре та благородне веде віковичний позов, і супротивник ніколи перед ним не поступиться».

Справжня християнська надія, надія як «теологічна чеснота», оспівана Шарлем Пегі («la deuxième vertue», «надія проти надії»), за словом апостола Павла (Рим 4:18), неможлива, єдина, котра ще нікого не ошукала, — саме вона за самою своєю суттю глибоко чужа й оптимізму, і песимізму. Християнин, гідний цього імені, здатен радісно йти назустріч невідомому, назустріч загибелі всіх земних надій, не очікуючи від цього світу жодних гарантій. Майбутнє надії — інше, ніж майбутнє футурологів. Думки Божі, вчить нас Писання, — не наші думки.

Колись такий романтичний мислитель, як Новаліс, міг дати назву своєму славнозвісному фрагменту: «Християнський світ, або Євро-

па» («Christenheit, oder Europa»). Певна річ, і тоді, в 1799 році, саме наприкінці віку Вольтера та Руссо, після досвіду якобинської політики «дехристиянізації», незнаній від часів Діоклетіана, заголовок цей уже відгонив старовиною, як і належить романтикам. Та все ж таки він залишався у межах ймовірного. З тих часів не проминуло ще й двох сторіч — але де ми сьогодні?

Архивропейське, загальноєвропейське поняття «християнського світу» — лат. Christianitas, англ. Christendom, нім. Christenheit тощо — це ключове поняття, створене середньовічним способом мислення, що все іще має значення для реалій раннього Нового часу, видається нам таким далеким, таким примарним.

Сьогодні в усьому світі, на всіх континентах, у найрізноманітніших та найекзотичніших регіонах можна відшукати християн; інколи віра наших новонавернених братів здається свіжішою та живішою, ніж їхніх одновірців у Старій Європі. Так, християни є скрізь — але здебільшого на правах меншості; досить часто — меншості загроженої, поставленої під удар; з подібним стикаються і європейські країни. У старих містах Заходу понад шанованими з роду в рід базиліками гордовито підносяться корпуси ділових будівель, а інколи — новенькі мечеті. На вулицях моєї рідної Москви, православної столиці старих часів, на цих вулицях, де вчора на повний голос лунали мелодії радянського офіціозу, сьогодні чутно мотиви «Харе Крішна»; вони так міцно запам'яталися теперішньому москвичеві, що вже стають за основу для обігрування у пасквільних віршиках на політичну тему. Нащадки багатьох поколінь християнських предків, залишаючись номінальними християнами, які належать до того чи того віросповідання, або, навпаки, називаючись агностиками чи атеїстами, насправді з однаковою завзяттям прислужують культу радикально-секуляристського Духу Часу, головні цінності якого — «efficiency», «fitness» та вседозволеність, а ерзац таємниці — астрологія чи ще що-небудь у цьому дусі; або ж, втомившись від секуляризму, вони звертаються до якої-небудь екзотичної релігії, зрідка, проте дедалі частіше, до ісламу, — не кажучи вже про незаних демонів «молодіжної» субкультури, т. зв. «New Age», чи, як кажуть, «не нашого Бога чортів».

А там, де ми зустрічаємо справжнє, живе і творче християнство, воно дедалі рідше виявляється успадкованим від батьків, зумовленим сімейними традиціями чи бодай національною приналежністю. Згадаємо, наприклад, імена провідних діячів католицької культури у нашому столітті: процент осіб, які звернулися до католицизму, «прийш-

ли» до нього, дуже високий. Предки Г.К.Честертон були пуританами — крайніми антагоністами католицької віри. Жак Марітен народився гугенотом, його дружина Раїса — українською єврейкою. До старого гугенотського роду, що переселився до Німеччини (і дав Росії славнозвісного споборника Петра, Ф. Лефорта), належала Гертруда фон Ле Форт, якій вдалося створити щось подібне до німецького аналога релігійної лірики Клоделя. Кардинал Люстіже — за народженням польський єврей. Що ж до провідних православних мислителів, обмежимося тим, що назвемо Олів'є Клемана, який так само народився на світ як нащадок гугенотських предків та атеїстичних батьків, щоб звернутися до віри під впливом прикладу інтелігентів з кола російської еміграції.

І знову вірно те, що було вірно у часи Тертуліана: «Християнами не народжуються, але стають» — «Fuint, non nascuntur Christiani». Дедалі частіше відбувається зміна усталених ролей: християнам так званого третього світу аж ніяк не чужа думка — йти місіонерствувати до Європи (подібно до того, як у нас нащадок єврейських предків о. Олександр Мень місіонерствував на землі, що була колись Святою Руссю). Припустимо, наша улюблена Європа ще може в якомусь контексті бути названа «первородною дочкою Церкви» (як колись називалася Франція); проте, коли розуміти питання про «вік» буквально, слід було б згадати тоді християнство коптське або сирійське — та річ навіть не в цьому. Звісно, спадає на думку протверезна згадка про те, як часто у Біблії первородство віднімається в одного й передається Божою волею іншому, а також про несхвальну роль, яку відіграє Старший Брат у євангельській притчі про Блудного Сина. Надзвичайно актуальним є нині напучування Йоана Хрестителя: «Не думайте казати про себе: батько наш Авраам; бо кажу вам, що Бог може з каменів створити дітей Аврааму» (Мф 3:9). Я сам мушу зізнатися, що емоційно залишуся до кінця днів своїх, відповідно до російської інтелігентської традиції, яка мене виховала, чимось на кшталт європейського шовініста. «Країна святих див», — каже про Європу не хто-небудь, а слов'янофіл Хом'яков. А що казав Версілов у Достоевського, пам'ятають усі. «О, росіяни цінують ці старі чужі камені, ці дива старого Божого Світу, ці уламки святих дивовиж». Від інших цитат утримаюся... Але що вдієш: коли мова йде про найважливіші речі у світі, силу має не голос емоції, а голос сумління. Християнське первородство Європи проблематичніше нині, ніж будь-коли.

З певного боку можна сказати, що повернулись часи «Послання до Діогнета» — незабутньої літературної пам'ятки ранньохристи-

янської доби. У ньому ми читаємо: «Ані земля, ані мова, ані звичаї не відрізняють християн від інших людей... Вони виконують обов'язки поряд із громадянами, однак зазнають утисків поряд із чужинцями. Кожна чужина — вітчизна їм, і кожна вітчизна — чужина».

Це написано ще до становлення середньовічної інституційної системи, яка, з'явившись одного разу, з роду в рід, зі століття в століття сприймалася як звична річ до народження «християнського світу». І знову, як тоді, в нас християнство без «християнського світу», віра без зовнішнього захисту, життя, в якому нічого не зрозуміло само собою.

Один із найрадикальніших варіантів цієї ситуації випробовувався віруючими Росії у більшовицькі часи. Все, абсолютно все у складі християнської традиції, християнської культури, що в принципі піддається руйнації, руйнувалося абсолютно безцеремонно, планомірно, з якнайбільшим розмахом, — і вижити могла тільки нага віра, полишена сама на себе. Якою ж переконливою стає віра, коли вона живе всупереч усьому своєю власною внутрішньою силою, коли остання п'ядь землі віднята в неї, й вогненным язикам Духу Святого залишається місце лише в повітрі, над головами вірних! Як писав поганський поет, «*Omnia possideat Minos, non possidet aega Minos*»¹. Нині час утисків минув, і нам загрожує радше протилежна небезпека такої собі невмілої пародії на православний істеблїшмент у пізньоцаристському стилі — але саме незручність, невідповідність цієї пародії надто дорого сплачена муками вірних, щоб забути про неї. Я впевнений, що досвід «межової ситуації» віри у ленінсько-сталінські роки ще знадобиться в майбутньому, і не лише нам самим. Князь світу цього, чие обличчя, обличчя апокаліптичного Звіра, нам трапилось одного разу побачити без усілякої личини та розгледіти з огидною виразністю, залишається і сьогодні таким самим; його сутність не залежить від географічних обставин, як і від часу. Змінює він тільки свої прийоми, але не свої цілі. Щиро прошу не розуміти моїх слів в дусі певної псевдоесхатологічної паніки, яку так часто доводиться спостерігати у колах «інтегрристських» та просто сектантських. Було б, однак, дуже прикро, якщо етика опору, водночас мирного та непримиренного, напрацьованого протистоянням тоталітарним режимам, виявилася би втраченою християнами завтрашнього дня. Бо опір поряд з усіма умовами залишається християнським імперативом, християнською життєвою нормою: опір князеві світу цього — і тоді, коли він лише побіжно відноситься або зовсім не відноситься до сфери політики. «Не прилаштовуйтеся до віку цього», — навчав нас апостол Павло (Рим 12:2): наша душа, наш дух не повинні улесливо

підлаштовуватися до духу часу, до теперішнього — і скороминучого — стану світу. Це пристосовування, яке ми називаємо конформізмом, абсолютно заборонене християнам: слова апостола латиною звучать — *polite conformari!* Якщо інші духовні істини ми вже не в змозі побачити так ясно, з такою безпосередністю, як їх бачили наші попередники у класичні часи «християнського світу», — ця істина постає перед нами такою незаперечною, якою з часів перших християн, «першої любові» вона поставала лише перед обраними: конформістське християнство — не більше ніж логічна помилка, *contradictio in adjecto*. Недаремно Господь наш названий «знаменням суперечним». Але політичний конформізм — лише одна з можливостей зла; в певні часи і за певних умов небезпечнішим є конформізм стилю життя, конформізм моди, конформізм духа часу. Християнин, який не готовий до того, що на нього дивитимуться скоса, а може, й сміятимуться в обличчя за те, що він, як-не-як, живе інакше, ніж живуть чада світу цього і ніж того потребує «сучасний смак», — не заслуговує на те, щоб називатися християнином.

Я змушений ще раз застерегти від хибного розуміння моїх слів: я не маю жодного співчуття ні до «зарозумілого завзяття» новочасних зелотів, таких екзальтованих та таких водночас нелюдських, ані до фарисейства, здатного й нині, як у всі часи Господа нашого, покладати на віруючих «тягарі непідійомні», ані до мрій про реставрацію колишніх історичних умов. Слід уникати зайвих конфліктів з реальністю нашого часу, де Бог призначив нам жити. Я не маю принципів заперечень проти задуму католицького «аджорнаменто», навіть якщо в деталях здійснення цього задуму я з прикрістю помічаю те, що здається мені недоречним. Що ж до православ'я, зокрема православ'я російського, то я, всупереч думці багатьох моїх друзів, всупереч моему власному, невинно консервативному смаку, не можу не бачити неминучості ряду змін і можу лише побажати, щоб зміни ці були розумно втілені у життя, так, щоб викликати мінімум втрат і максимум здобутків. «Обновленці» ранньорадянської епохи надовго скомпрометували в нас будь-яку розмову про оновлення; однак з того, що лідери «оновлювання» — саме лідери, а не всі віруючі, які йшли за ними, — зганьбили себе комплотом із безбожною владою та прямою зрадою законної ієрархії, і навіть із того, що задумані ними реформи нерідко суперечили канонам, смаку та здоровому глузду, зовсім не впливає, ніби взагалі немає тих проблем, що їх вони намагалися вирішити у відповідний час і неналежним чином. Як усе живе, церковна практика у своїх зовнішніх формах змінюва-

лась протягом історії християнства, з давніх часів і дотепер. Але якщо християнство, зберігаючи вірність тверезому реалізму, характерному вже для апостола Павла, може і мусить рахуватися з дійсністю часу, воно мусить опиратися «духові часу», тобто тим ідеологічним фантомам, які паразитують на цій дійсності. Відрізнити одне від іншого зовсім не просто, але конче потрібно. Межа між дійсністю часу і тим, як він сам волів би себе бачити, — це край, за який не може ступити жодне здорове «аджорнаменто», жодне дозволене «оновлення». «Ісус Христос вчора і сьогодні і навіки» (Євр 13:8). Обставини змінюються, і це треба бачити, щоб говорити про віковічну Благовістку — реальним, а не уявним людям. Та за жодних обставин «дух часу» не повинен ставати останньою інстанцією для християнського віровчення та християнської совісті.

Цей «дух часу» виявляє себе, за висловом кардинала П. Пупара, як абсолютний релятивізм, який «ладен визнати все, що завгодно, але не абсолютну істину»². Один із його виявів — т. зв. сексуальна революція, яка давно вже діє не тільки «пермісивно», а й агресивно, розв'язуючи моральний терор, який, схоже, перевершить усі страхиття лицемірства, ханжества та «юродства» минулих часів — за загальним законом, згідно з яким революційний терор завжди ефективніший від старорежимного. Християнська етика, якщо вона вірна собі, за всякого ступеня такту та миролюбності з боку своїх носіїв все одно стає викликом умонастрою, що святкує свою перемогу і прагне змусити всіх до беззастережної капітуляції.

Земний, поцейбічний, інституційний захист, який система «християнського світу», «християнського суспільства», «християнської держави» хоча б візуально забезпечувала цінностям нашої віри, втрачений без вороття. На ближче майбутнє всі ми запрошені належним чином поміркувати над текстом Послання до євреїв (13:14): «Не маємо тут постійного града, але шукаємо прийдешнього». Ясна річ, огульні судження завжди небезпечні. Тут і там Бог іще зберігає в Європі оази, де життєва норма досі великою мірою визначається дорогоцінним спадком традиційного благочестя. Наш обов'язок — цінувати й по змозі зберігати ці оази: певно, можливо, ще наші онуки знайдуть там втіху та напучування своїм серцям. Але це лише уламки минулого «християнського світу». Хіба сучасність та «дух часу» з усіма своїми аксесуарами не знаходять шляхів до цих закутків? Героїчному католицтву поляків квазідемократична вседозволеність стає ворогом чи не небезпечнішим, ніж були вчора комуністична ідеологія та радянська окупація. Хоч би там як, оази — лише оази посе-

ред пустелі, що широко пролягла; і «пустеля зростає», як свого часу напророкував Ніцше. Однак саме в пустелі, не в іншому місці, звелів пророк Ісайя готувати шляхи Господу. Благо тим, хто посеред пустелі наших днів збереже щось від духу пустинників, Отців Пустелі! Так розуміє, мені відомо, своє завдання паризька *Communauté de Jerusalem*: віч-на-віч протистояти пустелі у самому серці сучасного світового міста.

Якщо буде на те Божа воля, з подвигу нових Отців Пустелі зродиться новий «християнський світ». Але він буде зовсім новим, ще небаченим: бо Господу нашому не властиво повторюватися — Він «створює все нове» (Одкр 21:5). Але в найближчому майбутньому, допоки короткозорий мій зір може розрізняти контури предметів, я бачу тільки подальше розгортання логічних наслідків ситуації «пустелі» — інакше кажучи, ситуації християнства без «християнського світу».

Нам необхідно ясно зрозуміти, що саме є найбільш антагоністичною протилежністю нашої віри. Атеїзм старого гатунку, який шукав собі наукових чи псевдонаукових обґрунтувань, вже давно не страшний. Він близький до загибелі; майбутнє приготувалося завдати йому останнього удару. «Внутрішній досвід» атеїзму, що так ґрунтовно обговорювався теологами та релігійними філософами ХХ ст. — пригадаємо хоча б оксюморонну міфологему Леопольда Циглера «*Theos Atheos*»³, — належить до кола проблем, загалом вирішених; якщо він коли-небудь мав самостійний зміст, у чому я особисто наважуюся сумніватися, зміст цей як слід перетравлений та засвоєний християнською думкою. Але занепад атеїстичної ідеї, на жаль, не є причиною благочесного тріумфування вірних. Наївнішими, простосерднішими й щиросерднішими від наших були часи, коли ідея Бога навіть для відступника лишалася настільки важливою, що позбутися її було можливо через формальне, теоретично виголошене заперечення. Ці часи відійшли. Радикальний релятивізм та прагматизм у поєднанні з практикою модного способу життя породжують досить специфічний стан душі, згідно з яким питання про буття Боже, не отримуючи заперечної відповіді, втрачає разом з усіма іншими «останніми» питаннями будь-яку серйозність. У перспективі феноменології людських типів це набагато страшніше, ніж атеїзм.

Такому злу християнство майбутнього повинно протиставити тверду, безкомпромісну, протверезуючу серйозність. Щоб впоратися з цим завданням, йому нема потреби бути специфічно «ліберальним» та «передовим»; від нього вимагається всього-навсього бути перекон-

ливим. (Легко сказати!) Інша річ, що завжди, мабуть, будуть богослови, відносно «консервативні» та відносно «ліберальні»; але в своєму статусі ідей як теологічний консерватизм, так і теологічний лібералізм, що необхідно припускає його та співвідноситься з ним, приречені до великої міри втратити сенс. Річ у тім, що за змістом обидві ці тенденції були досить сильно зумовлені ситуацією постійного розпаду старого «християнського світу»: консерватизм намагався зберегти зв'язки, що розпадалися, ліберальна теологія, навпаки, прагнула вивільнити з-під влади цих зв'язків індивідуальне релігійне почуття. Очевидно, що у «мирському Граді», у «Secular City» Гарвея Кокса консерватизму нема що більше охороняти, як і ліберальній теології нема кого більше звільняти; перший ризикує занепасти до рівня безнадійної ностальгії, друга — до рівня жесту та фрази.

«Майбутнє» — це покоління, які приходять у світ. Задля них має християнство явити свою переконливість. Тому не завадить пам'ятати про одне зауваження Т.С. Еліота: молодим людям, які хоча б чогонебудь варті, не тільки чесніше, а й прагматично розважливіше пропонувати християнство як по можливості найвимогливішу віру. Все, що занадто зручно та вигідно, викликає в них законну огиду.

Щоб залишатися собою, християнство повинно якнайсуворіше тримати дистанцію щодо всіх сторонніх йому цілей — зокрема, націоналістичних. Це — вимога духу й водночас вимога реалізму, оскільки християнство дедалі видиміше та виразніше буде вірою християн, а не «християнських народів». Щоправда, саме сьогодні ми переживаємо в екскommуністичній Східній Європі катастрофічний вибух націоналізму, який несе з собою, разом з іншими бідами, також найновішу подробику під релігійні війни епохи конфесіоналізму: наприклад, у сербів і хорватів. Варто сподіватися, що цей вибух — явно породжений швидкоплинною ситуацією так званого «ідеологічного вакууму» вибух, який не має глибших підвалин, — виявиться короткочасним. І далі розпочнеться неминуча реакція. Все, що сьогодні компрометує себе зв'язком із націоналістичною істерією, зазнає на собі гніту того самого презирства, яке падає нині на те, що зганьбило себе запопадливістю перед тоталітаризмом учорашнього дня. Хоч би там як, а підпорядкування стороннім цілям викривлює сутність християнського благочестя. Ми покликані Нагорною проповіддю шукати Царства Божого та правди його; все інше — чи то добробут нашої земної вітчизни, всієї Європи, всієї світової цивілізації — має, за обітвуванням Христовим, «прикластися», тобто бути не метою, а наслідком прагнення до тієї, вищої мети.

І треба думати, треба сподіватися, що майбутні покоління запитують не про «національне» (чи, навпаки, «ліберальне») християнство, але про *християнське* християнство. Тому цілком вірогідно, що вони шукатимуть радше Церкви Христової, Святої та Єдиної, аніж «конфесійної ідентичності» як такої. Вище мені доводилося говорити про те, що як християнська віра, так і її конкретні форми дедалі рідше успадковуються за правом народження, всмоктуються з молоком матері. В багатьох відношеннях це досить сумно — для християнської культури в найширшому розумінні слова: неофіт повинен силувати себе, впадаючи в небезпеку натужного несмаку, виховувати в собі навички, які у попередніх поколіннях християн виявлялися як красива природність вродженого інстинкту. Разом з успадкованою вірою успадковувались також віковічні конфесійні образи та упередження, разом із традиційною релігійною культурою — винятковість цієї культури. Але задля вселенського зближення, а Бог дасть — і возз'єднання «людей христоіменитих», така ситуація створює новий шанс. Того, хто в пустелі прийдешніх днів, яка дедалі поширюється, у безповітряному просторі та стані невагомості, породжених тотальним релятивізмом, вільно обере Христа, навряд чи зацікавлять старі, за давнені рахунки, які одна християнська конфесія виставляє іншій.

При цьому, однак, необхідно чітко усвідомлювати, що скільки-небудь справжній синтез конфесійно зумовлених типів християнської релігійної культури — вкрай важке завдання для майбутнього, яке потребує копіткої праці. Про тиражовані копії тих самих двох чи трьох славнозвісних православних ікон, які так часто зустрічаєш нині посеред досить чужого їм оточення в католицьких, а інколи й американських церквах, я не скажу кривого слова — Боже борони! Але подібні явища — поки що навіть і не наближення до розв'язання задачі.

Читача може неприємно вразити, що я кажу про взаємовідторгнення релігійних культур, а не про віровчительні суперечності. Хай простить та наставить мене Бог, якщо я геть неправий: але я всерйоз бачу проблеми, які духовно (тобто, крім аж ніяк не духовних старих рахунків та новітніх політиканств) розділяють нинішніх православних та нинішніх католиків — не у Filioque, не у догматі про Непорочне Зачаття і не в питанні про точний момент перетворення Святих Дарів, а вже радше в області того, що о. Флоренський назвав «православним смаком». З усіх найнепримиренніших православних викривачів католицизму, яких я побачив за своє життя, найщирішим та найглибшим був митець за своїм обдаруванням, покликанням та душевним устроєм, чудовий іконописець та богослов ікони. Він розумів, що

каже; але що він казав? За кожним його словом відчувалася ревність митця, що обстоює чистоту стилю, для якого еклектизм є неподобством; бо творчість як така толерантною бути не може. Дивергенція культур виявляється, звичайно, і за межами сфери власне художньої; але справа все одно стосується «смаку», навичок поведінки, духовного такту, ритму, жести і темпу — передусім, певна річ, богослужбового, але й загалом життєвого. Пригадую, як моя добра російська приятелька, старша за мене, яка непохитно зберігала внутрішню та зовнішню відданість Православ'ю все своє життя і яка надивилася на російських іноків та інокінь старого складу, після першого мого повернення з подорожі до Риму все розпитувала мене про католицьких черниць — чи дотримуються вони відповідної неквапливості в рухах та тихості у вимовлянні кожного слова? А я белькотів щось про відмінність між орденами споглядального та діяльного життя, уявляючи собі, що б вийшло, якби одна черниця, оточена галасливими дітьми, спробувала розмовляти особливо тихо, а друга, доглядаючи хворих, вирішила пересуватися виключно повільно... Звичайно, і Православ'я мало матір Марію — але не дарма вона за життя так шокувала своїх братів у вірі навіть у колі паризької діаспори, де Православ'я було якнайменше «побутовим». З іншого боку, у католицтві є бенедиктинці, які, сподіваюсь, сподобались би вищезгаданій моїй співбесідниці; але не вони визначають «імідж» католицтва в цілому. На православний смак Ватикан — занадто держава; в католицькій перспективі наше духовенство занадто легко погоджується бути декоративним додатком до держави. Ось що сьогодні бентежить, вражає, розділяє — а зовсім не каталогізовані візантійськими полемістами пункти.

Певне передчуття майбутнього синтезу дають сьогодні лише нечисленні, зовсім особливі громади — наприклад, бенедиктинське абатство Шевтонь у Бельгії, де з любов'ю культивується спадок православної літургії та православної аскетички. Католицькі прочани з самої Бельгії, з Франції, з Рейнських земель дізнаються про скарби Православ'я від цих бенедиктинців; на моїх очах найжвавіший інтерес виказували юнаки та підлітки. Знаменно, що Шевтонь, що раніше запрошувала для оздоблення свого храму православних іконописців з Греції, а також із російської діаспори, нещодавно надала змогу попрацювати в своїх стінах о. Зінону, добре відомому в сьогоднішній Росії висотою свого чернечого подвигу і свого іконопису. Але Шевтонь поки що, схоже, одна в цілому світі.

Задача синтезу залишається вельми й вельми складною: розважливий християнин не може не боятися загальної еклектико-синкре-

тичної плутанини, що загрожує доконати вже й так розхитане відчуття духовного стилю та смаку. Та проте розв'язання цього завдання обіцяє незмірно полегшити боротьбу з іншими життєвими проблемами вселенського християнства. Християнський Захід нагально потребує сьогодні православного відчуття таємниці, «страха Божого», онтологічної дистанції між Творцем та твар'ю, православної допомоги проти ерозії відчуття гріха; інакше ті з-поміж синів та дочок Заходу, які не втомляться шукати релігію, гідну цього імені, будуть дедалі частіше йти в бік Сходу нехристиянського — наприклад, у бік ісламу. Але й християнському Сходові не обійтись без західного досвіду більш ніж двохсотлітнього життя віри перед лицем виклику, кинутого Просвітництвом, без усього, що виявилось «напрацьованим» західною рефлексією над проблемами морального богослов'я та пов'язаного з ним богослов'я права, без західного смаку до терпеливого розрізнення нюансів, без імперативу інтелектуальної щирості; інакше життєве право демократичної цивілізації буде знову і знову розіграватися в нас, як козирна карта проти християнства, яку на рівні віри «малих цих» покрити ще раз не буде чим. Західне християнство так часто має право нагадати нам: «Братіє! Не будьте діти розумом» (1 Кор 14:20). Ми ж інколи маємо підстави нагадати нашим західним братам: «Початок мудрості — страх Господень» (Прит 1:7).

¹ «Всем владеет Минос, но воздухом он не владеет!» (Овідій. Метаморфози VIII, 188. — Переклад С.В. Шервинського).

² «Нова Європа». — №1. — С.21. Шарль Пегі свого часу писав: «Дух часу полягає в тому, щоб не вірити самому, аби не зачепити опонента, який також ні в що не вірує».

³ «Безбожний бог» (грецьк.).

З російської переклала Валерія Степанова

Сергій АВЕРИНЦЕВ

ПРЕМУДРІСТЬ БОЖА СПОРУДИЛА «ДІМ»
(ПРИПОВІСТІ 9, 1),
ЩОБ БОГ ПЕРЕБУВАВ ІЗ НАМИ:
КОНЦЕПЦІЯ СОФІЇ І ЗНАЧЕННЯ ІКОНИ

Інавгураційна лекція, прочитана 1 вересня 1998 року
у Національному Університеті «Києво-Могилянська Академія»
з нагоди присвоєння звання професора *Honoris causa*

Я дуже вдячний керівництву Києво-Могилянської Академії за почесну можливість освіжити та оновити давні та теплі стосунки із сутнісною формою цього славного міста, яке накопичило в собі такий величезний скарб історичної пам'яті. Я дякую за дозвіл прочитати лекцію в приміщенні Академії, яка у пізній схоластичний та ранній модерний періоди була такою важливою для нас, північних учнів київських докторів, як взірець для наших московських закладів освіти, таких як школа братів Ліхудів або Слов'яно-греко-латинська Академія.

І, саме як шанобливий гість з північної Москви, можна навіть сказати, москаль, я звертаюсь до вас. Прошу мені вибачити за те, що я не володію українською мовою. Хоча було б не дуже точним сказати, що мова ця мені зовсім чужа та невідома: мати моя — фактично наполовину українського походження, — бувало, співала мені на ніч українські пісні, переважно на вірші Тараса Шевченка, і я познайомився з цими великими поемами у такий дуже особистий та сентиментальний спосіб.

Потім у своєму житті я знов і знов робив спроби вивчати українську поезію за першоджерелами. Але, як я говорив вже, я не володію власне вашою мовою і тому не наважуюсь говорити нею, щоб не образити ваше автентичне внутрішнє відчуття лінгвістичної власності у фонетиці, лексиці та граматиці, щоб не скоїти, Боже бори, *crimen laesae maiestatis lingual Ruthenical* (злочин опоганення руської мови — лат.)

Предмет моєї лекції різнобічно пов'язаний із геоісторичним локусом нашого сьгоднішнього діалогу. Мені особисто здається скоріше неможливим вимовляти назву міста Києва без міркування

про його найсвятіший Палладіум, що зветься «Собором Святої Софії» (і який був темою моєї софіологічної лекції, прочитаної у Москві у 1966 році і опублікованої, згідно із звичайними радянськими обставинами, кількома роками пізніше).

Він викликає роздуми про значення імені «Софія, мудрість Бога» і нагадує мені добре відомий факт про зв'язок створеного у Києві іконографічного типу Софії із західним типом «Непорочності». Важко не пригадати ще й інший факт, власне, факт українського походження найвизначнішого російського софіолога — Володимира Соловйова. Таким чином, я спробую відповісти на запитання про суть цього феномена: Ікона Софії. Власне, мова піде про два взаємопов'язані питання: 1. Що є Софія? 2. Що є Ікона?

Створена у Візантії східно-християнська традиція Ікони, культивована та розвинута у східноєвропейському ареалі, від Македонії до монастирів північної Росії, являє особливий тип святого образу, що займає середню позицію між емоційним та чуттєвим мистецтвом Заходу та схематичним і статичним збудженням якихось індуїстських йантра чи ісламських каліграфічних зображень. Він не є ані тим, ані іншим, але поєднує в собі дуже суттєві елементи їх обох, наприклад, деякі священні монограми, ІСХС, що означає Ісус Христос, МР ОУ, що означає Мати Бога та ін., які нагадують нам східну пристрасть до каліграфії, а також фігурні елементи. Традиційні закони Ікони не дозволяють ані миловидості ренесансних мадонн, ані огрядності барокових святих; але уникання чуттєвого не виключає людського Обличчя та людської Форми як головного відображення Божественного, і за усіх художніх модифікацій певні аспекти давньогрецького художнього світосприйняття зберігаються, не допускаючи цілковитої орієнталізації. Рух ще поважається, його не замінює тотальна статичність буддистського образу; сприйняття просторового містично модифіковане, але не викорене; це почуття керується аскетичною дисципліною, але не замінюється якоюсь нірванічною відсутністю емоцій. Цей художній та духовний еквілібріум, що існує саме посередині між крайнощами Східного не-гуманістичного почуття священного та Західним гуманізмом, здається, має якесь особливе універсальне значення. Він — поза межами мистецтва, навіть релігійного мистецтва. Звичайно, такий еквілібріум, як будь-який еквілібріум, було важко зберегти; в деяких пізніх іконах ми знаходимо навряд чи щось більше, ніж тінь цієї давньої гармонії. Але навіть деякі тіні здатні вражати.

Треба пам'ятати, що візантійське богослов'я стикається із другою заповіддю Декалогу — «Ви не повинні робити собі образу чи форми, подібної тому, що в небі, яке над вами, чи у водах, які під вами, чи у водах підземних» (Вих., 20, 4).

Та сама Візантія, що створила Ікону, породила й найрадикальніший іконоборницький рух. Протягом століть, доки існувало це протистояння, православні були зайняті аналізом, усвідомленням, переосмисленням та трансформацією доводів іконоборців і пошуком адекватної відповіді, яка б не була заміною суто образним та чуттєвим духовного реалізму. Таким чином, найгостріша проблема Ікони як такої явно розумілась ними як ідентична центральним проблемам християнської метафізики: відображення Трансцендентного в Іманентному як тайна, уможливлена іншою тайною, тайною втілення, що сутнісно пов'язана з материнською гідністю Богородиці. Цей зв'язок чудово викладений у візантійському літургійному співі епохи, що наступила одразу за Іконоборницькою контроверзою:

«Неописанне Слово Отця описало Себе в Його Втіленні через Тебе, Мати Божа; як Він відновлював осквернений образ (тобто людську форму) в його первісному образі (в Богові), Він сповнив його божественною красою; і ми, сповідуючи Спасіння, відображаємо його реальність словами і діями».

Велике значення має те, що в тексті цього співу йдеться про Богородицю. Візантійське богослов'я та літургія представляють Її як упривілейоване місце у Всесвіті, де трансцендентний Творець Сам входить в іманентне всіх творінь, звідки знову їх відтворює. Через Неї, як зазначено в деяких важливих з богословської точки зору давніх візантійських співах та гімнах, творіння стають новими, тому що через Неї усе творіння радіє (остання із названих формул, «О тебе радується...», в Росії позначає певний важливий іконографічний тип, що подає Пресвяту Богородицю в космічному вимірі). Знов і знову Вона порівнюється із земним раєм, з квітучим Едемом. Вона прославляється буквально як Бога невместимое вместилище та честнаго таинства двери, селение преславное Сущого на серафимех, Жертовник, Скинія Свята, Свята Святих, Дім Божий, Ворота Небесні (Буття 28, 17), тобто — вхід і оселя радикально, онтологічно неприступного Бога. Тут перед нами — найважливіший парадокс біблійної віри. Чи може Бог — трансцендентний, духовний та всюдисущий — надати Свою особливу «реальну присутність» якійсь окремій оселі у просторі, хоча б то була Свя-

тая Святих чи лоно Марії, чи фізичне тіло Людини Ісуса, чи євхаристичні хліб та вино, чи не є блюзнірством проти духовної й виключно трансцендентної доктрини, коли ми наважуємось говорити такою дивною мовою? Що ж, це питання відоме ще Старому Завіту. «Але чи буде Бог мешкати на землі? Небеса, так, Небеса не можуть вмістити Тебе!» (III Царств 8, 27). А все ж Божий намір, план, обітування залишаються такими, як це висловлено у Виході 29, 45: «І поселюся я посеред синів Ізраїлю». Той самий семітичний корінь — поселитися, буквально: розбити шатро — сприйнятий грецькою мовою, використовується в Йоановому Пролозі (Йоан 1, 14): «І Слово стало плоттю і розмістилось (*eskenosen*) серед нас». Всюдисущий став Присутнім, Невместимый стає вместилищем.

Отже, воля, ворожа цій Присутності, яка зветься у Новому Завіті архонтом цього світу (Йоан 12, 31; 14, 30; 16, 11), робить спроби розвести Трансцендентність та Іманентність, закрити двері для творінь перед Творцем і в такий спосіб очистити природу від усього надприродного. У цих спробах він одержує деяку підтримку від невільного союзника: від зелотського богословського раціоналізму, що жадає викоренити все, що скомпрометоване в його очах будь-яким нагадуванням народних напівпоганських вірувань давнини чи багатобожжя езотеричних кіл, та отримати найчистіший Трансценденталізм.

Це ревність, зрозуміла як протест, викликаний деякими неприпустимими перебільшеннями; але й у свою чергу вона неприпустима, бо несумісна з невід'ємним багатством християнського досвіду; ця ревність спричинила антимаріологічні, антисакраментальні й також іконоборницькі заклики, добре відомі в історії християнства. Що ж до російського православного середовища, то це загострило добре відомі «софіологічні» дебати нашого століття.

Містична концепція «Софії» вміщує в собі як відкритість творінь перед Творцем, так і милість Творця до свого творіння, але обидві — як єдину та унікальну тайну. Ця концепція виникла наприкінці XIX ст. у філософії та поезії російського провидця та метафізика Володимира Соловйова (1853—1900), щоб бути по-різному сприйнятою і розвинутою двома священиками-богословами: Павлом Флоренським (1882-1937) та Сергієм Булгаковим (1871—1944), але також щоб зустріти різку протидію з боку багатьох інших російських православних богословів (найвідоміші з них — Володимир Лоський та патріарх Сергій).

Може здаватися дещо дивним, що концепція Софії дискутувалася (й дискутується) у нашому столітті ніби щось нове. Адже в російській, а також і в українській православній іконографії «софіологічні» теми та мотиви були присутні протягом століть. То яким же є значення та богословська легітимація цих мотивів?

Основним джерелом були книги «мудрості» Старого Завіту. Обидва духовні досвіди, дуже важливі для біблійної віри: досвід первинної онтологічної дистанції між Творцем і творінням та досвід трансцендентної Присутності, — привели до тенденції заміняти Боже ім'я певними словами, що позначають модуси Його Присутності в іманентності, такі як Його «Слава», Його «Влада» (Лк. 22, 69) і т.ін. Особливе місце між цими іменами Присутності належить «Премудрості» або Софії. Космічний вимір чи деміургічний характер цієї «Премудрості» тлумачиться в багатьох місцях Приповістей, 8:

Господь створив мене починаючі путі своєї, і першою з його чинів споконвічних. [...] Як він укріпляв небо, я там була; як він малював коло поверх безодні, як він згущав угорі хмари, як установляв бездонні джерела, як призначав край морю, щоб води з його берегів не виступали, як закладав підвалини землі, — я була при ньому, при роботі, я була його втіхою щоденно, усміхалась перед ним повсякчасно, гралась на його земному крузі, моя бо втіха: бути з людськими синами.

Те, що ми тут читаємо, є ані Трансцендентністю як такою, ані Іманентністю як такою, але точкою зустрічі їх обох; Радість Творця розділена з Його творінням і сприйнята ним. Дуже легко побачити поетичний, метафоричний сенс, присутній скрізь у цьому тексті, через риторичну персоніфіковану постать, але богословське значення цього тексту не зводиться лише до його поезики та риторики.

Щодо Нового Завіту, то «Божа Мудрість» згадується у 1 Посланні до Коринфян (1, 24) у відверто христологічному контексті. Для критиків «софіологічної» концепції цей текст здається остаточним вирішенням та кінцем запитань: «Божа Мудрість», вважають вони, є просто одним із христологічних імен — і нічого більше. Видається важливим, однак, що Апостол Павло говорить не просто про Христа, але про Христа розп'ятого, *Christos estatus crucis*; навіть, згідно з контекстом, про Хрест (1, 18 *ho logos tou σταυρου*); його темою є так звана ікономія Спасіння, яка явно включає кенотичний акт Втілення. Таким шляхом ми повертаємося до таїни наділення, до обміну між божественним Логосом і створеною природою, наново твореною у ньому.

Так що це було не просте відтворення поганських міфологій та гностичних ересей, а радше внутрішня потреба християнського досвіду в тому, щоб символічна постать Софії уявлялась інтимно пов'язаною не лише з Христом втіленим, а з особистим інструментом Його Втілення, представляючи у цій інструментальній функції Творіння в цілому, себто Богородицю.

Латинський напис XII ст. у римській церкві Санта Марія-ін-Космедін, яка належала тим грекам, що шанували ікони і були вигнані іконоборцями, відверто йменує Богородицю Мудрістю Божою. В ту саму епоху Читання з Приповістей 8-9 були літургійно пов'язані з Богородичними святами як на Сході, так і на Заході.

В російському рукописі XVII ст. Софія визначається як душа неизреченого девства, тобто суть тієї чистоти, яка є необхідною для творіння, що було колись створене непорочним, аби залишатись відкритим своєму Творцеві й бути таким чином прийнятим у спілкування з Ним.

Розуміючи комплекс цих ідей, ми виявляємося здатними охопити глибинне значення Софійної іконографії. Ми впізнаємо, наприклад, це унікальне розташування Премудрості саме в тому місці, де Сам Бог і Його Святі зустрічаються, так що Богородиця і Йоан Христитель звернені в їхній молитві до Софії і, здається, звертаються до неї, але над Софією з'являється постать Христа, який є верховним Учасником цього діалогу. Таким чином, ми не бачимо ніякого поганського почитання Софії замість Христа, жодної узурпації Христового місця, лише певне відображення Його центральної позиції, оскільки престол Софії розміщено нижче від Христа, але поміж постатей найбільших святих, зображених у позі поклоніння. Це здається аналогічним місцю Богородиці в іконографічному типі П'ятидесятниці: Пресвята Богородиця з'являється серед тремтячих апостолів, вона є Серцем Церкви, а Христос є її Головою; Голова тіла розміщена вище за Серце, але вони разом становлять функціональний центр усього організму.

Щодо специфічно Київського типу софійної іконографії, він демонструє ясні зв'язки з католицькою іконографією Непорочного Зачаття. Доктрина Непорочного Зачаття мала статус догмата, обов'язкового для кожного католика ще у минулому столітті, до 1854 р.; але вона була добре відомою в епоху бароко (була сприйнята також Київською православною традицією і захищена великим православним богословом св. Димітрієм Тупталом) і надала важливих імпульсів сакральному мистецтву тієї епохи. У дуже впливовому

іконографічному стилі, наприклад у Мурільо, образ Богородиці набуває космічного виміру, змодельованого відповідно до апокаліптичної візії (Одкр. 12, 1 слід.) «великого знаку», тобто Жінки, одягнутої у Сонце, з Місяцем під її ногами і короною з дванадцяти зірок на голові; у кожному з цих образів, включаючи українську православну софійну іконографію, перед нами — видіння незгіршеного творіння, непорочної природи, земного раю в Едемі перед Адамовим падінням, тобто видіння землі, чистої, як небеса, видіння Космосу, що віднаходить свою первинну чистоту. Кожна особа, яка хоч трохи знається на містичному символізмі, що набуває такого великого значення у віронатхненних художніх творах, може бачити його доречність для уявлених світів Григорія Сковороди або й Достоевського з його закликом до поцілунку Матері Землі, яка, згідно із вченням однієї святої юродивої, згадуваної у «Бісах», ідентична Богородиці («мать сыра земля Богородица есть») та обіцяє Богу милість її блудному сину Раскольнікову.

Всі ми знаємо досить поширені аргументи з різних точок зору, конфесійних, «культурологічних» або й навіть «геополітичних» з приводу того, що саме існування католицької, ergo західної доктрини та іконографії Непорочного Зачаття, представленої у більш-менш космічних параметрах, є вже достатнім для доведення того, що будь-які ідеї чи образи цієї тенденції є абсолютно чужими для конфесійної ідентичності православ'я, так само як і культурній тотожності східнослов'янського простору, бо являють собою не більше ніж певний наслідок західної культурної експансії чи, згідно з отцем Георгієм Флоровським, якусь киево-московську «псевдоморфозу». Але чи справді це так? Специфічний для римсько-католицького способу мислення догмат 1854 р. проявляється лише у деяких деталях своєї неосхоластичної артикуляції, тобто у використанні нею таких юридичних концепцій, як заслуги, але не в її сутності. Якщо російський православний богослов отець Сергій Булгаков, гостро критикуючи ці юридичні концепції в своєму маріологічному трактаті «Жупина Неопалимая» (1927), водночас міг сприйняти бачення Непорочної Марії в її сутнісній, онтологічній глибині, то можна довести, що він у цьому питанні був ближчий до літургійної, іконографічної та містичної традиції православ'я, ніж його антагоністи у богослов'ї. Але ми не можемо простежити в цьому контексті всі можливі богословські контрверзи; що ж до культурологічного виміру цієї проблеми, то неможливо відкинути свідчення такого генія України, як Сковорода, такого протагоніста

російської метафізики, як Достоевський, не кажучи вже про незліченні фольклорні свідчення східнослов'янських народів.

І тепер ми повертаємось до проблеми Ікони загалом, щоб дещо інакше приступити до ширшої проблеми, а саме: Трансцендентність проти Іманентності.

Будь-яка християнська теорія сакрального мистецтва завжди стикається з другою заповіддю Декалогу: «Ви не повинні робити собі образу чи форми, подібної тому, що в небі, яке над вами, чи у водах, які під вами, чи у водах підземних» (Вих. 20, 4). Ця сувора заборона має дуже глибоке значення, оскільки заперечує будь-яке легке задоволення духовного бажання, будь-яке потурання підміні, будь-яку небезпечну суміш істини з ілюзією, захищаючи реальну річ від компрометації її підробками. Для релігій, що отримали спадок Старого Завіту, заборона ідолопоклонства становить єдину можливість бути серйозним перед лицем Бога. Люди, які виконують цю заповідь буквально, заслуговують на повагу як захисники серйозності; навіть якщо іконоборництво ранніх протестантів нас певною мірою дратує, через те що вони знищили багатства середньовічного мистецтва, ми, однак, мусимо розуміти їхні мотиви.

Традиція православної Ікони постала та розвинулась, як відомо, у Візантії. Що ж, треба ще раз сказати, що та сама Візантія утворила найрадикальніший іконоборницький рух задовго до західноєвропейської Реформації. І в цьому полягає таїна ікони: теорія та мистецтво Ікони дійсно протистояли виклику іконоборництва, розуміючи, переосмислюючи та трансформуючи причини його виникнення та створюючи адекватну конструктивну відповідь. У безпосередньому контексті, започаткованому візантійськими мислителями, феномен Ікони має бути поєднаним не лише з концепціями літургійними та естетичними, а також з онтологічними та гносеологічними.

Слово «Ікона» походить від грецького «eikon» (образ, відображення). У мові грецької православної традиції це слово дуже насичене, з великою кількістю глибинних коннотацій. Його вживано не лише для означення предмета сакрального мистецтва, але перш за все як богословський робочий термін в контексті витлумачення видимого всесвіту відносно невидимих дійсностей. «Воістину, видимі речі — то об'явлені ікони («eikon») речей невидимих», — говорить той великий богослов епохи патристики, чії роботи зберігались протягом століть під ім'ям Діонісія Ареопажита. Все творіння функціонує як «ікона»; для розуму, який шукає Бога, все є «ікона» в

сенсі відомого висловлювання Гете про всі речі як «лише притчу» («nur ein Gleichnis»). Але це залишається істинним відповідно до візантійського богословського вчення, навіть поза царством створених речей. Нестворений Логос і Син Божий, тобто Сам Христос, є, за ап. Павлом, істинною іконою Бога невидимого (2 Кор. 4, 4; Кол. 1, 15). Таким чином, богослов'я Ікони стає її христологічною основою. І на самому початку 1 Посл. св. Йоана ми читаємо:

«Що було споконвіку, що [...] ми бачили нашими очима, що оглядали, і чого руки наші доторкалися, Слово життя».

Лише тому, що найнадприродніше було дійсно пережитим природним шляхом, як бачене людськими очима та відчуване людськими руками, може Ікона бути виправданою з православної точки зору як законне виявлення християнської віри.

Що є власне предметом відображення у художньому та духовному контекстах іконопису? Дійсність, що може бути названа софійною у найточнішому сенсі цього слова, тобто ані суто Божественна, ані суто людська, ані трансцендентність, ані іманентність самі по собі, але, якщо використовувати вислів великого англійського поета Вільяма Блейка, «божественний людський образ»: людське тіло, трансформоване, преображене, прославлене та обожене «через дію Благодаті у Христових святих», згідно з визначенням 7-го Вселенського Собору. Саме так, ні більше, ні менше. Не Божественна Трансцендентність сама по собі, що може бути візуально представлена лише шляхом якоїсь поганської чи неопоганської міфологічної візії, чужої будь-якому християнському реалізму. (Зображення Бога Отця як поважного Старця з сивим волоссям та бородою дуже послідовно уникали візантійська іконографія та раннє середньовічне мистецтво взагалі; у зображенні деяких мотивів Старого Завіту, таких як творення неба та землі, Творець з'являється з обличчям Христа не лише у візантійській мініатюрі, а й у скульптурах Шартрського собору та деяких інших західних шедеврах. І це було логічним, тому що обличчя Христа з'являється в контексті християнської традиції як єдине та неповторне людське обличчя Бога невидимого, не лише Сина, але також Ікони Отця. «Ніхто й ніколи Бога не бачив. Єдинородний Син, що в Отцевому лоні, — Єдиний, хто бачив Його» (Йоан 1, 18).

Лише напередодні Ренесансу ясність та порядок цих метафізичних концепцій було затьмарено, і таким чином виникла можливість для Мікеланджело створити славнозвісне Творіння у Сикстинських фресках (які як одне з найвищих досягнень усієї європейської куль-

тури відображають водночас найглибшу кризу сакрального мистецтва як такого.)

Повторюю, мистецтво Ікони не поглинено ані божественним як таким, ані «людським, занадто людським», за висловом Ніцше, простим натуралістичним рівнем людського існування, який виявляється низведеним до своїх обмежень. Дійсність, яка з православної точки зору може бути водночас законно представлена та бути гідною цього, розміщується точно у «софійних» межах між Іманентністю та Трансцендентністю, видимим та невидимим, природним та надприродним, творінням та нетвореною Благодаттю, або, кажучи точніше, там, де велика онтологічна межа перетинається та стає відкритою завдяки події Втілення Христового. Що ж до непорочного материнства Пресвятої Богородиці, вона є водночас інструментом і дійсним провіщенням цієї події. Коли іконописець поглинений не самими образами Христа чи Богородиці, але образами тих інших, «сповнених благодаттю», тобто святих, то суть залишається тією самою, тобто божественна Благодать стає прозорою, видимою та відчутною через людську форму.

Відомий православний іконописець і богослов ікони нашого століття Леонід Успенський (помер у 1988 р. у Парижі) пояснює цю тезу в своїй праці «Der Sinn der Ikonen» («Значення Ікон»):

«Якщо Преображення є проникненням суцільного духовного та матеріального устрою особи, яка молиться, через нетворене світло божественної слави, то людська істота перетворюється на живу ікону Бога, ікона в такий спосіб стає зовнішнім виявленням цього Преображення, репрезентацією людини, сповненої Благодаттю Божою. Ікона, отже, жодним чином не представляє саму Божественну Природу, але вказує на участь цієї або іншої людини у Божественному Житті. Це — свідчення реально пережитого освячення людського тіла.»

Слово «Ікона», як і ім'я «Софія», означає, врешті-решт, одне й те саме: таїну людської гідності в її християнській інтерпретації.

З англійської переклав Ростислав Димерець

ЮДЕО-ХРИСТИЯНСЬКІ КОРІННЯ ЄВРОПИ

Віктор МАЛАХОВ

«ТЯГАР МІЙ ЛЕГКИЙ».
НАД СТОРІНКАМИ ЄВАНГЕЛЛЯ

Для сучасної людини, яка прагне «зібрати» себе у стані віри, водночас чесно віддаючи собі звіт у масштабах розриву, що проліг між запитами сьогоденного досвіду і порушеною традицією, — одним із найважливіших аспектів релігійності постає духовна потреба «перечитати» (*re-legere*)¹ Святе письмо, повернутися думкою до його призабутих джерел, обміркувати їх наново. «Віра, — каже св. апостол Павло, — від слухання» (Рим. 10.17); наважимося помислити — й від вслухання, вчитування, вникання у, здавалося б, прості, давно знайомі слова й думки. Як у житті кожної окремої людини, так і в історичному існуванні цілих народів і культур раз по раз виникають моменти, коли подібні старі істини по-новому починають випромінювати прихований у них смисл, і ми несподівано відкриваємо їх для себе як щось животрепетно актуальне, немовби саме для нас і призначене.

Вдумування, вникання в тексти Святого письма як осердя сучасної християнської релігійності загалом не є тотожним ні спробам «зрозуміти» ці тексти на свій власний кшталт, ні їх тлумаченню. Перше могло б означати зведення смислової безмежності Божественного слова до більш-менш примітивної побудови, відповідної «духовній ємності» суб'єкта такого розуміння. Для оцінки спроб подібного роду вочевидь залишається присутнім застереження від інтелектуальної гордості або, як казав свого часу Г.С.Батіщев, «своємірства»: хто я такий, щоб намагатися «зрозуміти», «осягти» повноту слова Божого, тим самим немовби опановуючи його сокровенними глибинами?

Що ж до другого, тобто тлумачення Святого письма, то згідно з православним поглядом це тлумачення є справою церковною, ґрунтується на церковному Переданні й писаннях Святих Отців²; як таке, воно неприступне і неспасенне для людини нецерковної, що лише прагне відшукати свій шлях до Храму; а саме ситуація останньої і є для нас відправною у даному нарисі.

Отже, не просто розуміння і не тлумачення, а саме вникання, обережне, «точкове» вмислювання в слово, зверненість якого до нас у нашому «тут» і «тепер» закликає до відповіді — такою уявляється мені висхідна герменевтична орієнтація нашого нинішнього *coniati fidei* (якщо звернутися до традиційної схоластичної термінології, яка в даному разі видається цілком доречною). Зрештою, Божественна присутність розкривається для нас таким чином у слові, висловлюванні, а довершеність останнього, при всій його смисловій невичерпності, передбачає можливість спілкування на його основі, отже — схоплювання, засвоєння нами його кінцевого змісту (хоча, і це принципово, не «взагалі», не цілком, а саме у видноколі даного звертання, даного діалогічного контакту). Природно, вдаючися до такого «перечитування» священних текстів, продумування їх наново, ми маємо віддавати собі звіт у тому, що для когось іншого їх смислового надпотужність може розкритися в зовсім несподіваному для нас аспекті, — а отже, маємо бути толерантними до різноманіття спроб наших сучасників відновити свою зверненість до Абсолюту, в душі вказівки Христа: «Багато осель у домі Мого Отця» (Ів. 14.2).

Наведені нижче міркування являють собою досвід подібного звернення до одного з євангельських висловів, у якому дописувачеві даних рядків відчувається виразний заклик до духовного усвідомлення, можливо — до зусилля віри. Про обмеженість такого підходу чи й варто ще раз нагадувати, проте ті лінії смислового розподілу, які він увиразнює, видаються мені вартими деякої уваги в контексті опрацювання сучасного християнського життєрозуміння.

Як передає євангеліст, Ісус Христос, проповідуючи по містах і селах галілейських, казав людям, що збиралися послухати його: «Прийдіть до мене, усі струждені та обтяжені, — і Я вас заспокою! Візьміть на себе ярмо Моє, і навчіться від Мене, бо Я тихий і серцем покірливий, — і знайдете спокій душам своїм». Бож ярмо Моє любе, а тягар Мій легкий!» (Мт. 11. 28—30).

Тягар Мій легкий... «Коли хоче хто йти вслід за Мною, хай зречеться самого себе, і хай візьме щоденно свого хреста, та й за Мною йде. Бо хто хоче душу свою зберегти, той загубить її, а хто ради Мене згубить душу свою, той її збереже» (Лк. 9. 23—24). «Коли хто приступить до Мене, і не зненавидить свого батька та матері, і дружини й дітей, і братів, і сестер, а до того й своєї душі, — той не може бути учнем Моїм!» (Лк. 14, 26). «І хто не візьме свого хреста, і не піде за Мною слідом, той Мене недостойний» (Мт. 10, 38)».

Так от, вдумаймося: цей тягар, тягар Хреста, що його заповідав Ісус своїм вірним, — легкий. І справа не в порівнянні, не в тому, що все земне втрачає, мовляв, свою вагу перед лицем Божественного покликання, — ні, справа в загальній життєвій настанові, що торкається як справ земних, так і справ небесних, — настанові на легкість щонайважчого.

Облиш все своє, «розпродай усе, що ти маєш, і вбогим роздай, — ... та й іди вслід за Мною!» (Лк. 18, 22). Перші слова, з якими Христос звертається до юрби в Нагірній проповіді, — не є важкі й страшні імперативи, а заповіді блаженства, що, певно, сповнювали тодішніх слухачів Христа тим самим відчуттям дивовижної душевної полегкості, від якого знерідка перехоплює дух і нам, нинішнім: «Блаженні засмучені, бо вони будуть утішені. Блаженні лагідні, бо землю впадкують вони. Блаженні голодні та спрагнені правди, бо вони нагодовані будуть» (Мт. 5. 4—6).

Спробуємо трохи вдивитися в цей дивний етос легкості, дві тисячі років тому явлений людям Христом.

...Коли Дитинчаті Ісусу виповнилося 40 днів, його батьки, згідно з приписами Закону Мойсеєва, принесли його до Храму, аби справити над ним як над первістком обряд посвячення Богові. Тут до них наблизився старець Семен, що «від Духа Святого йому було звіщено смерті не бачити, перше ніж побачить Христа Господнього» (Лк. 2. 26). В пророчому осяянні Семен бере божественну Дитину на руки й промовляє слова, надзвичайно важливі для усього християнського життєвідчуття: «Нині відпускаєш раба Свого, Владико, за словом Твоїм із миром, бо побачили очі мої Спасіння Твое» (Лк. 2. 29—30).

Далі Семен благословляє Ісусових батьків і прорікає Марії майбутні потрясіння в Ізраїлі та її власну трагічну долю. Не випадково свято Стретіння, що вшановує цю подію в церковній традиції, вважається «не тільки святом на честь Христа, а й «богородичним», що «нагадує нам про земний подвиг і муки Матері Божої»⁴.

Тут ми, однак, передусім спробуємо зосередитися саме на отому першопочатковому «Нині відпускаєш». Від чого, власне, «відпускає», звільняє праведного Семена зустріч у Храмі? І як змінює вона — якщо змінює — онтологічний статус людини загалом?

Не будемо шукати надто далеких і прихованих відповідей. Очевидно, що «відпускає» Семена Господь від приреченості нескінченно тягти своє земне існування, що природним чином ставала для нього дедалі більш обтяжливою. Читаємо: «І від Духа Святого йому було звіщено смерті не бачити, перше ніж побачить Христа Господ-

нього» (Лк. 2, 26). Проте за цим індивідуальним покликанням праведного юдейського старця явно постає й покликання інше, давніше, що стосується вже не тільки окремих людей, а цілого Богом обраного народу, і то як утілення всієї дохристиянської людності; не зважаючи на це співпадіння покликань мені уявляється неможливим збагнути справжній сенс і вагу даної євангельської сцени.

Спробую пояснити свою думку. Згадаймо, з ким і про що укладає Господь Завіт на горі Синай. З ким — з народом Ізраїль, що при всій своїй множинності постає у цьому акті як єдиний суб'єкт, продовжувач життєвих інтенцій Авраама, Ісаака, Якова, з кожним з яких Бог учиняв союз зосібна (як до того — з Ноем; див. 1М. 6, 18). Авраамові, зокрема, Господь обіцяє не лише зробити його «батьком багатьох народів» (1М. 17, 4,5), але й просто — «вчинити» його «народом великим» (1М. 12, 2). Саме ймення Ізраїль, перш ніж стати назвою народу, було, як відомо, дане особисто прабабці Якову-богоборцю (1М. 32, 29). Про що ж домовляється Господь зі своїм обраним народом — звичайно, передовсім про виконання деяких зобов'язань, з боку людського — дотримання певних заповідей благочестя. Усього за традицією в Торі нараховують 613 заповідей; суворе їх додержання є справою досить обтяжливою, що переймає все життя ревного юдея. І звичайно, Ісус Христос, «Господь... суботі» (Лк. 6, 5), істотно змінює весь екзистенційний тонус життя у вірі, звільняючи своїх послідовників від тягаря буквального виконання усіх цих заповідей, аж до найбільш дріб'язкових із них.

Проте подібне полегшення саме по собі не переступає межі старозаповітного життєсприйняття; власне, Ісус сам підтверджує це, посилаючись у випадку порушення заповіді дня суботнього на приклад царя Давида (Лк. 6, 3—4). Істотно, однак, що крім заповідей благочестя з їх життєбудівною орієнтацією саме Обітвання Боже накладало на єврейський народ й сукупне історичне зобов'язання, робило його суб'єктом покликання, що конче має бути виконане. Причому, відповідно до з'ясованого вище, це діяльне покликання звернене як до всієї спільноти обраного народу загалом (кнесет Ізраель), так і — невіддільно від цього — до кожного окремого її члена, що не лише поділяє, але й, за Авраамовою подобою, тією чи іншою мірою уособлює, приймає на себе її історичну долю. Господнє звертання до Авраама: «Ходи перед лицем Моїм» (1М. 17, 1) у цьому розумінні включає в себе й заповіт шукати, відвойовувати, заселяти й розбудовувати Обіцяний Край, торувати шлях Месії, виконувати Божественну справу облаштування й вдосконалення світу⁵.

Бути таким чином Авраамом, бути Ізраїлем — важко зовсім в іншому сенсі, ніж навіть бездоганно виконувати заповіді, це вже, якщо згадати сучасну філософську мову, важкість на рівні своєрідної «поцейбічної трансценденції». «Не могу я один нести весь народ оцей, надто важко це для мене!» — жалісться обранець Божий Мойсей у книзі Числа (4М. 11, 14)⁶; проте помалу відчуття такого «несення» загальнонародних зобов'язань, гріхів, сподівань у катастрофічному просторі історії стає надбанням багатьох, однією з прикметних рис національного характеру.

Згодом Господь «ставить» для обраного народу пророків, котрі мають передавати людям Його накази (див. 5М. 18, 18), що приводить до нової актуалізації ідеї покликання. Ще через два тисячоліття, в пізній Кабалі (зокрема, у вченні Іцхака Лурія) ідея діяльного покликання людини — як роду, так і окремого індивіда — набуває обрисів витонченої метаісторичної концепції: саме людина має відновити, виправити порушене в процесі космогенезу творіння (вчення про тіккун), зібрати й піднести розсіяні по світах іскри Божі й тим самим немовби «домалювати Божественний образ, кладучи останній мазок»⁷. Відтак кожен віруючий «несе велику відповідальність за виконання свого месіанського завдання»⁸.

Старозаповітною (в типологічному відношенні) свідомістю цей месіанський обов'язок переживається глибоко і гостро. Саме необхідністю для кожної окремої душі виконати своє покликання попри обмеженість земного існування обґрунтовують, зокрема, представники кабалістичного містицизму вчення про метемпсихоз, або гілгул⁹. Більш традиційним вислідом цієї ж екзистенційної колізії можна вважати здавна властиві єврейській ментальності культ старості, прагнення до розширення меж земного людського життя, зворотнім боком чого постає глибинний страх смерті, що набуває в такому контексті своєрідного морального значення (смерть як відпадиння від Божественної місії).

Про наявність такої, інколи виразної, інколи ж глибоко прихованої моральної орієнтації маємо чимало свідчень з найдавніших часів аж до нашої сучасності. Згадаймо лишень агадичну оповідь про «бунт» Мойсея проти смерті на порозі Обіцяного Краю¹⁰; про схильність євреїв «відсувати у неозору далину» неминучість смерті писав уже в наші часи ніхто інший, як З.Фрейд¹¹. Показові в цьому відношенні й свідчення ззовні. Так, у Корані про «синів Ісраїла» сказано, що вони — «найжадібніші з людей до життя... кожен із них хотів би, щоб йому далось життя в тисячу літ»¹². Як відповідають ці

коранічні рядки суті християнського уявлення про Агасфера, що впродовж віків визначало одну з найістотніших граней сприйняття єврейства масовою європейською свідомістю!

Таким чином, у світі Старого Заповіту безпосередня причетність людини до Абсолюту повертається свинцевим тягарем незбутнього обов'язку, що стискає історичне буття народів і генерацій в єдине смислове поле, виразно втілюване кожною людиною зокрема, — обов'язку, що вочевидь перевершує спроможність окремого індивіда, а проте покладений саме на нього, в його тут-і-теперішньому бутті. Обов'язку, від якого, по суті, не може звільнити і смерть. Майже за Кантом: я усвідомлюю своє абсолютне зобов'язання перед Богом — отже, я маю здолати смерть, аби мати можливість його виконати.

Отож, у старого праведного Семена справді, як бачиться, нелегкий тягар висів за плечима. І були-таки в нього причини при знаменній зустрічі в Храмі зітхнути з полегшенням: «Нині відпускаеш...». Звичайно, Бог-Син не відступився від людини, жодної крихти сенсу й відповідальності не відібрав від її неповторного буття. Але Він очистив її смерть. Він надав їй блаженну можливість відходити з миром, у щасливому сподіванні, що найважливіше, єдино важливе й сумірне силам її душі — її вибір, її подвиг — можливо, зроблене; далі вже Господь, ким врятований світ із самої його основи, прийде на поміч. І не біда, коли ти чогось не встиг, не добобив: в уже спасеному, вже Божому світі енергії добра розповсюджуються далеко. Птахи небесні, як відомо, не сіють, не жнуть — але спробуйте бути як ті птахи небесні!

Однією з основних моральних рис християнства видається те, що зазначена екзистенційна легкість нерозривно сполучається в ньому з жертвністю — не менш як і з повсякчасною довірою до буття. Довірою — бо посеред буття, на його крутих стежках людина стрічає Бога, що викупив його Своєю хресною кров'ю. Жертвністю: за своєю суттю християнство ставить віруючого на шлях не самореалізації, а любовного самозречення, потребує не стільки доконечного виконання кожним його життєвих завдань, скільки легкої жертви собою і своїм у всеохоплюючому, радісному, воскресному світлі Боже-ственної любові. Але така жертва собою і є ніщо інше, як довільна смерть, смерть у душі — єдино завершена смерть, що творить життя, як визначав її Л.П. Карсавін³. Ще один елемент цього прикметного морального стану душі — внутрішня тиша, мовчання як ненаполягання на власному об'єктивуючому голосі, власній відповіді Творцю; риса, характерне психологічне забарвлення якої передають, зокрема,

російські слова «кротость», «безответность». Поза цим екзистенціалом мовчання особливо важко уявити східнохристиянську духовність¹⁴. Їй знаменно, що, так само як у розглянутому щойно сполученні жертвовності й довірливої легкості у сприйнятті життя, найпершим прикладом цієї душевної тиші для християн постає сам Христос — Їм-бо про себе і сказано: «Я тихий і серцем покірливий...» (Мт. 11, 29).

Отак у тихій довірі, не ремствуючи душею, не жаліючи себе й не домагаючися свого, бере християнин свого хреста і йде за Вчителем. І легкий йому тягар цей, і немає звабливого безміру в його стражданнях.

Звичайно, глибинні духовні й моральні розподіли рідко вкладаються у рамки відповідних формальних дефініцій. І в межах християнського життєсприйняття, зокрема в протестантизмі, знерідка даються ознаки характерні прояви окресленого вище «етосу важкості» — і ідея непозбутнього покликання¹⁵, що випереджає наявні можливості індивідуального існування людини, і моральний страх смерті, і фаустівська жадоба нескінченного поцейбічного життя тощо. Як-равим взірцем «етосу важкості» на новоєвропейському ґрунті постає кантівське вчення про категоричний імператив, що, покладаючи на індивіда обов'язок виконання абсолютних моральних вимог і при цьому відсторонюючися від будь-яких сподівань на емпіричне буття, змушене висувати ідею безсмертя людської душі як суто моральний постулат практичного розуму¹⁶. Характерні рефлексії старозаповітного сприйняття людської драми на тлі протестантизму знаходимо і в С.Кіркегора, зокрема в його «Страсі й тремтінні», де жертвопринесення Авраама витлумачується в дусі, що його можна вважати парадигмальним для «етики важкості» — як сповнене абсолютного значення невідбутнє і неунікне діяння безмежно самотньої людини, діяння, що захоплює її всю. Недарма конвенційний «автор» «Страха й тремтіння» Йоханнес де Силенціо раз по раз згадує про жах, який викликає в нього вчинок Авраама, зазначає, що «хода навіть найбільш випробуваного трагічного героя нагадує танок, порівнюючи з ходою лицаря віри (Авраама. — В.М.), котрий просувається уперед повільно й стражденно»¹⁷.

З іншого боку, в межах юдейської традиції справді чарівні взірці «етосу легкості» являє, зокрема, хасидизм XVIII—XIX ст. — релігійна течія, що виникає в Західній Україні (Поділля, Волинь, Галичина) й бурхливо розповсюджується на теренах розселення євреїв Східної Європи. Приймаючи ідею покликання в її екзистенційній

напрузі, хасиди водночас чітко розрізнили індивідуальний і загальнонародний аспекти спасіння, що призвело до певної «нейтралізації» месіанського елемента»¹⁸. В зв'язку з цим покликання виявляється сумірним конкретній особистості, цілком досяжним у її реальному житті; відтак блаженство, щастя, радість (*simha*) не лише отримують «законне» місце в людському житті, а й визнаються бажаним духовно-релігійним станом. Як зазначає, наприклад, рабі Ізраель з Ружина, «якщо забудеш веселість і поринеш у тугу, то забудеш Господа твого»¹⁹. При тому ця хасидська веселість нерозривно пов'язана з внутрішнім ліризмом, з тим, що можна було б назвати пісенністю життєсприйняття. За словами рабі Елімелеха, «добре, коли людина діє так, щоб у ній співав Бог»²⁰. Жити й діяти так, щоб у тобі співав Бог, — у цьому, можна сказати, сама суть хасидизму.

Втім, якщо вести мову про терени України (куди ми вже й ступили разом із хасидами), найвиразніший контраст «етосу легкості» й «етосу важкості» являють нам — при всій спорідненості в інших відношеннях — постаті Григорія Сковороди і Миколи Гоголя.

Перший з них так і ввійшов до історії легкою ходою мандрівного старця, вдячного всеблаженному Богові, що важке зробив непотрібним, а потрібне неважким, радого, що світ його не спіймав. Світлим, радісним ставленням до життя, вдячністю за власне покликання, любов'ю до пісень і співу Сковорода дещо нагадує своїх сучасників — хасидів. Смерть зустрів мудро і просто, задалегідь примирений з нею. І хоча від пафосу жертвовності український мудрець був далекий, а про Христа говорив часом дивні речі («еврейский Епикур-Христос», — читаємо в «Саде божественных песней»²¹) — від усієї його духовної постави віє якоюсь благодаттю; так і бачиться, що він — серед обранців Божих.

Постать другого трагічна. Неперевершений майстер сміху, з юнацьких літ він живе під знаком надзусилля, висуває перед собою все більш грандіозні творчі й духовні завдання. «Мені діставалося важко все те, що дістається легко природному письменникові», — зізнається Гоголь в одному з приватних листів²². А був же він більш ніж письменник! Праця над «Мертвими душами», особливо над другим їх томом — це титанічна спроба творення шедевр, здатного морально відродити заблукану, знівсіли Русь, спроба, що її однаково неможливо було ані довести до кінця, ані лишити незавершеною — адже половинне спасіння не рятує. Тому й набуває такого фатального звучання історія «відпадиння» знемагаючого письменника від свого величного задуму; трагізм остаточного життєвого занепаду в долі

Гоголя (як і у Канта) попри все не пом'якшений, бо не сказано те, що конче мало бути сказано. І скільки б часу не минуло від кончини письменника, увійшовши у світ його творчості, важко позбутися враження, що робота все ще триває, що Гоголь ось-ось надішле таки до редакції рятівний, світоосяжний, все пояснюючий рукопис... Такий вже гатунок безсмертя припав на його долю.

... Нині відпускаєш раба Свого, Владико, за словом Твоїм із миром...

Відпускаєш — для спокою і тиші на віки віків, для душі й волі. Йй для вільного Хреста, що його так легко і солодко нести за Тобою.

От чи тільки не занадто — по-земному, спокусливо — легко і солодко? Чи, зрештою, не зраджуємо ми Христа, дбайливо відгороджуючи свою душу від жаху й звіри існування в нашому розхристаному світі?

Ось питання.

¹ На цю етимологічну відповідність (religio-relego) в одній із своїх праць вказує В.В.Бібіхін. (Див.: Библихин В.В. Философия и религия // Вопросы философии. — 1992. — № 7. — С. 36).

² Див., напр.: Иоанн Брек (свящ.). Православие и Библия сегодня // Альфа и Омега: Уч. зап. О-ва для распространения Священного Писания в России. — 1996. — № 4 (11). — С. 8—26.

³ Пор. також: Мт. 16, 24; Мр. 8, 34.

⁴ Мень А.В. Православное богослужение. Таинство, Слово и образ. — М.: СП «Слово», 1991. — С. 69.

⁵ В такому «вдосконаленні» відомий сучасний юдейський мислитель Й.-Д.Соловейчик вбачає «фундаментальну національну ідею, основну мету Божої людини» (Соловейчик Й.-Д. Катарсис. — Иерусалим: Амана-Маханаим, 1991. — С. 51).

⁶ Наводжу за виданням: Тора (Пятикнижие Моисеево) с русским переводом. — Иерусалим; Москва: «Шамир», «Арт-бизнес-центр», 5753(1993). — С. 775 (Кн. Бемидбар, 11, 14).

⁷ Див.: Шолсм Г. Основные течения в еврейской мистике. — Библиотека-Алия, 1993. — Т. 2. — С. 95.

⁸ Там же. — С. 99.

⁹ Див.: Там же. — С. 104—109. Пор. також: Штайндальц А. Роза о тринадцати лепестках. — Иерусалим: Шамир, 5750 (1989). — С. 87—88.

¹⁰ Див.: Агада. Сказания, притчи, изречения Талмуда и мидрашей. — М.: Раритет, 1993. — С. 89—97.

¹¹ Фрейд З. Мы и смерть // Рязанцев С. Танатология — наука о смерти. — Спб.: Восточно-Европейский институт психоанализа, 1994. — С. 14.

¹² Коран. — М.: СП ИКПА, 1990. — С. 36.

¹³ Див.: Карсавин Л.П. Поэма о смерти // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. — М.: «Ренессанс», 1992. — Т. 1. — С. 272—273, 278—279 и далі.

¹⁴ Див., напр.: Малахов В.А., Чайка Т.А. Слово и безмолвие в древнерусской культуре (к проблеме типологии) // Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов. — К.: Наук. думка, 1987. — С. 98—111; Хоружий С.С. Диптих безмолвия: Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении. — М.: Центр психологии и психотерапии, 1991. — 135 с.; Богданов К.А. Очерки по антропологии молчания. Номо Тасепс. — СПб.: РХГИ, 1997. — 352 с.

¹⁵ Див.: Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму. — К.: Основи, 1994. — С. 69—79, 98—101.

¹⁶ Див.: Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч.: В 6 т. — М.: Мысль, 1965. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 454—457.

¹⁷ Кьеркегор С. Страх и трепет. — М.: Республика, 1993. — С. 73—74. Пор.: Там же. — С. 38, 50 та ін.

¹⁸ Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. — Т. 2. — С. 166.

¹⁹ Бубер М. Хасидские рассказы // Бубер М. Избранные произведения. — Библиотека-Алия, 1979. — С. 171.

²⁰ Там же. — С. 146.

²¹ Сковорода Г.С. Сад божественных песней // Сковорода Г.С. Повне зібр. тв.: У 2 т. — К.: Наук. думка, 1973. — Т. 1. — С. 89.

²² Цит. за: Вересаев В.В. Гоголь в жизни. Систематический свод подлинных свидетельств современников // Вересаев В.В. Соч.: В 4 т. — М.: Правда, 1990. — Т. 4. — С. 277.

Марина НОВІКОВА, Вадим СКУРАТІВСЬКИЙ

ЮДЕО-ХРИСТІЯНСЬКЕ КОРИННЯ ЄВРОПИ

Для того, щоб діалог був гострий (а прісний він не потрібний нікому), сформулюймо деякі претензії до Європи взагалі, а, значить, і до її юдейсько-християнського коріння зокрема, за схемою: кажуть... але на це відповідають...

Таким чином, кажуть: Європа та давнє Середземномор'я, що стоїть за нею, дещо дали людству — й чимало. Перше: єдинобожжя. На це відповідають: саме до Європи (точніше, до Європи Нового часу) не існувало жодної цивілізації, жодної культури на цілій земній кулі, яка була б атеїстичною. Якою мірою новоевропейська культура атеїстична *de facto*, це суперечливо; що вона значною мірою атеїстична, так би мовити, *de principio*, — це безсумнівно. З іншого боку, жодна інша цивілізація (навіть Давній Рим) не впускала до свого вжитку таку кількість богів, сильно схожих на демонів, яку впустила Європа — чи, ширше, «атлантичний» світ. Рівні конфесійні права, за які ми так успішно боремося, реально призвели не так до політеїзму, як до полідемонізму. Цих демонів — де поки що підпільних, де вже прикритих юридичними щитами — ми маємо приймати як нормальну умову існування сучасної «плюралістичної» людини.

Друге: кажуть, що Європа та Середземномор'я дали людству боголюдськість — саму ідею людини як істоти, співмірної Богові. До такого масштабу раніше історія не підіймалася... На це відповідають: та сама Європа набагато більшою мірою дала людству ідею (і якби лише ідею! — а то й практику) людинобожжя. Вперше її найвиразніше розпізнав Достоевський, але згодом палко зустрів Ніцше, — й «дальше, дальше, дальше»...

Стверджують, по-третє: Європа дала людству поняття (й практику) реалізації особистості... На це решта світу могла б відповісти: зате Європа ж дала поняття й, найстрашніше, практику безоглядного індивідуалізму, з одного боку, абсолютної знеособленості людини, — з іншого. Якись асирії чи вавилони мріяти не могли про подібну знеособленість. Зараз бізнесмени та поліціянни розмірковують про необхідність електронного індексування усього людства. Ось чим стає людина: віртуальною реальністю, й навіть у цій якості — номером.

Скажуть, по-четверте: Європа дала світові права, саме поняття громадянського права. Як жартували Ільф та Петров про чиновника: покажіть йому якийсь папірець, інакше він не повірить, що ви існуєте. Юридичний папірець і став доказом того, що людина взагалі існує. Разом із тим Європа дала світові тоталітаризм. Навіть найбільш граничні, жорсткі форми тоталітаризму на Сході (на кшталт режимів Мао Цзедуна чи Пол Пота) — це плід європейського імпорту, хоча й накладеного на певні місцеві традиції.

П'яте. Скажуть: Європа дала людству свободу, — знов-таки, саме поняття особистої свободи, ну, й відповідну практику... Європейська практика свободи — бік найвразливіший; але навіть у теорії можна відповісти: жодна цивілізація не дала свободі-анархії й «свободі апаратної» тоталітарності такого високого обґрунтування, аж до філософського.

Скажуть, по-шосте: Європа дала людству історію як поступ. Не коливання фаз, не циклічне ходіння по колу, а цілеспрямований, цілепокладальний, усвідомлений шлях уперед (що й означає латиною «прогрес»)... Можна відповісти: саме Європа дала людству відчуття історії як глухого кута. Такого до- й позаєвропейські культури (за усіх їхніх історичних драм та трагедій) просто не знали. А якщо уявляти історію як рух по спіралі (улюблений образ марксизму), то саме Європа й продемонструвала людству таку спіраль, — спрямовану донизу.

Скажуть, по-сьоме: Європа подарувала людству поняття громадянства — не просто тісної родинної, родової чи етнічної спільноти. Можна відповісти: Європа перш за все подарувала людству соціальне та буттєве відчуження. Ніде й ніколи (до новоевропейського досвіду) людина не могла відчувати себе нічиєю. Вона належала своєму Богові чи богам, своїй родині, своєму роду, своєму етнічному союзу чи громаді, своїй землі. Її можна було вирвати з цих зв'язків насильно (аж до фізичного знищення), але від'єднати від них було неможливо. Бо ці зв'язки було закладено і в її внутрішньому самовідчутті, і в тому, як до людини ставилися ззовні.

Скажуть, нарешті: Європа дала людству універсалізм. Кафолічність. Велику ідею вселенськості, де на одному кінці — окрема особа, на іншому — цілий світ... Можна відповісти: до новоевропейського періоду ніде й ніколи не було так чітко проголошено й так послідовно проведено на практиці постійне розмежування на нації, соціальні системи, ідеології. Колоніалізм суто зовнішній — завоювання та використання чужої території — відомий задовго та окрім Нової Європи. Але колоніалізм як відмова «не нашим» у праві вважа-

тися внутрішньо повноцінними, — відмова, стверджувана усіма засобами: не лише військовими, а й церковними, ідеологічними, економічними, політичними, освітніми, — це сумнівна прерогатива нового й новішого «атлантичного» світу.

Ось хоча б вісім основних пунктів заперечень. Але ж за кожним стоїть європейський менталітет, який постав на юдейсько-християнських підвалинах. Так що ж накажете? Вважати, що юдео-християнство відкрило спочатку Європі, згодом світові, такі перспективи, — й головне, не по горизонталі, а по вертикалі — про які раніше люди й помислити не могли? Чи вважати, що перспективи було відкрито, але не побачено? Що голос згори пролунав, але не був почутий? І що, таким чином, Європа є пародія і на юдаїзм, і на християнство?

Маючи на увазі ці недоречності, давайте й розпочнемо (як казали в давнину, поблагословившись) наш діалог.

Марина Новікова: Азбучна істина: в основі будь-якої національної культури Європи лежать, по-перше, фольклор, а по-друге — перші переклади Біблії на *volgare*, «народну» мову. Але ця уявна самоочевидність наштовкує на низку запитань. Так, народи поганської Європи отримали переклади Біблії (хоча спочатку різної міри повноти й не всюди синхронно). Однак чи дійсно вони тим самим отримали а) іудейську та б) християнську традиції? Бо ж отримання залежить не лише від того, що дають, але й від того, що беруть.

Ви неодноразово згадували у своїх статтях давньогерманську поему «Геліанд», де Христос зображений конунгом, апостоли — його дружиною. Е.Бенвеніст спеціально досліджував, що означали «дружина», «друг» для германо-слов'янської архаїки: посвячених однодумців, коло «своїх». Дружина «своя» для конунга — апостоли «свої» для Христа: нову «благу вістку» було перекладено звичною світоглядною мовою.

Народжується й глобальніша підозра: що поганська Європа взагалі вчитала з Біблії радше Старий, ніж Новий Завіт. Це й легко пояснити. Старий Завіт апелював до речей, зовні досить для поган зрозумілих. До «свого» народу — інша справа, чи однаково зрозуміли його Старий Завіт та поганська ранньо-середньовічна Європа, про це я пишу у статті. Далі, цей народ — Божий та обраний, що тодішній Європі сприйняти також не становило особливої праці. Старий Завіт апелював до «своїї» землі, дарованої особисто Богом. Значить, права на неї абсолютні. Але й для поганина своя земля — дещо власне й невідчужуване, бо освячене місцевими тотемами. А щодо землі обітованої, досяжної лише після тяжких випробувань, — ну, що ж. І

ця ідея начебто накладалася на поганські «блаженні землі», яких так просто також не досягнеш (острів безсмертних Аваллон у легендах про короля Артура, країна Сід у кельтській міфології, казкові землі слов'ян, з молочними ріками та кисільними берегами).

Нарешті, особлива, священна мова Біблії теж могла сприйматися нормально. І в язичників священний текст існує на мові, бажано — не дуже зрозумілій (чи зовсім незрозумілій) невтаємниченим, навіть із числа «своїх». Інакше кажучи, Біблію було перекладено з метою поширити, перш за все, християнство, але її було прочитано переважно як юдейський Завіт, не випадково найважче освоювалися у хрещеній Європі новозавітні етика та онтологія. А, крім того, й сам Старий Завіт вбачався не у перспективі світових релігій, а в ретроспективі поганства: як войовничість, непримиренність до всього «чужого», закритість усього «свого», провіденціалізм (обернений навспак, до поганського фаталізму-детермінізму)... Так що Біблія, звичайно ж, — підвалина Європи, — але чи не відбувся відпочатковий зсув цієї підвалини?

Вадим Скуратівський: Чим далі, тим для мене наочніше, що християнська Європа, що починається у V столітті ери, яку ми так зухвало зємо «нашою», й закінчується у громовиці та бурі криз XVI століття, — це тисячоліття, на жаль, багато в чому нами сфальсифіковане. Ми чогось важливого не знаємо про той час; ми у полоні універсалістських схем, а схеми ці руйнують конкретне обличчя тодішнього світу. Портрет християнської Європи (як казав Новаліс: «Європа, або християнство») V—XV століть — значною мірою результат наступної ретроспекції. Але у цій ретроспекції я не бачу того, що в ту епоху, без сумніву, було присутнім: місцевих міфологій у тому їхньому стані, який умовно звать фольклором. Навіщо далеко ходити? Є пряме свідoctво абсолютного незбігу християнської Європи й «місцевої» Європи: «Слово о полку Ігоревім». Значить, було дещо місцеве, підкреслено нехристиянське, «арійське», засноване на язичницькій міфології та її фольклорних трансформах. Проте медієвістика або не спромоглася, або не встигла розповісти нам про це. І тому, хоча від епохи романтизму, коли пробудилося зацікавлення згаданим тисячоліттям, нам безперервно кажуть про християнську Європу, ми так і не знаємо — що ж це таке?

Звичайно, є висока християнська риторика того часу, з відповідними текстами; є конфесійно-кафолічний інститут папства та соціально-кафолічний інститут імператорства. Але є й дещо, нам невідоме. А.Гуревич з кінця 1970-х років послідовно входив до цієї проблеми

місцевого життя Середньовіччя. Але й він не з'ясував, як усе це сполучалося з універсальною моделлю, з християнством.

Скажімо, разюча легкість, з якою на межі I—II тис. біжучої ери виникають гігантські імперії. Як це їм вдавалося? За повної відсутності (на сучасний погляд) адекватної комунікаційної техніки виникає єдиний світ від Ельби до Тахо, від католицького Кракова до таємничого Гренландського єпископства. Як усе це об'єднавав Карл Великий? Германські імператори? Нарешті, як це виникло навіть у Східній Європі — у Київській Русі?

Марина Новікова: Дозвольте репліку в бік від іудео-християнської теми, але у відповідь на Ваші розмірковування. Усі ці суперутворення, з точки зору їхньої «комунікаційної техніки», вже непогано досліджені і церковними, і політичними істориками. Проте вони ж усі були дуже нестійкі, нетривалі. Це доводить, що вони були абияк згуртовані лише поверхово.

Вадим Скуратівський: Я не цілком з Вами згоден. Символічний початок киево-руського (тоді ще новгородсько-руського) світу — 862-й рік, а валиться він у середині XI століття. Це не так вже й мало: близько двохсот років.

Марина Новікова: Згадайте терміни близькосхідних імперій чи Рима.

Вадим Скуратівський: Згадайте імперію Карла Великого.

Марина Новікова: Імперія Карла Великого дуже швидко наказала довго жити.

Вадим Скуратівський: Припустимо. Але на теренах Каролінгів виникають інші величезні об'єднання, й вони також існують до XI століття. Це чимало навіть порівняно з імперіями XIX—XX століть, за всього їхнього комунікаційного забезпечення.

Марина Новікова: Ну, у XIX—XX століттях й контрсили були могутні. Не забудьте: одна імперія прикликала на себе іншу, суперницьку імперію, як безодня безодню.

В мене інше запитання. Ставлення до Риму юдейського світу, Палестини й світу германо-слов'янського поганства в чомусь парадоксально збігалося. Я навмисно кажу про германо-слов'янський світ: хоча традиційно вважається, що Рим поховали германці, але які це були «чисті» германці? Там взяли участь і дакійські, й фракійські племена, а за ними виразно бовванів і слов'янський масив. Він, вочевидь, був присутнім і зблизка, у римських прикордонних військах, що змінили кінець-кінцем долю Риму, і здалека — як впливова сила, що тисне.

Думка про те, що Рим був зсередини роз'їдений Єрусалимом, — не нова. Водночас, за загальним визнанням, він був роз'їдений балкано-германо-слов'янським варварством. Таким чином, варварство подало руку юдейству та християнству. Лише їхня спілка змахнула Рим з авансцени історії. Чи могло це відбутися, якби ці сили протистояли Риму нарізно? Бо ж «варварство» зіткнулося з Римом і в суто поганському варіанті — і вже тоді являло серйозну загрозу. Загроза зі Сходу теж йшла дуже давно. Усе це йшло-йшло, загрожувало-загрожувало, але Рим стояв. Коли вони об'єдналися, Рим впав. Що Ви на це скажете?

Вадим Скуратівський: В мене таке враження, що ми зміщуємо столітні акценти. Імперія надзвичайно подобалася варварам. Коли завалилася Римська імперія, варвари намагалися її подовжити, зберегти й навіть примножити. А, подовжуючи Рим, вони подовжують і те, що було, напевно, в їхніх очах необхідним атрибутом Риму, його акциденцією — християнство. Ну, які вони були християни — усі ці Теодоріхи та їхні доньки, які влаштовували одна одній речі цілковито жакливі?

Дійсно, виникла спілка між християнами та варварами. Але навіть спілка між Римом та християнством була вищою мірою сумнівною, проблематичною. Це був не більше ніж політико-ідеологічний відрух старезної імперії, яка могла вхопитися за будь-що. У даному випадку вона вхопилася за те, за що їй краще було б не хапатися; а втім, завдяки цьому вона проіснувала ще декілька сторіч.

Рим, на мою думку, мав завалитися на порозі біжучої ери. Але 212 року Каракалла проголосив усіх вільнонароджених Римської імперії її громадянами, а вслід за тим її імператори, бандит на бандиті, несподівано стали християнами. А здалека римська велич засліплювала варварів, і коли вони увійшли до Риму, серед іншого, їхнім трофеєм стало християнство.

Усе це було суто зовнішнім. Про дійсно християнську Європу можна казати, починаючи з перших століть біжучого тисячоліття. До цього у політичній стилістиці варварської еліти (про маси й казати не доводиться) я нічого християнського не вбачаю.

Марина Новікова: А ось тепер подумаємо про такий варіант. Не киватимемо головою на те, що юдаїзм — етнічна релігія. Рим був всеїдний, він міг і не таке перетравити. Що тоді перешкодило варваризованому Риму (чи романізованим варварам) стати не юдео-християнською, а просто юдейською Європою? Був же прецедент в особі Хозарії.

Вадим Скуратівський: Я припускаю, що на якихось ділянках тодішнього світу могла виникнути не лише Хозарія. Однак в юдаїзмі є більш ніж очевидна властивість: він має перш за все перебувати у найзавзятішій ізоляції, не спеціально етнічній, а світоглядній. А вслід за тим виникає християнство, яке необхідно кафолічне. Християнство охоплює світ; юдаїзм дистанціюється від світу. І, звичайно, перше виглядало для варварів кращим.

До чого це призвело, видно з хрестових походів. Європу до XII століття перетворили на справжнє пекло. Й усі хрестоносні сили перш за все втікали з Європи, жити в якій було нестерпно ні простій людині, ані лицарю «середньої руки».

Марина Новікова: Ви не вбачаєте тут переміщення центру в бік маргіналів і навпаки?

Вадим Скуратівський: Але ж це не фізичний процес, він же відбувався на конкретній ідеологічній основі. Просто жити на теренах майбутньої Франції, Англії чи Германії було нестерпно тяжко.

Марина Новікова: Повернімося все-таки до Палестини. Рим мав справу з багатьма провінціями. У них були місцеві традиції, місцеві релігії. Щось Рим поглинав (Ви пам'ятаєте його 365 храмів найрізноманітнішим за походженням богам); чомусь дозволяв існувати на околиці імперії, під гаслом: тільки б варвар присягнув на вірність державі, а на кухні в себе нехай вірить, у що бажає. Імперський Рим бо оцінював релігії переважно з соціально-громадянських позицій. Він, я думаю, й у християнстві менше за все розумів: чому ці люди не можуть прийти додому й помолитися своєму Христу? Хто їм заважає?.. Рим зовсім не вимагав духовних перетворень; він вимагав законослужняності та виконання громадянських обов'язків. Звідки така різка ворожість до Палестини? Палестина, звичайно, бунтувала, однак бунтували й інші регіони. Але ніде й ніколи Рим не ставав у таку різку опозицію до чужої релігії. Тим більше, що освіченому римлянинові релігія ця здавалася нісенітницею, маячнею, — немов би й не варто було витрачати на неї стільки зусиль?

Вадим Скуратівський: Причиною тому є та обставина, про яку ми вже казали: юдаїзм може розгортатися лише у режимі граничного аутсайдерства. Будьмо відверті: це саме втілення нетерпимості. В мене є істина, я перебуваю при цій істині, а позаяк навколишній світ не при цій істині, він для мене не існує. Такого лютого опору римляни не зустріли ніде, бо в нього був світоглядний ґрунт.

Марина Новікова: Але ж були й еллінізовані євреї Середземномор'я? Вони успішно мешкали в античних містах, розвивали свою

торгівлю, створювали свої богословські, філософські, навчальні праці. «Александрійський феномен»...

Вадим Скуратівський: Я думаю, це були окремі елементи юдаїзму, змушені пристосовуватися до оточення. Й то вони лишалися дистанційованими, що викликало незадоволення навколишнього світу й слугувало основою для того, що С.Я.Лур'є назвав «антисемітизмом давнини». Так цей же антисемітизм був неприйняттям цих фанатиків, що їх оточували, майже вже громадянським суспільством. Тобто Рим міг поглинути все, що завгодно; це Палестина не приймала Риму.

Марина Новікова: Ось тут Ви й промовили ключове слово: поримськи — «фанатизм», по-юдейськи — «сакральність». На час зустрічі цих двох світів — ну, яка сакральність стояла за Римом? У кращому разі, сакральність держави, імператорської влади. Вже досить зношена як реальність, але ще триваюча як жорстко ритуалізована структура...

Вадим Скуратівський: Ну, могли існувати й якісь олімпійські забобони, до яких ставилися цілком респектабельно, "інтелігентно".

Марина Новікова: Забобони — так. Але не віра. Й доки *Urbs et Orbis* існував як річ у собі, все було гаразд. Але раптом на його шляху виникає світ, в якому все це всерйоз. Більше того, в якому вся емпірика, прагматика, історичність, соціологічність напряму, неметафорично має підпорядковуватися якимось нечуваним надцілям — й лише ними вимірюється.

Це схоже на «ефект Гамлета». Живе собі Ельсинор; у ньому мешкають цілком пристойні люди: ліберальний король, що проводить успішну зовнішню політику; квітуча королева, жінка у самому розквіті; дуже недурний міністр, що дає розумні розпорядження (навіть щодо стеження за власним сином); достойні молоді фахівці, які навчаються за кордоном, щоб згодом повернутися на батьківщину й застосовувати здобуті знання... Усе нормально; усе, як і має бути; усе добре й усім добре. Раптом з'являється Гамлет — й одразу з'ясується: король — вбивця та виродок; королева — стара розпутниця; міністр — цілковитий дурень; а молоді люди, інтелектуальна еліта Віттенберзького університету — стукачі та нікчеми...

Вадим Скуратівський: А тепер візьмемо цю ситуацію та перекинемо в Рим, причому побільшимо Гамлетове аутсайдерство в мільйони разів. Ось ми й отримаємо опозицію Рим—Палестина.

Марина Новікова: Виходить, Рим озброївся проти Палестини не за те, що це була інша релігія, інша, притому бунтівна, країна, — та-

ке він бачив багаторазово, — а за те, що міра буття була інша. І як тільки ця міра позначилася перед Римом, треба було робити щось одне. Або визнати, що ми живемо, немов повзучі тварини, без сенсу та без мети, що в нас нема вертикалі, а є лише горизонталь; або терміново змінювати весь наш римський лад. Як писала М.Цветаєва про Гетевського Лісового Царя: повірити хоч на хвилину, що він є, — значить зсунути усіх нас зі своїх місць.

Задамо собі третє запитання. Закінчилося перше, розпочалося друге тисячоліття того, що ми (дійсно, нахабно) називали «нашою ерою», а нащадки, ймовірно, назвуть «не вашою ерою». Й виникає повторна можливість вибору. З'являються перші паростки ренесансного гуманізму. Гуманізм цей може набути вигляду продовжувача християнської традиції, — зрозуміло, на новому історичному витку (що він і спробував, тільки підручники наші про те мовчали). Але він може обрати й іншу традицію — юдейську. Якщо подивитися на «осінь Середньовіччя» (за формулою Й.Гейзинги), то пізній юдейський містицизм, умовно — кабалістична традиція, — зіграв в історії Європи роль, досі вповні не досліджену та не оцінену.

Вадим Скуратівський: На жаль, Ви не маєте рації. Ви забуваєте про відпочаткову умову існування юдаїзму: відчуження від усіх. Воно абсолютне. Кінець-кінцем, юдаїзм створює для себе певне планетарне гетто. А християнство, навіть у своїй не-від-світності, немов би близької до юдаїзму, — це його рукавичка, вивернута навиворіт.

Симетричність християнства та юдаїзму було помічено й зафіксовано в Європі від початку XI століття й до початку Нового часу — що правда, у формах гранично брутальних, аж надто неприязних до самих євреїв. Треба мовити вголос: форми цієї неприязні цілковито параноїдальні. Надто вже європейське християнство не любило свого юдейського предка. Зрозуміло, є між ними внутрішня тяглість, але середньовічна людина помічала лише одне: що юдей — не християнин, і тому треба розбити йому голову об камені міста. Що й відбувалося.

Марина Новікова: А перифраз-то Ваш, щодо голови о камені, зі Старого Завіту. Ви повторюєте те, на що я звертала Вашу увагу в книзі Івана Дзюби «Між культурою і політикою». Автор зворушливо висловлюється про сіонізм (конкретно — про Жаботинського), а енну кількість сторінок по тому, змальовуючи жахіття, пороблені під час Кавказької війни військом Російської імперії, нерозважливо цитує тодішні документи: як захоплення чергового аулу скінчилося молебном, й усе військо з піднесенням заспівало...

Вадим Скуратівський: «... Коль славен наш Господь в Сионе...»...

Марина Новікова: Ні, «с нами Бог, розумейте, язцы, и покоряйтеся, яко с нами Бог». Автор забуває додати: текст-то співів певним чином старозавітний.

Вадим Скуратівський: Не треба одразу перескочувати у XIX століття, треба звернутися до того, що відбулося наприкінці століття XVIII. А трапилася, на мій погляд, чи не найколосальніша помилка людства. Християнська Європа насилу, з величезними зусиллями від епохи Данте до епохи абсолютизму навчається простій думці: володарем світу є Хтось там, нагорі. Він — сила, яка абсолютно воліє цьому світу. На початку ж Нового часу до цієї сили поступово зростає ставлення скептичне, згодом навіть глузливе, а наприкінці XVIII століття її авторитет майже зникає. Виникає питання: чим же її замінити? Й ось на швидку руку, кінець XVIII століття...

Марина Новікова: ...Програвши під час Французької революції спробу замінити Господа Бога Вищим Розумом...

Вадим Скуратівський: ...Програвши цю суто антропологічну спробу, він, той кінець, робить елементарну річ. Починається пародійна юдаїзація Європи. Європа розпадається на декілька десятків народів, і кожному з них приписуються властивості, характерні для юдаїзму: я — носій справжньої істини, з нею я й відділився від іншого світу... Так виникає так зване «національне».

Марина Новікова: Чому ж (як жартома перекладають латинське прислів'я мої студенти) «що можна Йові, не можна корові»? Що дозволено Юпітерові, не дозволено бикові? Чому ми з повагою та пієтетом говоримо про традицію юдаїзму й не стверджуємо, що вона реакційна, позаяк вважає всіх інших неправими, а правими тільки своїх? І чому Ви з такою тривогою відзиваєтеся про повторення тієї ж світоглядної моделі в Європі кінця XVIII—початку XIX століть?

Вадим Скуратівський: Тому що для юдаїзму володарем світу є (як агностик я з великим зусиллям вимовляю цю лексему) Господь Бог. Для націоналізмів, що формувалися з кінця XVIII століття, володарем світу є «мій народ»: категорія досить дивна й для мене не дуже вірогідна. Одна справа — повновладний старозавітний Бог, і зовсім інша — суверенний французький народ.

Марина Новікова: Мій Бог в юдаїзмі — це Бог мого народу?

Вадим Скуратівський: Але це Бог не просто мого народу, а разом із ним усього буття. А мій народ знає цю істину. У надрах же націоналізму виникає стільки міфічних «богів», скільки й народів: англо-саксонський міф, германський міф тощо.

Марина Новікова: Юдаїзм дожив до ХХ століття. Не думаю, що ідея «мій Бог є Бог Всесвіту» в ньому змінилася; що займенник «мій» з юдаїзму випав. Чи слід тоді визнати, що юдаїзм — це один суцільний великий пережиток, що дійшов від епохи родоплемінної свідомості? А в сучасних умовах він або терпимий як релікт (якщо він налаштований мирно й не домагається інших релігійно-політико-соціальних структур), або потрібно заперти його до резервації?

Вадим Скуратівський: Пафос юдаїзму не в тому, що це «мій Бог», а в тому, що «ми» — деякий етнічний колектив, — через потрясіння дізналися: у всього світу є єдиний Володар. Тільки ми-то про це знаємо, а інші, на жаль, ні.

Марина Новікова: Виходить, у сучасного світу вибір невеликий: або юдаїзація, або недотичність до істини?

Вадим Скуратівський: Дійсно, юдаїзм — це унікальне сполучення архаїчної етнічної ізоляції та універсальної істини. Але кінець XVIII — початок XIX століть — це система тільки етнічних ізоляцій. Така була помилка, спершу європейська, згодом планетарна, бо Європа заразила нею цілий довколишній світ. Чечня, наприклад, зараз має вирішувати — то хто ж вони: ічкерійці, яким десять тисяч років, чи носії універсальної істини, яка в ісламі, звичайно ж, резонує зі Старим Завітом?.. А вибір ні той, ні цей не виходить.

Марина Новікова: Що ж лягло у підвалини Європи? Концепція: мій народ — єдиний народ, який почув голос Бога й зрозумів його? Чи концепція: Бог вище за будь-який народ, але й відкритий будь-якому народові?

Вадим Скуратівський: Починаючи з Данте й закінчуючи найвищими спалахами гуманізму (про які, Ви маєте рацію, мовчали радянські дослідники), Реформацією та театром Шекспіра й Расіна, Європа рухалася в бік християнства. Починаючи з 1789 року, вона рухається в бік квазі-юдаїзації, а вірніше, сумнівного етноцентризму. Йі за межі цього етнічного розчленування ми ще не вийшли.

Марина Новікова: Історія не знає умовного способу. Але припустімо, є певна альтернативна історія, де події можуть розгортатися у декількох напрямках. Якби в Європі не було християнства, якби Рим зустрівся лише з юдейською Палестиною, — чого б не було в Європі?

Вадим Скуратівський: Рим у цій ситуації просто знищив би Палестину фізично й забув про її існування.

Марина Новікова: Стоп, стоп. Не загубімо дуже важливої думки. Виходить: щоб юдаїзм зберігся як світовий рух духу, потрібним було християнство?

Вадим Скуратівський: Звичайно. Це якась дивна діалектика абсолютного ізоляціонізму та абсолютної кафолічності. Можливо, вона і є найголовнішим у світовій історії. Як мовив В.В.Розанов (немов би завзятий російський націоналіст): євреї — пархате місце світової історії; без Росії світ би проіснував, навіть дуже проіснував би, а ось без них не проіснує... Виникає певний міст, — і ми маємо всерйоз замислитися над тим, що є цей міст.

Марина Новікова: А тепер уявімо собі зворотнє. (Чого б я, незважаючи на свої релігійні переконання, а точніше, — саме завдяки їм, — ніколи б не побажала.) Палестину розгромлено Римом такою мірою, що іудейська традиція або загинула, або перетворилася на якісь локальні, пригаслі осередки. Вона живе у катакомбному режимі й потроху відходить з обрію «великої історії». Християнство заціліло, юдаїзм ні, — що змінилося б у Європі?

Вадим Скуратівський: Скоріше за все, тоді б християнством остаточно оволоділи би підземні поганські, «арійські» течії, й воно б стало не християнством, а якоюсь грою в нього. У фільмі Куросави «Кагемуш» (XVI століття, феодално-сепаратистське сум'яття) один з князів, на якого навіть жахливо дивитися, проїздить повз власний замок, — і раптом ми бачимо на стінах замку європейця, католицького патера, а князь каже йому: «Атеп...».

А потім він таке влаштовує! І ставлення його до сусідніх князівств зовсім, скажемо одверто, не християнське!..

Марина Новікова: Отож! Значить, вийшло б якесь новопоганство...

Вадим Скуратівський: ...Або якийсь дивний феномен, який був би надзвичайно цікавий для прийдешніх дослідників; але навіть дослідників, побоююся, не залишилося б, якби він запанував. Це нагадувало би гранично наївне «християнство» кафрів... Але все ж для мене (хоча я й прихильник поступу) найприкріше відбулося наприкінці XVIII століття: декадентський сеанс європейської історії, де вона загубила все, що накопичувала протягом тисячоліття. Цю втрату, цю спробу замінити її на квазі-юдаїзм ми збуваємо досі. Нещодавно один прибулий до Києва угорець розповідав мені: в них є ентузіасти, котрі вираховують, якою мовою розмовляли в раю, — виявляється, все-таки угорською, — і Гомер теж був мадяром... І цим сміттям Європу засмічено останні два сторіччя.

Марина Новікова: Не будемо скочуватися до голої публіцистики, повернімося до культурології. У світовій історії були, як Ви краще за мене знаєте, два виняткових явища, два найбільших ексцеси. Я навіть не наважуюся назвати щось третє, що дорівнює їм за масштабом.

Один ексцес — демократія. Інший — єдиногобожжя. За статистикою, для явищ закономірних потрібні певні кількісні характеристики: регулярніше, частіше, вживаніше тощо. Отож: є світова історія. В ній кількісно переважали політеїстичні релігії. Може, навіть і не цілком теїстичні: анімістичні, тотемістичні, віра у пращурів, у магічну силу, в ілюзорну тканину буття «майю»... В усякому разі, не віра в єдиного Бога. Так само, статистично, у світовій історії були найрізноманітніші форми влади. Але такого дива, як демократія, у різних місцях та часах незалежно чомусь не спостерігалось. Причому обидва явища — за планетарним рахунком — виникли поруч: у зоні Середземномор'я.

Почнемо з демократії — вона для Вас ближча. Припустімо, Еллада, а за нею Рим, а за ним Європа (яка твердить, що вона — батьківщина демократії), а за Європою й усі інші цивілізації розвиваються, як їм належить статистично. Нема демократії — нема й нема. З давніми греками щось трапилося: була в них військово-дружинна, архаїчна демократія (її знають дуже багато регіонів)...

Вадим Скуратівський: Це все ж таки не демократія, а специфічна ієрархія.

Марина Новікова: ...Рівність «своїх», і вождь як перший серед рівних... Питання: що сталося би з демократією без єдиногобожжя? І чи два це абсолютно різних явища, випадково виявлених на суміжних теренах?

Вадим Скуратівський: Європейське людство призабуло, що генетично є дві цілком різні демократії. Одна — грецька, явище великою мірою — суто юридичне. В римлян і зовсім з'являється так зване римське право: коли саме окреме існування юридично санкціоноване більшістю, — можливо, навіть доброзичливо. На порозі біжучого тисячоліття з'являється не просто інша демократія, а щось докорінно інакше: християнський персоналізм. Можливо, він навіть був «відповіддю» на цю середземноморську демократію, але на підставі — іншого слова не знайдеш — Божественної санкції. Головне: він з'явився; лірично кажучи, я здогадуюся, яким чином. Мандруючи Близьким Сходом, я потрапив до фортеці Мосад (архітектурна примха еллінізованого юдея). Досі вражають неймовірні мускульні зусилля людей, які її будували. І треба було з цього фізичного, загиблого та пропашого світу піти в інший бік — бік, який згодом і надасть ту саму персональну санкцію.

І грецька демократія, і християнський персоналізм оживають у Європі початку цього тисячоліття. Починається емансипація євро-

пейської людини, аж до кріпака включно. У Сицилії вже на початку XII століття селянин був значною мірою вільний. І триває цей процес в обох напрямках. Але після 1789 року Європа пішла, на жаль, у бік суто юридичний, і все це скінчилося (публіцистично кажучи) Монікою Левінськи. Ця так звана демократія дійсно нездатна, вона цілком беззахисна перед блискучою критикою видатних консерваторів: від Жозефа де Местра до Олександра Солженіцина. Очевидно, суспільний стан людини має визначатися лише тією, містичною санкцією. Суто західно-середземноморський варіант незмінно заводять нас у безвихідь.

Марина Новікова: А чому демократія по-західно-середземноморськи — неминуча безвихідь?

Вадим Скуратівський: Я можу навести тільки одне свідчення — саму історію XX століття. З одного боку, як казала мені онука Корнія Чуковського, «сьогодні у світі повсюдно розквітла демократія», а разом із тим і в самій «демократії», і на її афро-азійських околицях відбуваються речі насправді параноїдальні.

Марина Новікова: На це опоненти Вам можуть відповісти: між XII та XVII століттями в Європі та навколо Європи відбувалися речі не менш параноїдальні.

Вадим Скуратівський: У ті часи Європа хоча б намагалася їх подолати; зараз я не бачу доброї волі до подолання.

Марина Новікова: Що Ви звете «намаганням їх подолати»?

Вадим Скуратівський: Вибачте, я продовжу. У будь-який момент НАТО готове бомбардувати сербські позиції на Балканах, — що називається, приїхали!.. Скажімо ж, нарешті, чим скінчилася Французька революція: першою світовою війною, яка ще не закінчилася. І яку сучасна західна демократія хоче продовжити.

Марина Новікова: Але опоненти Вам можуть відповісти: містичний персоналізм (про який Ви з таким запалом казали), якщо його перевести у «горизонтальну», історико-соціологічну площину, з XII до XVII століть дав чимало прикрих прецедентів. У тій самій Італії, поки вона — через Данте — приходила, на Вашу думку, до чогось високого та універсального, міста-республіки різалися до повної втрати крові й не те що сумління, але залишків розуму. А вже як поводити себе ці «персоналістичні» республіки в нас Криму, у власних венеційсько-генуезьких колоніях, — історикам відомо.

Вадим Скуратівський: Вибачте, яким чином республіка може бути персоналістичною? Персона — це автономна людська особистість.

Марина Новікова: Ви маєте на увазі, що лише особистості потрапляють до сфери дії містичного персоналізму? Прихильник західної демократії заперечить; так само і я маю на увазі лише демократичну особистість, а не режими, не держустанови й не армійські штаби.

Вадим Скуратівський: Існує певна реальність: американська демократія, коли в офісі тамтешньої адвокати висить зображення коня, й та адвокати каже моїй пасербиці: я можу засудити навіть цього коня... Вони ж усі судяться між собою! На наших очах римське право встало там на вуха, людина принижує людину, і лише цілком юридично. Містична санкція демократії мала б усе це зупинити, але поки що таких голосів у системі сучасної демократії не чути. Щось починалося у вигляді неокатолицизму, соціал-християнських ініціатив ХІХ століття; щось відбувалося з Олександром Блоком чи Шарлем Пегі, які намагалися сполучити християнство та демократію, демократію та християнство. Пізніше похвалитися, здається, нема чим.

Замість післямови

Марина Новікова: Т.С.Еліотові належить афоризм: для декого історія — частина релігії, для інших релігія — частина історії. Можна подивитися на юдаїзм та християнство лише як на частину європейської історії — чи навіть політики. Виявляється мало чого закономірного й ще менше втішного. Чи не поглянути на проблему з іншої точки зору?

З чого починається юдаїзм? Для соціолога — з монотеїзму; для не-соціолога — з живої віри. Для соціолога у «ментальному» світі з'явився один Господар; для не-соціолога в реальній історії Бог та людина вперше зустрілися як особистості та вступили в особистий діалог. Бог не сказав Авраамові: «Хочеш-не хочеш, але ти вийдеш зі своєї землі й підеш у землю обітовану, — так хочу Я». Він сказав: «Вийди та піди». Авраам повірив та пішов. А міг не повірити й не піти... Навряд чи його сучасники осягнули цю подію у повному обсязі, та й ми понині навряд на це здатні. Проте вона одразу ж затвердила цілковито інший погляд на особистість, на народ, на історію, на свободу, на права, на універсалізм.

Бог Біблії не гвалтує історію. Надавши людині свободу одного разу, у Творенні, Він продовжує давати її в історії. Він — не інопланетяни з ТВ-серіалу: влазимо у земну цивілізацію й миттєво перелопачуємо її на свій копил. Авраам стає особистістю вже з одного того,

що Бог не перетворює його на робота й не дарує йому рай з пансько-го плеча: це було б і несправедливо. А первородний гріх куди б подівся? Вільне самовідторгнення першолоюдини від Бога?.. Президент Польщі Лех Валенса, звертаючись по допомогу до Заходу, повторював: не давайте нам рибу, дайте нам вудку. Біблійний Бог дає Авраамові (й через нього роду людському) вудку; вудити Він надає право й свободу людям.

Ось звідки починаються біблійна свобода, біблійні права, біблійна — особистісна — історія. Сергій Аверінцев дотепно зазначив: найбільше диво у Біблії — не море, яке розступається перед Мойсеєм та змикається перед військом фараона, а те, що Бог Всесвіту зробив справу малесенького народу своєю особистою справою. Але диво можна побачити й з іншого боку. Воно ще й у тому, що кожне рішення окремої особистості (духовне рішення, а вже потім і вчинок, що випливає з нього) віднині впливає на всесвітню історію.

Ви маєте рацію: без містичного персоналізму (додам: і без містичних гарантій свободи) жодна свобода й жодний персоналізм неможливі. Я б лише не пов'язувала те й інше з XII століттям й ще раз підкреслила би, що містичні гарантії виявилися набагато реальніші за «реалістичні». Дійсно: що ж це за права й що ж це за свобода, якщо їх можна відняти? Правила змінювалися: у Давніх Греції та Римі були одні, згодом інші; потім їх підредагували французькі енциклопедисти XVIII століття; згодом удруге підредагували ліберали та соціалісти століття XIX; потім доредагували режими століття XX, у боротьбі за права закресливши всі права й у битвах за свободу поховавши будь-яку свободу... Тоді й з'ясувалося, що все це — дорога, але гра. А чи було щось інше до гри?

Було. Навіть в античності — першопочатковій. (Досить зазирнути до «Словника індоевропейських соціальних термінів» Бенвеніста.) Було право власне божественне: воно регулює весь світовий лад. Право родинне, родове, племінне: воно ґрунтується на звичаї, звичай — на волі богів, так що й тут первісними є божественні санкції. Нарешті, право, що визначає стосунки з чужими: воно ще далі відсувається від сфери божественного до сфери суспільного договору. Договір, зрозуміло, також підкріплювався клятвою перед обличчям богів; та все ж заповітна мрія новоєвропейця: все — на юридичній угоді, — для давніх людей була найостаннішою, найзмирщеннішою формою права. Притому права для чужинця: *xenos*'а, «гостя», *hostis*'а. З чужим тому й потрібна угода, що на нього не поширюється любов, природна та родова прихильність.

Люди ранньої античності ще розуміють: якщо ніщо згори не гарантує тобі твоїх прав та свобод, то нема звідки їх і взяти. Що далі, тим більше включаються антропологічні фікції: принципи «розумного», «зручного», «взаємовигідного»; згодом «так бажає народ»; потім «так хочу я». На чому й закінчуються усі права й всі свободи, позаяк у «мене», навіть стосовно самого себе, нема біологічно ані прав, ані свобод. «Я» пов'язаний своїм тілом, своєю смертністю, своїми інстинктами, своєю генетикою, — чи до прав тут і чи до свобод? Недарма нині в «атлантичному» світі так розплодилися психоаналітики — фахівці з ремонту душі. Ремонтують, як відомо, підганяючи під правильну модель. А от хто її для всіх встановив, — це велике питання.

Знаєте, як я пояснюю студентам різницю між біблійними та «договірними» правами та свободами? Впродовж курсу фольклору ми йдемо за старовинним місяцесловом. Коли приходить день пам'яті мучениць Віри, Надії, Любові та матері їхньої Софії, я ставлю запитання: чому цю жакливу історію люди сторіччями не лише пам'ятали, а й брали за духовний взірець? Одна за одною гинуть малолітки (старшій — дванадцять) на очах у матері; її піддавати тортурам чи страчувати вже не потрібно — вона вмирає від побаченого. Причому вражаюче: саме ці три імені (всупереч традиції: грецькі, римські, давньоєврейські імена адаптувати у висхідній формі) було перекладено на слов'янську. Віра — яка вже тут віра? Надія — на що надія? Любов — де любов? І де Софія — мудрість, материнська мудрість?..

А це був урок спочатку Старого, згодом Нового Завіту: урок того, чого не можна відняти. Це ті права й та свобода, яких не в змозі відібрати ні імператор — з усім його військом, ні суд — з усіма його вироками, ані навіть кат — з усім його заплічним мистецтвом. Урок цей допоміг мільйонам пережити жахи історії, у тому числі — жахи Нової та Новітньої Європи. Інакше від неї не залишилося би нічого. Та й від решти світу на додачу.

Поганин, від ірокеза до германця, вмів зустрічати смерть: вона, одинична, для нього ще не була кінцем. Відчуття смерті як чорної діри прийшло разом з агностицизмом та атеїзмом. Але провістіть до старо-, до новозавітної людини повну загибель її роду й спитайте: що вона відчула? Вона відповіла б: «Я перетворююся на ніщо...». Віру, надію, любов, а також мудрість, які відають, що людина безсмертна не тому, що безсмертний її рід й навіть народ, — їх європейській історії дали два Завіти.

Після них в історії нема жодного місця позитивістському «поступу», який Вас увесь час приголомшує. Звичайно, нема також місця ні коливальній, ані циклічній, колобіжній поганській квазі-історії, бо особистості — не фази місяця й не пори року, вони неповторні. Менш очевидне інше. Мірча Еліаде писав: для поганина вічне повернення — найвище щастя; неповернення, «розпрямлений» колообіг — граничний жах. Але чому? Тому, що без перманентного повернення нема родового безсмертя. Тому треба вбивати, щоб роду не померти. Страшніше за те: треба жити, тільки щоб роду не померти. Й ще страшніше: навіть кохати треба, щоб роду не померти. Жодного іншого надпафосу ані у поганській еротиці, ані у поганських жорстокостях не було. Тільки «натуральна» природна логіка (що доводить, що й біологічна природа збочилася після гріхопадіння).

Які ж тоді можуть бути претензії до імператорів та рейхсфюрерів? Навіщо Ви їх заявляєте?.. А для того, що вже є два Завіти. Після них — вимоги інші. Ви обурюєтеся мертвими, як живими, — значить, вони для Вас безсмертні особистості — по-перше (всупереч агностицизму), й особисто продовжують впливати своїми колишніми рішеннями на сучасну історію — по-друге. Ви дуже містичні — реалістично містичні.

Окрема розмова — про народ. Безвідмовно влучно Ви визначили різницю між юдаїзмом і тим, що Ви назвали націоналізмом, а я б воліла назвати нацизмом. Для нацизму народ є богом; для юдаїзму Бог і є народ: народ є такою мірою, якою він народ у своєму Бозі. Отож: нацизм вбивав за тією ж новопоганською логікою. Народи також смертні. В «мого» народу можуть бути могутні вороги. Могуть бути утиснуті геополітичні умови: обмежений простір, горезвісне Lebensraum, — загроза існуванню; недостатня чисельність — загроза існуванню... Ну, природно, перефразовуючи М.Твена, чутки про те, що нацистські вожді жили в ім'я народу, сильно перебільшені. «Своїм» народом дуже легко розплачувалися. Але доктрина була така: обраний народ — «мій», але обраний він у тому сенсі, що всі інші мають загинути, потіснитися, підлягають стерилізації, мають жити в гірших умовах, потрапити до таборів, — зате їхньою ціною я спасу «мій» народ... І що ж цей — що вижив на на чужих кістках — народ передасть у своє майбутнє? Заради чого йому жити? Відповідь: жити, аби не померти. Або вірніше: жити, щоб було кому ним правити.

Біблійна обраність — вимога, а не пільга; рука допомоги, а не руків'я меча. Все інше — новопоганство. А вже під яким прапором: чи імперським, чи хрестоносним, чи колонізаторським, чи «порятуння демократії», — справа десята.

А щодо збільшення у світі зла... Як не дивно, але й це наше відчуття — теж спадщина двох Завітів. Ви впевнені, що Ваш довгий мартиролог так би вразив Вашу уяву до й поза Біблією? У скандинавів епохи саґ найобразливіше побажання чоловікові було: щоб ти помер на соломі! Тобто мирно, вдома. Тобто не був вбитий в бою. Але ж якщо норма — бути вбитим, значить, норма — бути вбивцею. А норми не жахаються, якою б вона не була. Нормально — здирати під час жертвоприношень шкіру з полонених живцем (як те практикувалося у давніх мезоамериканських державах), — так ніхто цього й не жався. В англійській досі є два різних дієслова «вбивати»: to kill та to murder. Одне — вбивство у відкритій битві, рівного собі; інше — по-тайки, у спину, жінки, старого, дитини. Для давніх германців це не «два види» вбивства, а дві цілком різні речі: доблесть та підлота. Й це вже пізній етап на довгому шляху («поступі») поганського людства.

Бог Нового Завіту вперше постав перед людиною як внутрішня норма. Це було нечувано. Усі боги, усі духи поганства — не норма, а відхилення від неї. Іноді жакливе, інколи прекрасне, але відхилення завжди. Й раптом вбога, побита, позбавлена всього людина виявляється «нормальним Богом». Це був шок історії. Справедливо каже митрополит Антоній Сурозький: та в житті ніколи б сама людина не вигадала й не побажала собі такого Бога!

Прийшла нова норма. На її тлі людина по-новому побачила свою невідповідність, свою духовну ненормальність. (А зазирати в душу її також навчили спочатку Старий, згодом Новий Завіт, — без книги Йова та псалмів Давида неможливою була б християнська духовна література.) Гамлет у Шекспіра вигукує: я злий, гордий, мстивий!.. Не обговорюватимемо, чи перебільшує він. Важливо інше. Без двох Завітів людина би це в собі або сховала, або не відкрила взагалі.

Ви так мучитеся над історією (й всередині історії) тому, що священну історію хочете замінити історією прогресистською. А з поступом нічого не виходить; поступ — це суд нащадків над предками: ми прогресивніші, бо вони реакційніші. Чи так?.. Священна історія теж закінчується судом, але це суд зустрічі. Суд любові. Не зведення остаточних юридичних рахунків із землею історією (як думають, на жаль, багато з тих, хто звуть себе християнами), а зустріч усіх і з усім — бо що ж є Бог, як не все?.. Так чий очі страшніше побачити: очі ворога? Очі прокурора? Чи очі людини, яка тебе любить, яка віддала тобі все, а ти її зрадив? А якщо ця людина — Боголюдина? Й усі люди, таким чином, — Боголюди?..

Тому земне громадянство мало турбувало й перших апостолів, і їхніх послідовників. Громадянство також можна відібрати. Любов — лише втратити. Любов не знає відчуження, не соромиться зла. Бо ж зло, врешті-решт, — це те, чого ми соромимося. А, соромлячися, впадаємо у відчай, за приказкою: назло батькові вуха відморожу. А-а, зла так багато?! — ну, так плюнемо в обличчя історії, скажемо, що вона безглузда, й тим самим ще збільшимо зло.

Любов двох Завітів — терплячий педагог. Звідси нове розуміння болі як любові.

В одній зі статей номера львівського журналу «І», присвяченого євреям та іудеям, є формула: християнство — це відчай іудаїзму. Зневірилися виконати Божий Завіт тут, на землі, — ось і перекинули свої надії у світ потойбічний. Як на мене, так це — аберация. Що таке рай? Поганство уявляло його собі низкою психофізично приемних властивостей: вічна молодість, веселощі, безтурботність, забуття всього поганого... І тому — байдужість до земної журби. Яким чином у райських мешканців, від Бога до святих, щось може боліти за тих, хто їх немов би й не вартий, — у цьому велика загадка й велика розгадка двох Завітів. Болить — тому що й грішних, нас, люблять.

У цьому сенсі християнство не утопічно, а саме реалістично. Первородний гріх бо, наскільки мені відомо, поширюється й на юдеїв? Прибульцям з Ізраїлю я ставлю запитання, яке давно мене мучить: як юдейські теологи осмислюють Шеол? Голокост? Катастрофу? Хто й чим винний юридично, — зрозуміло (хоча й не до кінця; мабуть, багато чого ми не з'ясуємо та не пояснимо ніколи). Але богословське: як же дозволено згори, щоб обраний народ втратив у цьому Шеолі — хто каже шість, хто каже сім — мільйонів людей?.. І ось тут, мені здається, не можна вилучити з іудаїзму поняття провини. Особливої провини — метафізичної. За ухилення від священної історії у бік історії «реальної», з «реальним» життєустроєм та нехай невеликим, але самоцінним благополуччям... Кому багато дано, з тих багато стягнеться. Інакше не зняти з Бога Тори звинувачення у канібалізмі — у пожиранні власних дітей. Не мені розмірковувати про цю провину, але без «теології провини» історія другої світової війни в координатах іудаїзму не прочитується. (Це підтверджують і матеріали про Сімону Вейль: вона забилася об цю саму уяву «позацерковність», «позабіблійність» страждань у новітній історії.)*

Наостанок — про універсалізм. Універсалізм може бути подвійний: універсалізм віри та універсалізм недовіри. Закон — це недовіра. Закон там, де нема любові, нема благодаті (про що нагаду-

вав ще митрополит Іларіон Київський). Не даремно ж на закони такі щедрі імперії та тоталітарні режими: чим менше вірять люди та вірять людям, тим більше треба законів.

Універсалізм віри досягається лише через особистість: окрему, неповторну. Шлях не швидкий, кожної секунди відкритий для зриву, для відступу назад. Ви от казали про відторгнення, ізоляцію як стрижень іудаїзму. А як міг Бог Авраама (не силуючи, знов-таки, історію) одразу запропонувати маленькому скотарському народові з міста Ур глобально-всесвітній універсалізм? Уроки ж людство, як діти, засвоювало поступово (якщо засвоювало).

Але і в Старому Завіті постає питання про універсальне та різнонаціональне. Пам'ятаєте притчу про Вавілонську башту? Як Бог надає народам (Ним же розсіяним за гординю), — і все ж надає «сарім». Кожному свій «сар»: певний таємничий засіб зв'язку по вертикалі. Абетку Морзе, аби можна було вистукати «SOS! Порятуй наші душі!» — туди, нагору. Коли в усіх народів свій «сар», значить, нема народу, безмовного перед Богом. Це і є вирішення проблеми національного-універсального у Старому Завіті.

Новий Завіт пішов ще далі. Він запропонував те, що дуже просто, дуже «наївно» висловить Серафим Саровський: набудь душевний мир, й тисячі навколо тебе порятуються... Те саме, лише набагато ускладненіше, сформулює європейська «мирська» культура у найвищих, найодухотворенніших своїх проявах. Тільки так може бути створений новий універсалізм віри та любові. Воїстину (за Андрієм Платоновим), «без мене народ неповний». Нема світового спасіння, світової гармонії без тебе особисто.

Розуміння цієї ідеї є єдина біблійна міра «поступу». Наскільки ми розуміємо й долаємо нашу недосконалість, зло всередині нас (нас, а не сусіди), настільки ми люди двох Завітів. І настільки ж ми — «прогресивні європейці».

* Про це див.: Сімона Вейль. Укорінення. Лист до клірика. — К.: Дух і Літера, 1998; Анна Шмаїнова-Великанова. Спроба прочитання Сімони Вейль навпаки, або прикладна негативна еклезіологія // Дух і Літера. — 1998. — №3—4. — С.360—369. (Прим. ред.).

TERTIUM GENUS

Христос ЯННАРАС

TE DEUM*

*Я була в його очах мов та,
яка спокій провадить.*

*Прийди в покрове каменне,
близ предстєня;
яви ми зрак твой.*

*Unreal City.
Under the brown fog of a winter dawn,
A crowd flowed over the London Bridge, so many,
I had not thought death had undone, so many.¹*

Потік людей на Лондонському мосту — їх так багато. Паризькі бульвари та люди-мурашки, вбігають та вибігають з мурашника метро. Їх так багато. Ще одна голослива людська ріка — проспекти Токіо. Стадіони Лос-Анджелесу під час матчей з регбі. Їх трибуни наче килимом вкриті різнобарвним людським натовпом. Потім цей збуджений рій виплескується на вулиці міста. У той самий спосіб, як з гудком сирени вихлинає з фабрик багатомільйонна робоча маса: Осака, Кельн, Торонто.

Спішать. Виграти день, провести тиждень, прожити рік. Незчисленні крупинки людей пересипаються у пісочному годиннику, і їх поглинає смерть.

«Не-перебуваюче місто».

Безладно нагромаджені гнізда багатопверхових будинків та лабіринти їх нутрошей. Коридори, ліфти, сходові площадки. Десь там всередині одна з дверей — наша. Ось вона затишно зачинається за спиною, одразу ж окреслюючи наш життєвий простір. Накриваємо на стіл, відкриваємо пляшку вина, займаємося коханням. Якись роки живемо оманливим почуттям вічного, безтурботністю. А пісочний годинник тим часом поглинає хвилинки, місяці, роки.

Століття — коротка мить на сторінках нашої шкільної Історії. Однак вже через одне століття нікого з нас не буде. Завжди будуть

лондонський міст, коماشник паризького метро, проспекти Токіо, стадіони Лос-Анджелесу, фабрики Осаки, Кельну та Торонто. У комахниках будуть загорятись та гаснути незчисленні світлячки вікон. Хтось буде накривати на стіл, відкривати вино, займатись коханням. Це буде хтось «інший» — не ми. Як і перед нами була безліч «інших».

Кожна людина — це неповторний погляд, неповторна посмішка. Вона розмовляє, розмірковує, кохає так, як ніхто інший у всьому світі — ані перед ним, ані після нього. Вона співає на окраї моря пісню кохання, занурюється у хвилю. Сходить на скелю, радіє заходу сонця, прислуховується до шуму прибою. Вбирає у себе теперішнє із безтурботністю, що притаманна лише вічності. Вона не боїться смерті, яка скосить і її саму, не боїться підступництва плоті, яка в'яне з кожним днем і колись таки згниє у землі.

Смагливий хлопчик із струнким, як у газелі, тілом та вигорілими віями, що в тебе спільного з тобою завтрашнім — із зігнутим та немічним старцем із дрижачими руками та ледь помітним світлом у мішках очей. І ти, дихаюча свіжістю дівчинка, полохотливе тіло леопарда — як змінюються твої ніжна шкіра, світлий погляд, пруткі груди, грайливе волосся, що їх перебирає вітер. Як вони стають жовтою зів'ялою плоттю, покрученими суглобами, почорнілими судинами, переривчастим диханням? У чому ж наше справжнє «Я», наше дійсне лице? Коли і де втілюється наша справжня ідентичність, де міститься «серцевина» нашого існування, «суб'єкт» як краси, так і тління?

Кожна пригорща землі. — жменя смерті. Зів'ялі пелюстки рози, згаслі очі, завмерле полохотіння граціозної плоті, розплетені кістки птиць, тварин, людей. Неповторність, розчинена завжди у одній і тій же землі, поглинута ненажерливими вустами землі, які чекають на всіх нас. Земля — це смерть, що відчувається на дотик. Те, що за межами, — невідчутна надія.

Како предахомся тленю, како сопричтохомся смерти?

Ми обертаємося у порожнечі, у загадковому таїнстві смерті. Навколо нас незчисленні галактики, зірки — як пісок біля вуст моря. Мертві світи, без посмішок квітів, пташиного щебетання, гри кольорів під час заходу сонця. Пара людських очей і свідомість, що стоїть поза здивованим поглядом — цілий «інший» світ. І всередині цього «іншого» світу ми шукаємо розгадку смерті. Мертві світи галактик не знають смерті, і лише одна наша мікроскопічна планета, на якій життя переливається через край, збирає у кожній жмені своєї землі стільки смерті.

Що означає неповторність нашої планети у безкрайому всесвіті, що означає неповторність кожної людської особистості у безкрайій зміні поколінь? Люди доісторичного періоду, кам'яної доби, що жили у печерах. Скільки в них було тваринного інстинкту і скільки особистісної іншості, закарбованої на обличчях? Також племена сучасних канібалів: голі, схожі на тварин, з обмальованими, спотвореними обличчями, сережками у носі та вухах. Або ж дауни, «дебіли», безликі душевнохворі, шизофреніки, старі маразматики. Або мільярди знищених ембріонів, безліч запліднених яйцеклітин, вилючених з материнського тіла за декілька тижнів до того, як повинні були набути пульсації свого власного тіла. Хто відповідальний за таку їх долю: природа сама по собі чи Бог? Хто може визначити різницю між людиною та не-людиною, реальністю та можливістю, даним та вірогідним?

Наша думка не може уявити особи бездіяльної: без думки, слова, оцінки, уяви, бажання, виразу. Як не може сприйняти буття поза рамками простору, часу та числа. Якою картиною можна змалювати людське існування після смерті, особистісну іншість без її тілесних та психічних дій? Що означає існування «понад де», як «усі» стають безсмертними і хто такі ці «усі», коли нам навіть невідома різниця між заплідненою яйцеклітиною та свідомою особою, між свідомою особою та людиною із вродженою параноєю та недоумством?

Ми вивчили, з чого складається ядро атому, яка структура ДНК, що таке світло, які хімічні речовини мають найвіддаленіші галактики. І не можемо визначити, ані де починається, ані де закінчується людський суб'єкт, наше власне «Я».

Ми намагаємося відгадати загадку свого буття, розкрити таємницю життя та смерті подібно до того, як черв'яки вишукують грязюку після дощу. Всліпу, замкнені у рамках наперед визначеного та непереборного. Думка та слово не можуть гарантувати нічого іншого, крім оманливого почуття пізнання, парабол, алегорій, картин, які проглядають через тьмяне скло. Намагаємося мати хоча б якусь зачіпку у досвіді інших — людей, які свідкують, що бачили Бога, розмовляли з Ним. І намагаємося об'єктивізувати цей досвід, загнати його у квадратні поняття, що лежать в основі нашої логіки. Щоб на основі цієї логіки мати психологічну самодостатність, броню, яка б захищала нас від страху та паніки.

Где есть мірское пристрастіе? Где есть привременних мечтаніе? Вся персть, вся непел, вся сень.

Можливо, там, де закінчується самодостатнє пізнання, існує «інше» пізнання? Можливо, більш достовірне пізнання сходить тоді, коли все стає прахом, попелом та тінню?

*O dark dark dark. They all go into the dark,
The vacant interstellar spaces, the vacant into the vacant.*

*I said to my soul, be still, and let the dark come upon you
Which shall be the darkness of God.¹*

І тоді він, перебуваючи наче поза розумом, починає говорити нісенітниці: Хто є причиною створення цього світу, його розширення, збагачення таким різномаїттям видів та природ, Хто заклав у нього причини та речовини, а також протиборство багатьох страстей? І як Він спочатку ввів нас у нього, звівши в нас любов до життя, а потім раптом, через смерть, забирає нас із нього, чималий час утримує нас у нечутливості та нерухомості, знищує наші форми, виливає геть наш склад, змішуючи його із прахом, дозволяє людському устрою розклатися так, щоб повністю зникнути?

Існує лише одна можливість не знати, одночасно довіряючи. І цю можливість дає тільки любов. Любов означає віру, довір'я, самовідданість. Знаходишся у темряві різних запитань, на які нема відповіді. Однак все залишаєш заради бажання, і воно дає тобі свідчення того, що Інший бажає твого бажання. І тоді всі запитання отримують відповідь без відповіді. Те, що означається, діє без допомоги знаків. Існує лише мова піднесення, мова бажання. Якою розмовляє немовля, коли ссе груди своєї матері. Якою розмовляють закохані у мовчанні «єдиної плоті».

Що змушує його розум зійти вгору, так що він говорить із здивуванням: як Він вивів творіння, тобто нечисленну кількість речей, з не-сущих у буття? Як знову хоче, щоб вона розклаталась та втратила такий свій дивний устрій та красу ества, зійшла із свого прямого шляху? Втратила години та часи, зміну днів та ночей, які вимірюють час, різнобарвність квітів, дивовижні будівлі у містах з їх прекрасними палатами, швидкі дороги, людську природу. І як раптово весь цей дивовижний устрій знищується, і приходить новий вік, і ніхто вже не згадує у серці своїм про попередній, і все стає іншим, з іншими думками та іншими турботами.

Неясність цих запитань — природня відстань, яка відділяє людину від Бога. Завжди знаходиться на відстані від Бога, не місцем, але природою. Саме наша природа віддаляє нас від відповіді на ці запитання. Тому навіть заперечення існування Бога, вічності людської

особи — це лише один із природних станів. Його можна зрозуміти. Перетворити природну віддаленість на особистісний зв'язок — це подвиг самозречення від природи, це є кохання.

Скільки триває цей вік? І коли почнеться майбутній? І скільки ці помешкання ще будуть спати у такому вигляді, і тіла будуть змішаними із прахом? І як здійснюється перехід з одного існування у інший? І у якому вигляді воскресне та перебуватиме це ество? І яким чином воно перетворюється в іншу твар? І ось, марнословлячи таким чином, він раптово замовкає із здивуванням, підіймається і, схиливши коліна, підносить благодаріння та славослів'я єдиному премудрому Богу, що вічно прославляється у Своїх премудрих справах.

Дар благодаріння замість запитань, на яких немає відповіді. О всіх, їхже вемы і їхже не вемы.

*I said to my soul, be still, and wait without hope
For hope would be hope for the wrong thing; wait without love
For love would be love for the wrong thing; there is yet faith
But the faith and the love and the hope are all in the waiting.*

*Wait without thought, for you are not ready for thought:
So the darkness shall be light, and the stillness the dancing.³*

* Дев'ятнадцятий розділ з книги Хр.Яннараса «Варіації на тему Пісні пісень». З новогрецької переклав Сергій Говорун

¹ Неіснуюче місто.

Під брудною мрякою зимового світанку

Натовп, що пливе Лондонським мостом — їх так багато.

Я ніколи не міг подумати, що смерть може занепасти таку безліч.

² Темрява, темрява, темрява. Всі вони йдуть у темряву,

У пусті міжзор'яні простори — порожнечі у порожнечу.

Я сказав своїй душі: будь стійкою і дозволь огорнути себе темряві,

Яка повинна стати Божественною Темрявою.

³ Я сказав своїй душі: будь стійкою та сподівайся без надії,

Тому що інакше ця надія буде оманною; сподівайся без любові,

Тому що інакше ця любов буде оманною; є ще й віра,

Але віра, любов та надія — все у сподіванні.

Сподівайся, не замислюючись, тому що ти ще не готовий замислюватись.

І так темрява стане світлом, а спокій — танком.

Післямова перекладача

З-поміж сучасних літераторів, що пишуть по-грецьки, Христос Яннарас — один із найоригінальніших. У його творчому доробку немає художньої прози чи поезії — автора вабить філософія, богослів'я та політологія, — але всі його твори, аж до злободенних статей у якій-небудь афінській газеті, надзвичайно поетичні. Навіть у найнезначніших із них він застосовує все багатство грецької мови і своєї неповторної стилістики. Тим більше це стосується його філософських і богословських книжок, найвиразнішою з-поміж яких є книжка «Варіації на Пісню Пісень». Сам автор вважає її найскладнішою у своєму доробку — щодо змісту й щодо мови, деколи незрозумілою навіть освіченому грецькому читачеві.

Поетичність Яннарасових творів має два джерела. Філософ використовує та розвиває багату традицію новогрецької поезії (помітно паралелі з чільним її представником Одисеєм Елітісом: перегукуються образи, інколи в унісон починає звучати ритм їхнього мовлення). Іншим джерелом є церковні візантійські гімни, епічне богослів'я Григорія Богослова, Симеона Нового Богослова та інших. Втім, обидва ці джерела розділити можна лише умовно: сучасна грецька поезія вкорінена у візантійській церковній гімнографії, надихається нею, широко використовує її літературне багатство. І от Яннарас робить спробу синтезувати їх, сплести в єдине ціле мову християнських гімнів і сучасної поезії.

Стародавні християнські гімни та візантійські богословські трактати відлунюють у характерній особливості стилю Яннараса: будуючи речення, він ставить підмет після присудка, або й узагалі в кінець речення. Із давньою богословською мовою його стилістику об'єднує також використання неологізмів, утворених сполученням кількох основ: це питома риса давньогрецької філософської, а потім і візантійської богословської традиції. Яннарас продовжує її, конструюючи такі, можливо, важкі для сприймання, але надзвичайно місткі слова, як «єдинозап'яжений» тощо. Колись таке словотворення перейняла слов'янська книжність, завдяки чому в церковнослов'янській мові виникли такі кальки з грецької, як «єдиносущний» чи «благосеннолиственний». І тепер українська мова, як і інші слов'янські, має велику перевагу в перекладанні таких неологізмів: відтворюючи їх, немає потреби вдаватися до перифразу, — можна робити буквальний переклад.

Читачеві важко сприймати цю книжку ще й тому, що вона вимагає від нього певної богословської обізнаності. Він мусить пам'ята-

ти деякі основні тексти церковних гімнів, щедро вплетених у тканину тексту, а також звороти й формулювання, які зустрічаються у творах Святих Отців. Йому треба орієнтуватися у православному й деяких аспектах західного богослів'я — головно схоластики. Грецький читач, якому ця книга призначена передусім, у цих речах звичайно обізнаний: основи православного богослів'я у грецьких школах є обов'язковим предметом, а в грецькому суспільстві, в тому числі й серед інтелігенції, впродовж останніх двадцяти-тридцяти років неухильно зростає живий інтерес до візантійської та загалом православної богословської традиції. Власне, ця книга — теж вияв такого інтересу, бо її написав автор, який, хоч і закінчив богословський факультет Афінського університету й працював у богословській царині, навчаючись у Німеччині та Франції, не є богословом.

«Варіації на Пісню Пісень», каже сам автор, є спробою викласти православний світогляд сучасною поетичною мовою. Це — теж традиція: саме поетичною мовою й написано найглибші богословські трактати.

Тепер читач може зрозуміти, наскільки важким було завдання перекладача — повторити по-українськи Яннарасову спробу лінгвістичного синтезу. Сподіваємося, що читач не буде суворим у свій оцінці й вибачить вади, яких неможливо було уникнути в перекладанні такого складного та своєрідного тексту.

Калліст УЕР*

ЦЕРКВА БОЖА

Христос возлюбив Церкву і видав Себе за неї.
(Еф. 5, 25)

Церква — одне й те саме з Господом — Його Тіло,
з Його плоті й кості. Церква — жива виноградна
лоза, виплекана Ним і зростаюча в Ньому.
Ніколи не мислімо Церкви окремо від
Господа Ісуса Христа, від Отця і Святого Духа.
Отець Йоан Кронштадський

Бог і Його Церква

Кожен православний християнин цілком свідомий того, що він належить до спільноти. «Знаємо, що коли хтось із нас падає, — пише Хом'яков, — то він падає сам, але ніхто сам не спасається. Він спасається у Церкві як член її в єдності з усіма іншими її членами»¹.

У першій частині цієї книги виявлено певні відмінності між православним вченням про Церкву і вченням західного християнства. На відміну від протестантизму, православ'я стверджує ієрархічну будову Церкви, апостольське наступництво, єпископат і священство; вона молиться до святих і поминає померлих. У цьому Римська й Православні Церкви погоджуються, але якщо Рим виходить з верховенства і необмеженої влади папи, православні йдуть від єпископського синоду та Вселенських соборів; коли Римська Церква підкреслює непомильність папи, Православна Церква наголошує на непомильності Церкви як цілого. Без сумніву, кожна позиція не є цілковито зрозумілою протилежній стороні, але православним часто видається, що Рим розглядає Церкву переважно з точки зору земної влади та організації, тоді як для римо-католиків більша частина духовного й містичного православного вчення про Церкву постає як неясна, непослідовна і неповна. Православні відповіли б, що вони не нехтують земною організацією Церкви, але в них є багато суворих і детальних приписів, у чому легко можна пересвідчитись, читаючи церковне Правило.

Окрім того, православне розуміння Церкви є безумовно духовним і містичним, бо православне богослов'я ніколи не розглядає окремо земну складову Церкви, а завжди мислить Церкву в Христі і в Дусі Святому. Усі православні міркування про Церкву виходять із

особливих стосунків Церкви з Богом. Ці відносини можна розкрити у трьох пунктах: Церква — це 1) образ Пресвятої Трійці, 2) Тіло Христове, 3) триваюча П'ятидесятниця. Православне вчення про Церкву Троїчне, Христологічне і «пневматологічне».

1) Образ Пресвятої Трійці. Як кожна людина створена за образом Триєдиного Бога, так і Церква як ціле є образом Бога-Трійці, відновлюючи на землі таїнство єдності у розділеному. У Трійці три іпостасі є одним Богом, хоча кожна з них є цілковито осібною; у Церкві множинність людських індивідуальностей поєднані в одне, але особистість кожного зберігається непорушною. Взаємне перебування одна в одній іпостасей Трійці аналогічне взаємній доповнюваності членів Церкви. У Церкві не виникає протистояння між свободою і авторитетом, Церкві властива єдність, а не тоталітаризм. Коли православ'я вживає щодо Церкви слово «вселенська», мова йде (поруч з іншим) про це живе диво єдності багатьох осіб в одному.

Ця концепція Церкви як відповідника Трійці має багато наступних тлумачень. «Єдність розділеного» — як кожна з осіб Трійці незалежна, так і Церква складається з низки незалежних автокефальних Церков, і подібно до того, як у Трійці три особи рівні, так і в Церкві жоден єпископ не може стверджувати, що має абсолютну владу над рештою.

Таке розуміння Церкви як Троїчного образу також допомагає збагнути особливу увагу православ'я до соборів. Собор виявляє Троїчну природу Церкви. Таїнство єдності розділеного згідно з образом Трійці може бути дійсно явлене — коли зібрані на собор єпископи під проводом Святого Духа приходять до спільної думки.

Єдність Церкви в особливий спосіб пов'язана з особою Христа, її розділеність — з особою Святого Духа.

2) Тіло Христове. «І ми, численні, одне в Христі тіло» (Рим. 12, 5). Якнайтісніший зв'язок існує між Христом і Церквою: за відомим висловом Ігнатія Богоносця, «Де Христос, там Вселенська Церква»². Церква — це продовження втілення Христа, місце, де втілення триває невинно. Церква, писав грецький богослов Хрестос Андрутсос, — це «центр і частина Христової спасительної жертви... це не що інше, як тривання і поширення Його пророчої, священничої і царської влади... Церква та її Засновник з'єднані нероздільно... Церква — це Христос поміж нас»³. Христос після вознесіння на небо не залишив свою Церкву: «Ось Я з вами по всі дні аж до кінця віку» (Мт. 28:20). Христос обіцяв: «Бо де двоє або троє зібрані в моє ім'я, там Я серед них» (Мт. 28:20). Тільки дуже легко помилитись, вважаючи Христа за неprisутнього:

*Свята Церква і досі з нами,
Хоча її Господь відійшов'.*

Та як можна говорити, що Христос «відійшов», якщо Він прорік нам неперервну присутність?

Єдність Христа і Церкви здійснюється головним чином у таїнствах. Під час Хрещення новий християнин помирає і воскресає з Христом, під час Євхаристії члени Тіла Христового — Церкви — приймають Його тіло у тайнах. Євхаристія, з'єднуючи членів Церкви із Христом, у той самий час поєднує їх між собою: «Нас багато становить один хліб, одне тіло, бо всі ми беремо участь в одному хлібі» (1 Кор., 10:17). Євхаристія творить церковну єдність. Церква (за словами Ігнатія Богоносця) — це Євхаристійна спільнота, священний організм, що існує, й існує в повноті, там, де приноситься Євхаристійна жертва. Невипадково поняття «Тіло Христове» означає і Церкву, і таїнство (і вислів *communio sanctorum* в апостольському Символі віри означає і «причасність до святих», і «причастя святощів» (причастя таїнств).

Церкву слід осмислювати перш за все у сакраментальних категоріях. Якою б важливою не була її зовнішня організація, вона вторинна щодо сакраментального життя Церкви.

3) Триваюча П'ятидесятниця. Нескладно у такий спосіб наголосувати на понятті Церкви — Тіла Христового доти, поки залишається осторожність значення Святого Духа. Проте, як уже сказано, співдіючи між людьми, Син і Дух доповнюють одне одного, і це така сама істина і у вченні про Церкву, і в будь-якій іншій сфері. Коли Ігнатій Богоносець сказав: «Там, де Христос, там Вселенська Церква», св. Іринеї Ліонський писав — і то було також правильно: «Де Церква, там і Дух, а де Дух, там і Церква»⁵. Саме тому, що Церква є Тілом Христовим, вона також — храм і місце перебування Святого Духа.

Святий Дух — це Дух свободи. Тоді як Христос об'єднує нас, Святий Дух забезпечує нам безмежну розділеність у Церкві: під час П'ятидесятниці язики полум'я, роздвоєні чи поділені, сходили на кожного з присутніх окремо. Дар Духа — це дар Церкви, але водночас це особистий дар, і кожна людина приймає його в особливий спосіб. «Між дарами є різниця, але Дух — той самий» (1 Кор., 12:4). Життя у Церкві — це і не згладжування відмінностей між людьми, і не нав'язування жорстких незмінних взірців, для всіх однакових, життя у Церкві — це щось цілком протилежне. Святі, що були яскравими та своєрідними особистостями, дуже далекі від нудної одноманітності. Не святість, а зло нудне.

Це, отже, коротко, про відносини між Церквою і Богом. Церква — образ Трійці, Тіло Христове, повнота Духа — є і видима, і невидима, і божественна, і людська. Церква видима, бо її утворюють конкретні громади, що прославляють Бога на землі; вона невидима, бо до неї також входять святі й ангели. Церква людська, бо її земні члени грішні; Церква божественна, бо вона — Тіло Христове. Між видимою і невидимою Церквою (чи, використовуючи західну термінологію: між Церквою, яка воює, і Церквою, яка торжествує) нема різниці, бо обидві становлять єдину тривалу реальність. «Церква видима чи земна живе у цілковитій причасності та єдності з усім Тілом Церкви, голова якого — Христос»⁶. Церква перебуває на межі нинішнього віку та віку прийдешнього і одночасно живе у них обох.

Отже, православ'я, вживаючи слова «Церква видима і невидима», стверджує наявність однієї, а не двох Церков. За словами Хом'якова, «поділ Церкви на видиму і невидиму можна визнавати лише щодо людини, насправді ж єдність Церкви істинна й безумовна. Ті, що живуть на землі, ті, що завершили свій земний шлях, ті, що не створені для земної дороги (як ангели), ті, що не розпочали ще земної дороги (майбутні покоління), — всі об'єднані в одній Церкві, в одній благодаті Божій... Церква ж, Тіло Христове, проявляється й сповнюється у часі, не змінюючи своєї сутнісної єдності й свого внутрішнього життя у благодаті. І тому, коли говорять «Церква видима і невидима», кажуть так лише стосовно людини»⁷.

За Хом'яковим, Церква виповнюється на землі, не втрачаючи при тому своїх сутнісних ознак, вона, за словами Георгія Флоровського, «оживий образ вічності у часі»⁸. Це є засадою православного вчення. Православ'я вірить не лише в ідеальну Церкву, невидиму й небесну. Ця «ідеальна Церква» як реальна дійсність видимо перебуває на землі.

Православ'я також не забуває, що у Церкві, поруч з божественною, присутня і людська складова. Догми Халкедонського собору мають застосовуватись до Церкви так само, як і до Христа. Як Христос-Богочоловік має дві природи, Божу і людську, так і в Церкві існує синергія чи співдія божественного й людського. Проте між людською природою Христа й Церкви є очевидна відмінність, бо перша — досконала й безгрішна, друга ж не є такою. Лише людська частина Церкви — святі на небі — досконала, тоді як тут, на землі, члени Церкви часто зловживають свободою, даною людині. Церква на землі перебуває в напрузі — вона є Тілом Христовим і тому досконала й безгрішна, проте, доки її члени недосконалі й грішні, вона має постійно ставати тим, чим вона є⁹.

Але людські гріхи не можуть впливати на сутнісну природу Церкви. Не слід гадати, що оскільки християни на землі недосконалі й грішні, то і Церква також недосконала й грішна, адже Церква, навіть земна, походить з небес і не може бути грішною¹⁰. Св.Єфрем Сирин прямо говорив про «Церкву тих, що каються, Церкву тих, що терплять», але у цей же час Церква — це образ Пресвятої Трійці. Як виходить, що члени Церкви — є грішними, і все ж співпрічасними святим? «Таїна Церкви полягає у самому факті того, що грішники разом стають чимось відмінним від того, чим вони є як особи, і це «щось інше» — Тіло Христове»¹¹.

У такий спосіб православ'я підходить до таїни Церкви. Церква нерозривно з'єднана з Богом. Вона — нове життя згідно з образом Пресвятої Трійці, життя у Христі й у Святому Дусі, життя, що вповнюється через участь у таїнствах. Церква — єдина реальність, видима і невидима, людська і Божественна.

Єдність і непомильність Церкви

«Церква єдина. Її єдність необхідно впливає з єдності Божої»¹², — так пише Хом'яков у вступі до свого відомого твору. Якщо сприймати серйозно зв'язок між Церквою і Богом, то слід неодмінно мислити Церкву як єдину, бо і Бог єдиний. Христос лише один, і аналогічно Тіло Христове — лише одне. І ця єдність не лише ідеальна, невидима. Православне богослов'я не погоджується розділяти «видиму» й «невидиму» Церкву, і тому не погоджується з тим, що Церква невидимо одна, а видимо поділена. Ні, Церква єдина у тому розумінні, що тут на землі існує єдина, видима спільнота, і лише вона одна може називати себе єдиною правдивою Церквою. «Нероздільна Церква» — це не лише щось, що існувало в минулому, і що, як ми сподіваємось, знову існуватиме в майбутньому, це те, що є тут і зараз. Єдність — одна з сутнісних ознак Церкви, і, відколи постала земна Церква, вона, незважаючи на гріховність її членів, зберігає свої сутнісні ознаки, і видимо залишається і буде завжди залишатись єдиною. Бувають розколи від Церкви, але не буває розколів *всередині* Церкви. Безперечно, справді на виключно людському рівні Церковне життя внаслідок ересей надзвичайно збіднене, проте ці ересі не зачіпають сутнісної природи Церкви.

Православ'я у вченні про видиму єдність Церкви займає позицію, значно ближчу до римо-католицизму, ніж до протестантського світу. Проте, якщо поцікавитись, у який спосіб забезпечується ця видима єдність, Рим і Схід дадуть дещо відмінні відповіді. Для Ри-

му об'єднуючим чинником Церкви є Папа, і сфера його повноважень поширюється на всю церковну організацію, тоді як православ'я не припускає думки, що будь-який єпископ може мати абсолютну владу. У такому разі що ж об'єднує Церкву? Причастя таїнств — так відповідає православ'я. Православне богослов'я Церкви — це передовсім ще й богослов'я Причастя. Як зазначає Ігнатій Богоносець, кожна помісну Церкву утворює громада вірних, зібраних біля свого єпископа, що беруть участь у принесенні Євхаристійної жертви; вселенську Церкву утворює спільнота глав помісних Церков — усі єпископи. Єдність забезпечується не ззовні через владу Верховного Архієрея, а твориться через звершення Євхаристії. За своєю структурою Церква не монархічна, зосереджена навколо одного ієрарха, а колегіальна, утворена спільністю багатьох ієрархів між собою, і кожного ієрарха з паствою. Причастя, отже, витворює критерій належності до Церкви. Особа перестає належати до Церкви, якщо не розділяє Причастя зі своїм єпископом; єпископ перестає належати до Церкви, якщо він не приступає до Причастя разом із спів-єпископами.

Православ'я вірить, що земна Церква залишається і повинна залишатись видимою, і природно, вірить, що воно і є цією видимою церквою. Це сміливе твердження, і багатьом воно видається надто самопевним, але так думати — це не розуміти духу, у якому ця думка висловлена. Православні вірять, що вони — правдива Церква, не через якісь особисті заслуги, а через благодать Божу. Разом із апостолом Павлом вони говорять: «Ми не щось краще як глиняні посудини, що у них маємо цей скарб, велич сили йде від Бога, а не від нас» (2 Кор., 4:7). Не стверджуючи за собою ніяких заслуг, Православна Церква у той самий час у повній покорі переконана, що вона прийняла від Бога цінний і винятковий дар, і вдаючи перед людьми, що не посідає цього дару, вона буде звинувачена перед лицем небес в обмані.

Православні автори іноді висловлюються так, як прихильники «теорії гілоку», колись популярної в Англійській Церкві. (Згідно з цією теорією, Вселенська Церква розділена на декілька «гілоку», звичайно, за основу беруться три гілки: Римо-католицька, Англійська і Православна Церкви.) Проте такі погляди не узгоджуються з традиційним православним богослов'ям. Якщо міркувати згідно з «теорією гілоку», то з православної точки зору єдино можливі «гілки» Вселенської Церкви — це помісні автокефальні Церкви, що належать до православної спільноти.

Православна Церква, твердячи, що вона — єдина правдива Церква, також вірить, що при потребі вона може самостійно скликати і

провести новий Вселенський собор, рівнозначний першим семи. З часу поділу на Схід і Захід православ'я (на відміну від Заходу) фактично жодного разу не зібралось провести такий Собор, але це не означає, що Православна Церква вважає, що вона втратила таку владу.

Ось і все, що можна сказати про православне розуміння єдності Церкви. Окрім того, Православна Церква вчить, що поза Церквою спасіння неможливе. Ця думка витікає звідти, звідки й переконання православ'я про непорушну єдність Церкви: вона впливає із тісного стосунку між Богом та Його Церквою. «Для кого Бог — не Отець, для того й Церква — не матір»¹³, — писав св. Кипріан, і для нього, судячи з усього, це була очевидна істина, бо він не міг мислити Бога й Церкву окремо одне від одного. Бог є спасіння, і Божя влада спасати проявляється на людину опосередковано — у Тілі Христовому — Церкві. «Extra Ecclesiam nulla salus. Вся беззаперечна сила і значення цього афоризму в його тавтологічності. Поза Церквою спасіння неможливе, тому що спасіння є Церква»¹⁴. Чи, отже, впливає звідси, що кожного, хто видимо не належить до Церкви, обов'язково буде засуджено? Безумовно, ні, і звідси аж ніяк не впливає, що кожен, хто видимо перебуває у Церкві, напевно спасеться. Мудро зауважував св. Августин: «Так багато овець ззовні, і так багато вовків усередині!»¹⁵ Хоча між «видимою» і «невидимою» Церквою немає різниці, то напевно є члени Церкви, що видимо не належать до неї, чия причетність відома самому лише Богові. Якщо хтось спасеться, то він у певному сенсі повинен був належати до Церкви, але у якому сенсі, ми не завжди можемо відповісти.

Церква непомильна. Знову ж таки, це твердження впливає з нерозривної єдності Бога і Його Церкви. Христос і Святий Дух непомильні, й оскільки Церква — це Тіло Христове, оскільки вона — постійна П'ятидесятниця, то вона — непомильна. Церква «стовп та основа правди» (1 Тим., 3:15). «Тож коли прийде той Дух істини, він і введе вас у всю правду» (Йоан., 16:13). Це прирік Христос на Тайній вечері, і Православна Церква вірить у непорушність Христової обіцянки. За словами Досифея: «Віримо, що Дух Святий провадить Вселенську Церкву... і тому, отже, і віримо, й визнаємо за істину й безсумнівну достовірність, що Вселенська Церква непомильна, і не може ввійти в оману чи якимсь чином обрати лжу замість правди»¹⁷.

Непомильність Церкви проявляється головню у Вселенських соборах. Але перш ніж дізнатися, за яких умов собор є вселенським, варто розглянути місце єпископату і мирян у православній спільноті.

Єпископи, миряни, собори

Православна Церква — Церква ієрархічна. Суттєвий складник її будови — апостольське наступництво єпископів. «Єпископський сан має дуже велику вагу для Церкви, — писав Досифей, — бо без нього ні Церкви, ні християн немає, та й взагалі вимовляти ці слова не можна... Єпископ — це живий образ Божий на землі... це джерело всіх таїнств Вселенської Церкви, через які ми одержуємо спасіння»¹⁸. «Коли хтось перебуває без єпископа, — говорить св. Кипріан, — той перебуває поза Церквою»¹⁹.

Під час виборів і хіротонії православний єпископ наділяється потрійною владою: (1) керувати, (2) навчати і (3) звершувати таїнства.

1) Єпископ призначений Богом провадити і керувати ввіреною йому паствою, він — «монарх» у своїй єпархії.

2) Під час висвячення єпископ отримує особливий дар Святого Духа — харизму, що через неї він діє як вчитель віри. Цей вчительський уряд єпископ здійснює передовсім у часі Літургії, виголошуючи перед людьми проповідь, коли ж інші члени Церкви — священники чи миряни проповідують, вони виступають як представники єпископа. Але хоча єпископ і наділений особливою харизмою, він завжди може помилитись і навчати хибно, але тут, як і скрізь, діє принцип синергії, і божественний чинник не виключає людського. Єпископ залишається людиною, і як людині, йому властиво помилятися. Церква непомильна, але такого поняття як особиста непомильність, не існує.

3) Єпископ, за висловом Досифея, «джерело всіх таїнств». У ранній Церкві звичайно приносив євхаристійну жертву єпископ, і навіть у наш час, коли священник відправляє літургію, він фактично діє як представник єпископа.

Церква, проте, не лише ієрархічна, вона — харизматична і має повноту Святого Духа. «Духа не гасіте і пророцтвами не легковажте» (1 Сол. 5:19,20). Святий Дух сходить на увесь Божий люд. Існує особливий чин єпископів, священників і дияконів, проте в той самий час весь люд Божий — пророки і священники. В апостольській Церкві, окрім встановленого служіння, що вділяється через рукопокладення, існували й інші харизми, або дари, дані безпосередньо Святим Духом. Апостол Павло згадує про «дар зцілення», творення чудес, дар «говорити мовами» і тому подібне (1 Кор., 12:28—30). У Церкві пізніших часів такі харизми менш явні, але вони ніколи зовсім не зникають. Може спасти на думку харизма дуже знаного в

Росії у ХІХ ст. «старчества», що не передавалось через висвячення, його могли практикувати як миряни, так і священники чи єпископи. Серафим Саровський та Оптинські старці мали вплив, значніший за будь-якого ієрарха.

Деякі донедавні богослови російської еміграції особливо наголошували на такому «духовному», не інституціалізованому аспекті церковного життя, його також підкреслювали і візантійські автори, найбільше — Симеон Новий Богослов. Неодноразово в історії православ'я носії харизм конфліктували з ієрархією, але зрештою, ці дві сфери церковного життя не суперечать одна одній — в обох діє той самий Святий Дух.

Ми назвали єпископа тим, що керує, і монархом, але ці поняття не слід сприймати грубо і відсторонено, бо, здійснюючи свою владу, єпископ керується християнським принципом любові. Єпископ не тиран, а батько своєї пастви. Ставлення православ'я до єпископату яскраво ілюструє молитва рукопокладення:

«Сподоби, Христе, і цього, явленого, сповнитись архиєрейської благодаті, стати наслідником Тебе, Істинного Пастиря, що поклав душу за овець своїх. Вчини його провідником незрячих, світлом для сущих у темряві, вчителем нерозважних, наставником нерозумних, світильником у світі, щоб сповнивши досконалості душі, ввірені йому в нинішньому житті, неосудно став він перед Твоїм судним престолом і прийняв велику нагороду, що Ти приготував для тих, що терпіли за проповідь Євангелія твого».

Влада єпископа є вповні й влада Церкви. Якби широкі не були права єпископа, його не поставлено понад Церквою, він при владі у Церкві. Єпископ і вірні об'єднані в органічну єдність, і неможливо, власне, мислити першого окремо від останніх. Без єпископа немає православного люду, і без православного люду немає істинного єпископа. «Церква, — говорить св. Кипріан, — це народ, об'єднаний навколо єпископа, стадо, що горнеться до свого пастиря. Єпископ — у Церкві, а Церква — у єпископі»²⁰.

Між єпископом і його паствою тісні взаємовідносини. Єпископ — божественно призначений вчитель віри, але зберігає віру не лише єпископат, а увесь разом люд Божий, єпископи, священники і миряни. Проголошення істини — це не те саме, що посідання її, всі вірні посідають істину, але проголошувати її належить особливому праву єпископа. Непомилність властива усій Церкві, а не тільки самому єпископату. Так говориться у листі православних патріархів до папи Пія ІХ (1848):

«Поміж нас ні патріархи, ні Собори ніколи не можуть запровадити нове вчення, бо зберігає віру саме Тіло Церкви, тобто сам народ (laos)».

Коментуючи це твердження, Хом'яков пише:

«Папа дуже помиляється, гадаючи, що ми вважаємо, що церковна ієрархія зберігає догмати віри. Річ зовсім не в цьому. Незмінна сталість і непомильна істинність догматів Християнства не залежить від жодної ієрархії, її зберігають всі разом, весь Церковний люд, що є Тілом Христовим»¹¹.

Розглядаючи природу Вселенського собору, слід тримати у пам'яті цю концепцію мирян і їх місця у Церкві. Миряни зберігають, а не навчають, тому, хоча вони можуть бути присутні на Соборі і брати активну участь у засіданнях (як робили Констянтин Великий та інші імператори), але коли приходить час Собору офіційно проголошувати догмати віри, лише єпископи, маючи харизму вчителів, ухвалюють остаточні рішення.

Проте єпископські собори можуть помилятися і бути введені в оману. Як же можна бути певним, що окреме зібрання — це насправді Вселенський собор, і тому його постанови непомильні? Багато соборів вважали себе за вселенські і стверджували, що промовляють від імені усієї Церкви, але, попри це, Церква визнала їх за єретичні: наприклад, Єфеський собор 449 р., собор Іконоборців в Ієрії 754 р. чи Флорентійський собор 1438—39 рр. До того ж здається, що ці собори зовнішньо нічим не відрізняються від Вселенських соборів. Які ж критерії, за якими можна визначити, Вселенський це собор чи ні?

Це питання складніше, ніж може видатись на перший погляд, і хоча протягом останньої сотні років Православна Церква докладно обговорювала проблему, важко сказати, що запропоновані рішення цілком задовільні. Усе православ'я знає, які сім соборів Церква вважає за вселенські, але не зовсім зрозуміло, через що саме собор визнається за вселенський. Можна погодитись із тим, що у православному богослов'ї з приводу соборів є певні положення, що залишаються неясними і вимагають від богословів подальшого осмислення. Пам'ятаючи це застереження, розгляньмо коротко сучасні тенденції розвитку православної думки з цього питання.

Хом'яков та його школа на питання, як можна визначити, чи собор вселенський, дають відповідь, що на перший погляд здається зрозумілою і простою, — собор не може вважатись за вселенський, доки його постанови не визнає вся Церква. Флорентійський, Іконо-

борський та інші собори, зовнішньо не відрізняючись від вселенських, в дійсності не були такими саме тому, що їх не визнала Церква у цілому. (Можна заперечити: а як же Халкидонський собор? Його не визнали Сирія і Єгипет — чи слід у такому разі вважати, що його «прийняла Церква в цілому»?) Оскільки єпископи, як доводив Хом'яков, — вчителі віри, то вони формулюють і проголошують на соборі істину, але ці положення потім повинні бути схвалені всім Божим людом, включно з мирянами, бо саме увесь Божий народ зберігає Традицію. До такого акцентування потреби приймати собори Церквою в цілому деякі православні богослови — і грецькі, і російські — підходили не без вагань, боячись, що Хом'яков і його послідовники поставили під удар повноваження єпископату і «демократизували» ідею Церкви. Але сучасна православна думка досить широко приймає погляд Хом'якова, правда у більш відповідній і стриманій формі.

Цей акт визнання, прийняття соборів усією Церквою, не слід трактувати з юридичної точки зору:

«Це не означає, що постанови соборів ще потребують підтвердження через всезагальний плебісцит і без нього не мають сили. Такого плебісциту не існує. З історичного досвіду стає зрозумілим, чи голос певного собору дійсно був голосом Церкви, чи ні — і все»²².

На правдивому Вселенському соборі єпископи пізнають істину й проголошують її, і це підтверджується прийняттям її всім християнським людом, що, як правило, висловлюється не офіційно й прямо, а втілюється в життя.

Чи собор є Вселенським, визначається не лише за кількістю чи «якістю» його учасників: «Собор є «Вселенським» не через те, що у ньому беруть участь офіційні представники автокефальних Церков, а тому, що він має свідчення віри Вселенської Церкви»²³.

Лише зовнішні критерії не дають змоги встановити, чи собор є Вселенським: «Істина не може мати зовнішнього критерію, бо вона самоочевидна через певну внутрішню достовірність»²⁴. Не слід «оречевлювати» чи сприймати непомильність Церкви надто матеріалістично: «Не «вселенськість», а істинність соборів є тим, що робить їх постанови для нас обов'язковими. Тут ми доторкаємось до основного таїнства православного вчення про Церкву: Церква — це чудо Божої присутності серед людей, поза всіма формальними «критеріями» і офіційними «непомильностями». Мало скликати «Вселенський собор»... потрібно ще, щоб серед зібраних у такий спосіб був присутній Той, Який промовляє: «Я є Дорога, Правда, Життя».

Без Його присутності, яким би численним і показовим не було зібрання, воно не перебуватиме в істині. Протестанти і католики здебільшого не можуть сприйняти цю фундаментальну православну істину: і ті, й інші матеріалізують Божу присутність у Церкві — одні в букві Писання, другі в особі папи, і хоча вони все-таки не заперечують чуда, проте надають йому матеріальної форми. Для православ'я ж єдиним «критерієм істинності» залишається сам Бог, Який незбагненно перебуває у Церкві, провадячи її шляхом Істини»²⁵.

Живі й померлі. Богородиця

У Бозі та в Його Церкві немає різниці між живими й усопшими, а всі є одне в любові Отця. Живі чи померлі, як члени Церкви, ми належимо до однієї родини і обов'язково маємо нести тягарі одне одного. Тому православні християни тут на землі моляться одні за одних і просять одне одного про молитву, так само моляться за померлих вірних, і просять померлих помолитись за живих. Смерть не може розірвати узи взаємної любові, що об'єднує членів Церкви.

Молитви за померлих. «Зі святими упокій, Христе, душі рабів Твоїх, де немає болізни, ні печалі, ні зітхання, але життя безконечне». Це молитва Православної Церкви за померлих вірних. Інша молитва: «Боже духів і всякої плоті, Ти смерть подолав і диявола знищив, і життя світові Твоєму дарував. Сам, Господи, упокій душі усопших рабів Твоїх у місці світлому, місці квітучому, у місці спокійному, звідки втекла болізь, і печаль, і зітхання. Всяке прогрішення, вчинене ними словом, або ділом, або помислом, прости...»

Православні впевнені, що на землі християни мають обов'язок помолитись за усопших, і що померлим ці молитви допомагають. Але у який саме спосіб наші молитви допомагають померлим? У якому саме стані перебувають душі у часі між смертю і воскресінням тіла в Судний день? Тут православне вчення не зовсім ясне, і в різні часи зазнавало певних змін. У ХУІІ столітті ряд православних авторів — насамперед Петро Могила і Досифей у «Сповіданні» — підтримували Римо-католицький догмат про чистилище чи щось дуже близьке до нього²⁶. (Згідно з традиційним Римо-католицьким вченням, душі в чистилищі терплять спокутні муки, і таким чином одержують «відкуплення» чи «спокутування» гріхів.) Зараз більшість, якщо не всі православні богослови заперечують чистилище, принаймні в такому його вигляді. Більшість богословів схиляються до думки, що померлі вірні взагалі не страждають. Інша школа стоїть на тому, що

померлі, можливо, і страждають, але, якщо це справді так, то їхні страждання очисні, а не спокутні, бо коли людина вмирає у ласці Божій, Бог легко прощає їй усі гріхи, і не вимагає спокутної кари: Христос, Агнець Божий, що бере на себе гріхи світу, — наша єдина спокута і відкуплення. Окрім того, третя група богословів воліє залишити дане питання повністю відкритим і закликає уникати докладних формулювань про загробне життя, а замість цього зберігати шанобливу агностичну стриманість. Коли одного разу св. Антоній Великий переймався з приводу божественного провидіння, йому почувся голос, що промовляв: «Антонію, дбай про себе, бо те, чим переймаєшся, — Божі справи, і не тобі їх знати»²⁷.

Святі. Симеон Новий Богослов так описує золотий ланцюг святих: «Пресвята Трійця сповнює все людство без винятку, об'єднує його поміж себе... Святі кожного часу, з'єднані з тими, хто відійшов раніше, у світлі, як і їх попередники, творять золотий ланцюг, у якому кожен святий — окрема ланка, з'єднана з наступною у вірі, діяннях і любові. Так, отже в Одному Бозі вони утворюють єдиний нерозривний ланцюг»²⁸.

Таке, отже, православне розуміння сонму святих. Цей ланцюг — то ланцюг взаємної любові й молитви, і в цій молитві любові посідають відведене їм місце члени земної Церкви, «покликані до святості».

Православний християнин особисто може просити про молитву будь-кого з усопших, що належать до Церкви, не зважаючи на те, канонізовано їх чи ні. Для православної дитини-сироти цілком природно завершувати вечірні молитви не лише проханням про заступництво до Богородиці й святих, а й до власних батька й матері. Проте у загальних богослуженнях Церква звичайно молиться лише до офіційно проголошених святих, але за виняткових обставин загальний культ святого може утвердитись без будь-якої офіційної канонізації. Грецька Церква, опинившись під Османською імперією, дуже скоро почала поминати у богослуженнях новомучеників, але щоб не привернути уваги турків, офіційно їх не проголошувала святими. Культ новомучеників у більшості випадків формувався спонтанно, за народною ініціативою. Те саме нещодавно відбувалося з новомучениками російськими: подекуди у церковних відправах їх стали почитати як святих — і в Радянському Союзі, і за його межами, але через ті обставини, в яких перебувала Російська Церква, офіційно канонізувати їх було неможливо.

Вшанування святих тісно пов'язане з почитанням ікон. Православні тримають ікони не лише у храмах, а й в усіх кімнатах у своїй домівці, навіть у машинах і автобусах. Ці всюдисущі образи з'єднують живих і усопших членів Церкви. Ікона сприяє тому, що православний християнин сприймає святих не як далекі легендарні постаті з минулого, а як сучасників і особистих друзів.

У хрещенні православний одержує ім'я святого «як символ прилучення до єдиної Церкви, що є Церквою не лише земною, а й небесною»²⁹. Православний особливо шанує святого, чие ім'я він носить, у себе вдома він звичайно тримає образ свого святого покровителя, і щодня молиться до нього. Свято небесного покровителя — це іменини християнина, і для більшості православних (подібно як і для римо-католиків у Європі) цей день набагато важливіший за справжній день народження.

Православний християнин молиться не лише до святих, а й до ангелів і, зокрема, до свого ангела-хоронителя. Ангели «охороняють нас своїм заступництвом і покровом крил своєї духовної слави»³⁰.

Богородиця. Серед святих особливе місце належить Преподобній Діві Марії, що її Православна Церква шанує як найпрославленішу з усіх Божих створінь, «чеснішу від херувимів і незрівнянно славнішу від серафимів»³¹. Слід зазначити, що її називають «найпрославленішою з-поміж Божих створінь»: православні, як і римо-католики, прославляють чи почитають Богоматір, але в будь-якому разі жодна із Церков не вважає її за четверту особу Пресвятої Трійці, ані не віддає їй поклоніння, належного лише Богові. Грецькі богослови проводять дуже чітке розрізнення: на означення поклоніння Богові вживається спеціальне слово «latreia», тоді коли для почитання Пречистої використовуються зовсім інші вирази (duleia, hyperduleia, proskynesis).

Діва Марія дуже часто згадується у православних богослужбах, і щоразу з усіма означеннями: «Пресвяту, Пречисту, преподобнословенну славу Владичицю нашу, Богородицю і Приснодіву Марію». Тут маємо три найважливіших епітети, що їх вживаючи, Церква звертається до нашої Владичиці: «Theotokos» (Богородиця), «Aeiparthenos» (Приснодіва), і «Panagia» (Пресвята). Перше з цих наймень було присвоєне Марії на III Вселенському соборі в Ефесі (431), друге — на V Вселенському соборі у Константинополі (553)³². Найменування «Панагія», хоча й не було предметом догматичних формулювань, визнає і використовує вся Православна Церква.

Звертання «Theotokos» особливо важливе, бо це ключ до всього православного почитання Пречистої Діви Марії. Віддаємо їй шану, бо вона — Мати Бога нашого. Ми не почитаємо її окремо, а лише через її відношення до Христа. Таким чином, шана, що віддається Діві Марії, не має нічого спільного з применшенням Богочитання, і дає зовсім протилежний ефект: що більше шануємо Діву Марію, то ясніше усвідомлюємо велич її Сина, бо саме через Сина почитаємо Матір.

Віддаємо шану Діві Марії через Сина: маріологія — це просто продовження христології. Отці Єфеського собору наполягали на тому, щоб називати Марію Богородицею, не тому, що хотіли самоцільно прославляти її, окремо від Сина, а тому що лише через вшанування Марії можна було зберегти правдиве вчення про особу Христа. Кожен, хто осмислює ці величні слова «І Слово стало тілом», не може не відчутти певного благоговіння перед нею, вибраною як засіб для такого надзвичайного таїнства. Люди часто відмовляються прославляти Діву Марію лише тому, що насправді не вірять у втілення Христа.

Але Православна Церква величає Марію не лише тому, що вона Богородиця, а й тому, що вона — «Панагія», Пресвята. Поміж усіх Божих створінь вона — найвищий взірець синергії чи співдії між Божим задумом і свободною волею людини. Бог, який шанує людську свободу, не бажав ставати тілом без вільної згоди Його Матері. Він очікував на її добровільну відповідь: «Ось я, Господня слугиня, нехай зо мною станеться по твоєму слову» (Лк. 1:38). Марія могла не погодитись, вона не була лише пасивним засобом, а активною учасницею таїнства. Як говорить Микола Кавасила:

«Втілення не було лише справою Отця, Його Влади і Його Духа... це також була справа волі й віри Діви... Так Бог добровільно став тілом, так само Він бажав, щоб Його Мати виношувала Його вільно і з власної волі»³³.

Якщо Христос — новий Адам, то Марія — нова Єва, чия слухняна покора волі Божій урівноважувала непослух Єви у райському саду. «Таким чином, вузол непослуху Єви розв'язано через послух Марії, бо що зв'язала діва Єва через невірність, те Діва Марія розв'язала через віру»³⁴. — «Смерть через Єву, життя через Марію»³⁵.

Православна Церква називає Марію Пресвятою, вона називає її «непорочною» або «незаплямованою» (грецькою — «achrantos»), і увесь православний світ узгідно вірить у те, що Богородиця була

вільна від дійсного повсякденного гріха. Але чи була вона вільна від першородного гріха? Інакше кажучи, чи згодне православ'я з римо-католицьким вченням про Непорочне зачаття, проголошеним як догмат папою Пієм IX у 1854 р., згідно з яким Марія, від моменту зачаття її матір'ю св. Анною, була через особливий Божий наказ звільнена від «будь-якої плями першородного гріха»? Дійсно, Православна Церква нічого офіційно чи остаточно не проголошувала з цього питання. Раніше окремі православні висловлювали погляди, які, якщо й не остаточно підтверджували догмат про непорочне Зачаття, то, принаймні, були дуже близькими до нього, проте з 1854 року переважна більшість православних з кількох причин заперечувала це вчення. Догмат сприймався як зайвий, як такий, що містить неправильне розуміння першородного гріха, сформульоване Римо-католицькою Церквою; вчення видавалось сумнівним, бо воно нібито відмежовує Марію від решти Адамових нащадків, і відносить її до зовсім іншої категорії, аніж решту старозавітніх праведників та праведниць. З православної точки зору, дане питання у цілому все-таки належить до сфери богословських думок (теологуменів), і якщо православний християнин відчуває потребу вірити у Непорочне зачаття, не можна називати його за це еретиком.

Тоді як православ'я здебільшого заперечує догмат про Непорочне зачаття Діви Марії, воно твердо вірить у її небовзяття во плоті⁴⁶. Як і всі інші люди, наша Владичиця зазнала фізичної смерті, але для неї передбачалось і воскресіння тіла: по смерті її тіло було забране чи «взяте» на небеса, і її труну знайшли порожньою. Вона пройшла через смерть і суд, і уже перебуває у прийдешньому віці. Проте це не відділяє Богоматір від решти людей, бо одного дня ми всі сподіваємось розділити ту славу, у якій зараз перебуває Діва Марія.

Віру в небовзяття Богородиці ясно й однозначно підтверджують величання, що ними Церква оспівує 28(15) серпня свято Успіння Богородиці. Але православ'я, на відміну від Риму, ніколи не проголошувало догмату Небовзяття і ніколи не мало таких намірів. Було проголошено як догмати вчення про Пресвяту Трійцю і про Втілення, оскільки вони належать до загальної науки Церкви, а прослава Богородиці належить до внутрішньої Церковної традиції: «Важко говорити і не простіше осмислювати тайну, що її Церква береже у потаємних глибинах внутрішнього розуміння... Апостоли назагал ніколи не проповідували про Богоматір, тоді коли Христа проповідували на дахах, і свідчили про нього — щоб усі знали основи його вчення, зверненого до всього світу, таємниця Його Матері відкрива-

лась лише тим, хто належав до Церкви... Це не стільки предмет віри, як основа нашої надії, плід віри, дозрілий у Традиції. Тому зберігаймо мовчанку і не намагаймося догматизувати величну славу Богоматері»³⁷.

Останні речі

Тут для християнина є дві прикінцеві можливості — небо і пекло. Церква очікує на остаточне сповнення кінця, який грецьке богослов'я називає «арокастасіс» чи «повернення» — час, коли Христос знову прийде у величній славі судити живих і мертвих. Кінцевий «апокатастасіс» полягає, як бачимо, у відкупленні гріхів та прославі: у Судний день праведники встануть із могил і з'єднаються з тілом. Це буде не таке тіло, яке ми маємо зараз, а тіло «переображене», «духовне», внутрішня святість якого виявлятиметься зовнішньо. Переображеним буде не лише людське тіло, а й увесь матеріальний світ: Бог створить Нове небо й Нову землю.

Проте разом з небом існує й пекло. Останнім часом християни, і не лише на Заході, а й на Сході, приходили до думки, що поняття пекла суперечить вірі у люблячого Бога. Але такого типу аргументи — вияв сумної і ризикованої мішанини думок. Істинно те, що Бог любить нас безконечною любов'ю, але також істинно те, що Він дав нам свободну волю, і відколи ми її маємо, можемо не прийняти Бога. Через те, що є свободна воля, є й пекло, бо пекло — це ніщо інше, як неприйняття Бога. Заперечуючи пекло, ми заперечуємо свободну волю. «Ніхто не благий і милостивий, як Бог, — писав монах Марк Подвижник (поч. V ст.), — але навіть Він не прощає тим, що не каються»³⁸. Бог не змушуватиме нас Його любити, бо любов, коли вона не вільна, перестає бути любов'ю, і як, отже, Бог може примиритися з тими, що відмовляються від примирення?

Православне ставлення до Страшного суду і Пекла зрозуміло викладено у трьох недільних Євангельських читаннях на Літургії, що слідують одне за одним, незадовго до Великого посту. В першу неділю читається притча про митаря і фарисея, у другу — притча про блудного сина — оповіді, що змальовують безмірне прощення і ласку Божу до всіх грішників, що каються. Але у третю неділю притчею про овець і козлів Євангеліє пригадає нам іншу правду — можна не прийняти Бога і піти від Нього до пекла: «Тоді скаже тим, що ліворуч: «Ідіть від мене геть, прокляті, у вогонь вічний» (Мт., 25 : 41).

У православному вченні про Бога немає жорстокості. Православні християни не плазують перед Ним у жалюгідному страху, християни сприймають Бога як «чоловіколюбця» («philantropos»). Окрім того, християни пам'ятають, що у Друге пришестя Христос прийде як суддя.

Пекло — це аж ніяк не місце, у якому Бог ув'язнює людину, це радше місце, де людина, хибно розпорядившись своєю свободою волею, ув'язнює сама себе. І навіть у пеклі грішники не позбавлені Божої любові, але через власний вибір вони переживають як страждання той стан, що святі переживають як радість. «Любов Божа буде нестерпною мукою для тих, що не придбали її всередині себе»³⁹.

Пекло існує як останній вибір, але дехто із св. Отців все-таки вірив, що врешті-решт всі будуть примирені з Богом. Думка, що всі повинні спастися — ересь, бо таким чином заперечуємо свободну волю, але можна сподіватися, що всі можуть спастися. Нам не слід втрачати надії, що будь-хто спасеться і до Судного часу, маємо прагнути цього і молитися за примирення з Богом всіх без винятку. Нікого не можемо полишати без заступництва у любові. «Що є серце милостиве?» — запитує Ісаак Сирий. І відповідає: «Це серце, що спалахує любов'ю до всіх сотворінь, до людей, до птиць, до звірини, до демонів, до усякої тварі»⁴⁰. Григорій Нісський говорить, що християни можуть по праву сподіватись навіть на спасіння диявола.

Біблію завершують слова ревного сподівання: «Так, напевно, приходжу скоро. Амінь. Прийди, Господи Ісусе!» (Одкр. 22 : 20) Ранні християни молились у тому ж дусі палкої надії: «Нехай благодать зійде і цей світ промине»⁴¹. З одного боку, вони не мали рації, гадаючи, що кінець світу відбудеться негайно, тоді як насправді два тисячоліття минуло і ще не настав кінець світу. Не нам знати час і годину, і, може, нинішній лад триватиме ще багато тисячоліть. Проте, з іншого погляду, ранні християни мали рацію. Адже чи раніше, чи пізніше настане кінець світу, він завжди неминучий, завжди близько у духовному розумінні, навіть якщо й віддалений у часі. День Господній прийде «як злодій уночі» (1 Сол. 5 : 2), в годину, що ніхто не сподіватиметься. Тому християни як в апостольські часи і нині мають бути напоготові, неустанно чекаючи і надіючись. Одна з найбільш обнадійливих ознак відродження сучасного православ'я — це відновлене усвідомлення православними другого Пришестя і його значення. «Коли пастор під час перебування у Росії спитав, що є найнаболілишим для Російської Церкви, священник, не вагаючись, відповів: "Parousia"»⁴².

Крім того, друге Пришестя — це не просто майбутня подія, бо для Церкви прийдешній вік уже почав проникати у нинішній. Адже для членів Господньої Церкви «останні дні» уже ознаменували свій початок, бо вже віднині християни радіють з перших плодів Царства Божого. Прийди, Господи Ісусе. Він уже приходить — у Божественній Літургії і церковних богослужіннях.

*Переклад з англійської Дзвеніслави Матіяш
Наукова редакція Наталії Кочан*

* Калліст Вейр — професор Оксфордського університету та Єпископ Діоклеї (Константинопольський патріархат). Надрукований текст є розділом 12 книги Timothy Ware (Bishop Kallistos of Diokleia). The Orthodox Church. — Reprint in Penguin Books, 1991. Переклад даного розділу здійснено на студентському перекладацькому семінарі з церковно-історичної та богословської термінології, який проводить Центр Європейських Гуманітарних Досліджень (НаУКМА). Керівник семінару Н.І.Кочан.

¹ Хомяков А. Церковь одна. Параграф 9 (За рос. вид.: Хомяков А.С. Сочинения богословские/Церковь одна. — М., 1995.)

² Послання до Смирнян, 8, 2.

³ Догматичне богослов'я. — Афіни, 1907. — Сс. 262 — 5 (грецькою мовою).

⁴ З гімну Дж.М.Ніла.

⁵ Проти ересей III, 24 : 1.

⁶ Хомяков А. Церковь одна. Параграф 1.

⁷ Там же. Параграф 1.

⁸ «Sobornost: the Catholicity of the Church, in «The Church of God», ed. by E.L.Mascall, p. 63.

⁹ «Поняття «ставати тим, що ти є» — це ключ до всього есхатологічного вчення Нового Завіту» (Gregory Dix, «The Shape of Liturgy») — С. 47.

¹⁰ Див. «Декларацію Віри й Закону» православної делегації в Еванстоні 1954р. Там це положення висвітлене дуже чітко.

¹¹ J.Meyendorf, «What Holds the Church together?», in the «Ecumenical Review», vol. XII (1960), с. 298.

¹² Хомяков А. Церковь одна. Параграф 1.

¹³ Про єдність Вселенської Церкви, 6.

¹⁴ G.Florovsky. «Sobornost: the Catholicity of the Church», in «The Church of God», с. 53.

¹⁵ Бесіди на Єв. від Йоана. XLV, 12.

¹⁷ Сповідання віри, частина 12.

¹⁸ Там же, частина 10.

¹⁹ Лист LXVI, 8.

²⁰ Лист LXVI, 8.

²¹ Лист у книзі W.J.Birkbeck, «Russia and the English Church», с. 94.

²² С.Булгаков. Православие.

²³ Metropolitan Seraphim, L'Eglise Orthodoxe, с. 51.

²⁴ V.Lossky, The Mystical Theology of the Eastern Church, с. 188. (рос. вид. Лосский В. Очерк мистического богословия восточной Церкви. — М., 1991).

²⁵ J.Meyendorf, цит. за M.J. le Guillou, mission et unité, Paris, 1960, том. II, с. 313.

²⁶ Слід, проте, зазначити, що навіть у XVII ст. багато Православних заперечували вчення Риму про чистилище. Фрагменти про усопших у «Православному ісповіданні віри» Могили було ретельно змінено Мелетієм Сирігом, а згодом Досифей у особливий спосіб зрікався написаного з цього питання в «Ісповіданні».

²⁷ Arophthegmata (P.G. lxxv), Antony, 2.

²⁸ Centuries, III, 2—4.

²⁹ P.Kovalevsky, Expose de la foi cathlique orthodoxe, Paris, 1957, с. 16.

³⁰ З відпусту на свято Собору Архангелів (21(8) листопада).

³¹ З гімну «Достойно», що співається на Літургії Св.Йоана Золотоустого.

³² Думка про постійну непорочність Марії, на перший погляд, здається, суперечить Писанню, оскільки у III розділі Єв. від Марка згадуються «брати» Христові. Проте тут грецьке слово може означати і зведеного брата, двоюрідного брата чи близького родича, а також брата у звичайному розумінні.

³³ On the Annunciation, 4—5 (Patrologia Orientalis, vol. XIX, Paris, 1926, с. 488).

³⁴ Св.Ірней Ліонський. Проти ересей, III, XXII, 4.

³⁵ Jerome, Letter XXII, 21.

³⁶ Зразу ж після того, як Папа у 1950 проголосив догмат про Небовзяття, дехто з православних, з метою протидії Римо-католицькій Церкві, почав висловлювати сумніви з приводу Взяття Богородиці на небо з тілом, і навіть відкрито заперечувати його, але вони, безперечно, не говорять від всієї Православної Церкви.

³⁷ V.Lossky, «Panagia», in The Mother of God», edited by E.L.Mascall, с. 35.

³⁸ До тих, що думають бути виправдані через діла. 71 (P.G. lxxv, 94od).

³⁹ V. Lossky. The mystical Theology of the Eastern Church, с.234.

⁴⁰ Mystic Treatises, edited by A.J.Wensinck, Amsterdam, 1923, с. 41.

⁴¹ Didache, X. 6.

⁴² P.Evdokimov, L'Orthodoxie, с. 9 («Parousia» — грецьке слово, що вживається у значенні «друге Пришестя»).

Йоан ЗІЗІУЛАС

ПОМІСНА ЦЕРКВА У ПЕРСПЕКТИВІ СПІЛКУВАННЯ*

I. Історичне та еклезіологічне тло

Основний церковний принцип, пов'язаний з поняттям помісної Церкви в православній традиції, полягає в ідентифікації Церкви з євхаристійною громадою. Православна духовність базується на ідеї про те, що всюди, де є Євхаристія, є й Церква у всій своїй повноті як Тіло Христове. Концепція помісної Церкви виводиться головним чином з того факту, що Євхаристія святкується в призначеному місці і в силу своєї кафолічності (catholicity) поєднує в собі всіх членів Церкви, що перебувають у даному місці. Таким чином, помісна Церква виводить свою єдність з комбінації двох основних еклезіологічних принципів:

а) кафолічної природи Євхаристії. Це означає, що кожне євхаристійне зібрання повинно включати усіх членів Церкви певного місця, незалежно від їхньої професії, статі, раси, мови, віку та ін.;

б) географічної природи Євхаристії, що означає: євхаристійне зібрання і через нього Церква — це завжди громада якогось місця (напр., Церква у Фесалоніках, у Коринфі й т.ін. у Посланнях Павла)¹.

В результаті поєднання двох вищевказаних церковних принципів з'явилося канонічне положення про те, що слід мати лише одне євхаристійне зібрання в кожному місці. Але ж географічний принцип неминуче приводить до питання про те, що ж саме ми розуміємо під «місцем»: як ми відділяємо границі конкретного місця, які повинні бути основою (базисом) тільки одного євхаристійного зібрання і, таким чином, однієї Церкви? Це питання набуває особливого значення, якщо взяти до уваги всю складність історичного розвитку ранньої Церкви. Саме тому, що православна традиція, церковна та канонічна, сформувалась на основі цього розвитку, ми повинні стисло його дослідити.

Вже за часів Нового Завіту намітилась тенденція ідентифікувати *ekklesia* або навіть *ekklesia tou Theou*** із зібранням християн конкретного міста. Шляхом вивчення переважно Послань Павла ми дійшли висновку, що майже без винятку слово *ekklesia* використовується в однині, коли відноситься до міста, тоді як множина викори-

стовується виключно у випадках, коли мова йде про географічні регіони, більші за місто. Якщо не розглядати це як просту випадковість, з необхідністю постає питання: чому саме Павло ніколи не використовує термін «Церква» у множині відносно до міста? Маючи на увазі цю специфіку використання слова *ekklesia* в рукописах Павла, де звичайно воно означає дійсне зібрання віруючих (див., напр., 1 Кор. 10,14), не можна не дійти висновку, що існувало лише одне зібрання, яке називалось *ekklesia*. Іншими словами, ми мусимо зробити висновок, що ранні відомі нам форми помісної Церкви були формами Церкви міста і що конкретна форма цієї місцевої Церкви була зібранням, яке об'єднувало всіх християн цієї географічної місцевості. Схоже, що спочатку християнство з'явилося як міська Церква і, якщо ми правильно трактуємо існуючі джерела, вона повинна була залишатись такою принаймні до середини II сторіччя².

Перша трудність пов'язана з тим, що принцип «одна Церква, одна Євхаристія, одне місто» з'являється історично поряд із концепцією *kat' oikon ekklesia* (домашня Церква). Якщо цей термін означає фактично формування *ekklesia* на основі членів сім'ї, то ми стикаємося із визначенням помісної Церкви не в географічному значенні; фактично ми стикаємось із соціологічною концепцією «локальності». Я зробив спробу в іншому місці дослідити цю проблему³ і можу тільки повторити тут свій висновок: термін *kat' oikon ekklesia* у Новому Завіті не відноситься до суто сімейного зібрання, але поширюється на все зібрання віруючих міста, які зустрічаються як гості в зазначеному домі (див.: Рим. 16,23; пор. археологічні свідчення про церкви, поїменовані домовласниками в Римі та ін.). Хтось може зауважити, що, здається, не могло бути більше однієї такої домашньої Церкви в кожному місті в ті часи⁴. Якщо цей висновок є правильним, ми можемо пояснити, чому не існує свідчення про які-небудь великі організаційні труднощі, що мали б місце в ранній Церкві, заснованій на «Церквах домашніх». Не лише сам цей феномен, а й навіть термін «домашня Церква» зникає дуже швидко, а з ним і ситуація, яка могла б стати альтернативною до тієї, коли ми спостерігаємо ідентифікацію ранньої помісної Церкви із Церквою міста.

Більш серйозною по щодо змісту та наслідків концепції помісної Церкви виявилася ще одна тенденція розвитку ранніх церковних організацій, а саме — виникнення церковних парафій, як сільських так і міських. Деталі історичного розвитку поглядів на цю проблему нас тут не цікавлять⁵. Що є виключно важливим для розуміння поняття «помісна Церква» в православній традиції, так це питання: чи можна

було б насправді називати парафії «помісними Церквами». Складність тут пов'язана з двома основними питаннями:

(I) Церковний принцип ідентифікації Церкви з Євхаристією, або, скоріше, з євхаристійною громадою. Якщо парафія є саме євхаристійною громадою, тоді ми майже вимушені називати парафію *ekklesia*.

(II) Єпископське служіння. Єпископ ранньої Церкви є, по суті, головою євхаристійного зібрання. Всі літургійні й канонічні елементи посвячення в єпископи передбачають первинну ситуацію, за якої в кожному євхаристійному зібранні й, ширше, в кожній міській Церкві був один єпископ (всі єпископські імена в ранній Церкві, починаючи з часів Ігнатія Антіохійського, безпосередньо пов'язані з конкретним містом), який був оточений колегією старійшин (пресвітерів). Сам він був фактично одним із пресвітерів, але називався довготерміновим (напр., Єронім). До чого справді призвела поява парафій, так це до відміни цієї структури, знищення якої змінило не лише єпископські функції, але також і пресвітерські. Це означало, що для Євхаристії, тобто для існування помісної Церкви, присутність колегії пресвітерів стала необов'язковою. Для формування євхаристійного зібрання парафії і керівництва ним було достатньо, таким чином, одного-єдиного пресвітера. Чи можна було називати таке зібрання «Церквою»?

Православна Церква дала негативну відповідь на це питання. Мені особисто це здається вдалим рішенням, і ось чому: створення парафій як зосередженої на пресвітерах єдності, не в оригінальній та еkleзіологічно правильній формі, яку ми могли б визначити як «зосереджену на пресвітері», але у вигляді індивідуального пресвітера, що діяв як голова євхаристійного зібрання, серйозно зашкодило еkleзіології у двох відношеннях. З одного боку, це зруйнувало образ Церкви як громади, в якій усі верстви є необхідними як формотворчі елементи. Парафія, оскільки вона врешті стала домінуючим елементом, зробила зайвим як диякона, так і єпископа. (Пізніше приватна меса зробила зайвим навіть мирянина.) З іншого боку, і як результат цього, це призвело до погляду на єпископа скоріш як на адміністратора, ніж як на євхаристійного голову, а на пресвітера — як на «спеціаліста з меси», «священника», призводячи, таким чином, до середньовічного еkleзіологічного занепаду на Заході й до добре відомої реакції Реформації, а також до серйозного безладдя в еkleзіологічному й канонічному житті Східних Церков.

З тих самих причин ми повинні розглянути проблему відповідного церковного парафіяльного статусу як одну з найфундамен-

тальніших проблем еклезіології як на Заході, так і на Сході. Православна Церква, принаймні як я це розумію, схилилась до тієї точки зору, згідно з якою концепція помісної Церкви має визначатись єпископом, а не пресвітером: помісна Церква як існуюча з повним еклезіологічним статусом цілісність (entity) є єпископською єпархією, а не парафією. Таким чином, Православна Церква несвідомо переломилась у своїй євхаристійній еклезіології, бо не було більше можливості ототожнювати кожне євхаристійне святкування з помісною (local) Церквою. Але водночас через такий вибір вона дозволяла залишати надію на реставрацію громадського характеру помісної Церкви, коли помісна Церква може бути названа *ekklesia* лише тоді, коли вона є справді кафолічною, тобто коли вона включає: а) мирян з усіх культурних, соціальних, мовних та інших верств, що живуть у певному місці, і б) усі інші верстви цієї Церкви як частини тієї самої громади. Таким чином, можна сподіватися, що одного дня єпископ знайде притаманне йому місце, яким є Євхаристія, і злам в євхаристійній еклезіології, породжений проблемою «парафія—єпархія», буде ціленим належним способом⁶.

Із розвитком митрополичої системи і, з часом, системи патріархатів у стародавній Церкві центр «локальної» єдності змістився від єпископської єпархії до більших географічних підрозділів, що включали в себе провінційні єпархії й очолювались єпископом метрополії цієї провінції. Цей розвиток, який зберігається сьогодні тільки номінально в Православній Церкві (певні єпископи називаються «митрополитами», але фактично метрополія як така більше не існує, зникнувши разом із давньоримською чи візантійською провінцією), суттєво не змінив погляд на помісну Церкву як рівнозначну єпископській парафії. Митрополича система, розвинувшись у тісному зв'язку із синодальною практикою ранньої Церкви, являла собою нерегулярний або випадковий тип церковної «локалізації», що зводився до зібрань Синодів. Оскільки принцип сутнісної (essential) рівноправності усіх єпископів став головною рисою в православному канонічному праві, ані митрополити, ані патріархи ніколи не займали положення глав окремих церковних підрозділів (units), які представляли структури, що перебували понад чи поза межами єпископських територій. Постійно діючі Синоди справді існують у Православних Церквах, але вони аж ніяк не сприймаються як окремі церковні «тіла», які можна було б назвати «локальними Церквами». Із розвитком у Візантії знаменитої теорії пентархії в Православ'ї з'явилась система, за допомогою якої вся *ekklesia* стала складатися з п'яти частин

(Патріархатів). Але, незважаючи на спроби деяких сучасних православних називати ці Патріархати «помісною Церквою», принцип рівноправності всіх єпископів з точки зору еклезіологічного статусу знов-таки зробив неможливим утворення спеціальних церковних одиниць поза межами Патріархату⁷.

Нарешті, в цьому історичному огляді ми повинні згадати ідею автокефалії, яка надає Православній Церкві сьогодні відомості. Принцип автокефалії базується на сучасній концепції нації, яка розвинулась переважно в минулому сторіччі. Згідно з цим принципом Православна Церква кожної нації керується власним Синодом, без втручання будь-якої іншої Церкви, і має свого власного голову (патріарха, архієпископа або митрополита). У сьогоднішній ситуації богословської плутанини, в якій перебуває православ'я, ці автокефальні Церкви прийнято називати «помісними Церквами»; це сприяє тому, що єпископська парафія поглинається утворенням, яке називається «автокефальною Церквою», з метою підтримати останню за допомогою постійного Синоду або голови автокефальної Церкви, які насправді не є представниками усіх єпископств, тобто помісних Церков цього окремого регіону⁸.

II. Питання стосовно сучасного богослов'я помісної Церкви

1. Церковність і локальність

Термін «помісна Церква» охоплює два аспекти, жоден з яких не можна розглядати окремо від іншого. Перший аспект — це локальність, другий — церковність. Якщо розглядати їх разом, постійно виникатиме двостороннє питання: що робить Церкву «помісною» (local), і що робить окреме (local) тіло «Церквою»? Бо ж не кожне зібрання християн автоматично є «Церквою», і не кожна Церква є конче «помісною». Якщо розглянути це питання в перспективі євхаристійної еклезіології, то прийдемо до таких зауважень:

а) Церква є помісною, якщо подія Христового Спасіння вкорінюється в певній місцевості або у певному місці з усіма своїми природними, соціальними, культурними та іншими характеристиками, які становлять життя та мислення людей, що живуть у певному місці. Тож те, що відбувається в Євхаристії, коли люди пропонують Богові як Тілу Христовому все, що є «Його власністю» (плоди землі разом із продуктами їхньої повсякденної праці), повинно мати місце і в церковному житті, якщо це життя є справді місцевим: воно повинно абсорбувати й використовувати всі характеристики даної певної місцевої ситуації і не нав'язувати їй чужої культури;

б) але ж така абсорбція місцевої культури може зробити Церкву помісною, проте не обов'язково Церквою. Бо подія Спасіння Христового є не тільки утвердженням людської культури, вона є водночас і чимось критичним до неї⁹. Які культурні аспекти не підлягають абсорбції їх помісною Церквою, якщо ця Церква є не просто помісною, а й «Церквою»? Відповідь на це питання залежить від богослов'я, якого дотримуєшся в цілому, але також і від того, що вважаєш і що не вважаєш суттєвим у християнській вірі. Якщо євхаристійній перспективі дозволяється відігравати вирішальну роль у цьому випадку, критерій церковності може бути зведений всього-навсього до наступного.

Євхаристія є таким моментом у житті Церкви, де має місце передчуття *eschata* (кінця). *Anamnesis* (згадування) Христа реалізується не як просте оживлення минулого, а як анамнезіс майбутнього¹⁰, як есхатологічна подія. В Євхаристії Церква стає відображенням (*reflection*) есхатологічної громади Христа, Месії, образом Троїчного Життя Бога. В поняттях людського існування це головним чином означає одну річ: подолання усіх розмежувань, як природних, так і соціальних, що підтримують існування світу в стані дезінтеграції, фрагментарності, розкладу, цебто в стані смерті. Усі культури так чи інакше поділяють долю цього грішного та дезінтегрованого світу і, таким чином, усі вони несуть у собі елементи, поза межі яких треба вийти. Якщо Церква в своїй локалізації нездатна, таким чином, постати в образі Царства***, то це не є Церква. Так само, якщо євхаристійне зібрання не є таким образом, то це не Євхаристія у справжньому значенні цього слова¹¹.

Керуючись таким екзистенціальним критерієм, ми можемо поставити питання точніше: якої конкретної форми має набути помісна (*local*) Церква, щоб бути водночас і «помісною» (*local*), і «Церквою»? Такі структурні елементи набувають тут суттєвої важливості:

а) Якщо в конкретній місцевості (*locality*) існує більш ніж один культурний елемент, як це трапляється, наприклад, у більшості наших сучасних плюралістичних суспільств, Церкві слід зробити зусилля, щоб інтегрувати ці елементи завдяки своїй місіонерській активності, використовуючи повністю їх у проповідуванні Євангелія. При таких спробах, для подальшого заглиблення в розуміння Євангелія, може виникнути потреба в об'єднанні між собою людей, які б несли в собі ці культурні елементи. Це саме, можливо, було б правильно робити й тоді, коли метою є виконання пастирських, а не лише місіонерських завдань. Щоб зрозуміти потреби людей, які працюють у місцях, відмінних від тих, де вони живуть, подібні зібрання мо-

жуть бути сформовані, щоб співвіднести Євангеліє з особливими професійними, інтелектуальними або соціальними умовами.

б) Ці групи або зібрання, сформовані на основі певної культури, класу, професії або віку, мусять вчитися не розглядати себе як Церкву і мусять навчатися шукати досвід Церкви лише в зібраннях, де люди кожного віку, будь-якої статі, професії, культури тощо зустрічаються, бо це є те, що обіцяє нам бути Царством Божим: місце, де перебуваєш поза всіма природними та культурними розмежуваннями. Доки Євхаристія розглядається так і тільки так, доти есхатологічно натхнене зібрання, його святкування мусить бути збереженим для власного досвіду такого типу. І доки Церква відображає в своїй природі це есхатологічне призначення, відображене в Євхаристії, тільки такі зібрання слід іменувати «Церквою». Інші зібрання не є пов'язаними з Церквою чи Євхаристією; вони є розширенням (extension) реальності Церкви, але ж їм бракує елементу кафолічності, що його вимагає есхатологічна природа як Церкви, так і Євхаристії, й тому вони не можуть вважатися Церквами.

в) Такого роду підхід до проблеми церковності помісної Церкви надає географічному аспекту локальності більшого значення порівняно з іншими аспектами, такими як культура або професія. Бо географічне «місце» може служити як спільний майданчик для зустрічі різних культур та інших елементів *epi to auto*, «в одному й тому самому місці», вираз, що так значуще використовувався щодо Церкви і Євхаристії в Новому Завіті як вираз географічної локальності. За такого підходу географічний аспект локальності виявляється як необхідний елемент у концепції помісної Церкви.

г) Служіння такої локальної спільноти є необхідним, якщо воно пов'язане зі згаданим подоланням природних і культурних розділень. Воно або зветься єпископським служінням, або ж взагалі не має ніякого відношення до богослов'я помісних Церков. Що здається справді необхідним з погляду на щойно сказане, так це те, що це згадане служіння має бути пов'язаним (1) із євхаристійним зібранням як його вершина і (2) з певною географічною місцевістю. Тільки тоді, коли ці дві умови зберігаються, інститут єпископства може мати значення в еклезіології¹². Інші служіння в локальних спільнотах, наприклад пресвітерські та дияконські, стають суттєвими елементами залежно від «типології» есхатологічної громади, яку кожен розглядає як фундаментальну для свого богослов'я¹³. Але зібрання лаос (мирян) у його цілісності, себто в усіх його «локальних» проявах, є напевне необхідною формою структури помісної Церкви. Бо ж саме це є до-

казом того, що Церква є «кафолічною» Церквою. Без певної форми «конгрегаційності» не існує помісної кафолічності.

2. Помісність і вселенськість

Зі щойно сказаного випливає, що «кафолічність» Церкви не може бути протиставлена її помісності: це скоріш необхідний аспект помісної Церкви, останній критерій церковності для будь-якого місцевого тіла. Однак вселенськість — це інше поняття, яке, безумовно, може бути протиставлене помісності. Як впливає концепція вселенськості на наше розуміння помісної Церкви?

За своєю природою Євхаристія здатна виходити не лише за межі розділення, яке має місце в рамках місцевої (local) ситуації, а й за саме те розділення, яке є успадкованим концепцією географії: розділення світу на окремі (local) місцевості. Євхаристія, котра не виходить за межі розділення всередині певної місцевої спільноти, є фальшивою; так само й та, котра відбувається за свідомого та навмисного ізолювання й відокремлення від інших місцевих (local) спільнот у світі, не є справжньою Євхаристією¹⁴. Звідси неодмінно випливає, що помісна Церква, для того щоб бути не тільки помісною, але також Церквою, повинна перебувати в повному спілкуванні, сопричасті з іншими помісними Церквами світу.

Заради того, щоб помісна Церква була в євхаристійному спілкуванні із іншими помісними Церквами світу, залучаються такі елементи:

а) проблеми й інтереси усіх помісних Церков мають бути об'єктами молитви й активної турботи конкретної помісної Церкви. Якщо помісна Церква стає індиферентною щодо того, що відбувається у світі, вона, безумовно, не є Церквою;

б) певна загальна основа бачення та розуміння Євангелія й есхатологічної природи Церкви мусить існувати між будь-якою помісною Церквою та рештою помісних Церков. Це вимагає від кожної окремої помісної Церкви постійної пильності щодо істинної віри в усіх помісних Церквах;

в) певні структури мають бути впроваджені, щоб полегшити таке спілкування. Тут потрібні деякі пояснення.

Якщо помісність Церкви не буде поглинута вселенськістю і не буде фактично відкинута нею, максимальну увагу слід буде приділити тому, щоб ті структури служб, метою яких було полегшити спілкування серед помісних Церков, не перетворилися б на суперструктури. Винятково важливим є те, що протягом усієї історії Церкви ніколи не було навіть спроби встановлення надмісцевої Євхаристії чи суперлокального єпископа. Всі євхаристії і всі єпископи є місцевими за своїм

характером, принаймні у їхньому первинному значенні. Якщо розглядати Церкву як Євхаристію, це означатиме, що помісна Церква, як було визначено вище, є єдиною формою еклезіологічного існування, яку, власне, й можна назвати Церквою. Всі структури, націлені на сприяння вселенськості Церкви, створюють мережу спілкування Церков, а не нову її форму¹⁵. Це не лише підтверджується історією, а й базується на міцному богословському та практичному ґрунті. Будь-яка структурна універсалізація Церкви, що веде до утворення церковної сутності, званої «вселенською Церквою» як чогось паралельного або зверхнього щодо помісної Церкви, неодмінно ввела б у концепцію Церкви культурні чи інші параметри, які є чужими щодо окремого місцевого контексту. Культура не може бути монолітно універсальним явищем без деякого демонічного накладення однієї культури на інші. Неможливо також мріяти про універсальну «християнську культуру» без зречення діалектичних взаємовідносин між історією та есхатологією, які, між іншим, є великою мірою центральними й для самої Євхаристії. Таким чином, якщо існує перевернення культурних поділів на універсальному рівні, що справді повинно бути постійною метою Церкви, то вона може мати місце тільки в місцевих (local) ситуаціях, виражених у певних помісних Церквах та через них, а не через загальні структури, які несуть у собі ідею вселенської Церкви. Бо вселенська Церква поза помісною Церквою була б культурно розвтіленою Церквою — оскільки немає такої речі, як універсальна культура, — або, навпаки, вона була б культурно втіленою у демонічному вигляді, якщо вона або благословляє, або, прямо чи опосередковано, нав'язує світові якусь одну культуру.

Всі церковні структури, спрямовані на сприяння спілкуванню між помісними Церквами (напр., синоди, ради усіляких форм і т.п.), справді мають еклезіологічне значення і повинні завжди розглядатись у світлі еклезіології. Але їх не можна розглядати як форми Церкви, не приділяючи уваги тим серйозним небезпекам, на які я тільки-но вказав.

3. Помісна Церква в контексті розділення

Наша сьогоднішня ситуація в Церкві ще більш серйозно ускладнюється тим фактом, що помісну Церкву треба розглядати в контексті конфесійних поділів. Концепція Церкви як конфесійної сутності (православна, англіканська, лютеранська та ін.) історично є пізнім явищем і ускладнює еклезіологічну ситуацію до небезпечного рівня. Бо крім культурного плюралізму ми тепер зустрічаємось із конфесійним плюралізмом на місцевому (local) рівні. Чи можемо ми провести паралель та застосувати те, що ми сказали про культурну транс-

цендентність, також і до конфесійного плюралізму? Чи можемо ми сказати, що таким самим чином, як Євхаристія об'єднує євреїв і греків, чоловіків і жінок, чорних і білих, вона повинна також об'єднати й англікан, лютеран, православних та ін. у певному локальному просторі? Фактично саме це має на увазі практика міжконфесійного причастя (*intercommunion*). Добре відомі всі заперечення щодо цього з боку Православ'я, і я не хочу повторювати зараз ті самі аргументи. Я хотів би просто підняти два питання щодо природи помісної Церкви.

а) Чи маємо ми право вважати конфесійне тіло *per se* Церквою? Якщо умова еклезіальності перебуває в нерозривному зв'язку з умовою місцевості, відповідь, зрозуміло, буде негативною. Церква повинна містити в собі людей, а не ідеї чи вірування. Конфесійна Церква є найбільш розвтіленою сутністю з усіх; саме через це її зміст, як правило, переймається з тієї чи іншої існуючої культури і не є локальністю, яка критично охоплює всі культури.

б) Чи може помісна Церква вважатись істинно помісною (*local*) та істинно Церквою, якщо вона перебуває у стані конфесійного поділу? Це винятково важке питання. Якщо поняття помісної (*local*) Церкви, з усім спектром можливих його значень, які ми тут згадали, має бути прийнятим до уваги (якщо, іншими словами, ця Церква є істинною Церквою тільки тоді, коли є місцевим явищем, яке втілює Христа і свідчить про Царство Боже в певному окремому місці), ми повинні бути готовими поставити під сумнів еклезіологічний статус конфесійних Церков як таких і почати працювати на основі структури помісної Церкви. Це не може бути зроблено швидко, оскільки конфесіоналізм вкоренився глибоко в нашу історію. Але ми повинні бути готовими визнати, що до тих пір, поки конфесіоналізм домінує, ніякого реального процесу в напрямі церковної єдності не може бути досягнуто. Прийняття реальності помісної Церкви та її богослов'я з більшою серйозністю, ніж це ми робили досі, може виявитись винятково важливим для екуменічного руху.

* Йоан Зізіулас — професор систематичного богослов'я в Університеті в Глазго (Англія), архієпископ Пергамський. Надрукований текст є розділом 7 книги «Буття як спілкування. Дослідження особистості й Церкви». (*Being as Communion. Studies in personhood and the Church*, N.Y., 1985).

** Церква... церква Божа.

*** Якщо помісна Церква неспроможна стати образом Царства у цьому сенсі.

¹ Приймєнник «у» також використовується в Павлових Посланнях у зв'язку з помісною Церквою. Значення цієї мовної структури полягає в ідеї, що Церква «перебуває» у географічному місці як «гість, перехожий» (paroikos). Це безпосередньо пов'язано з есхатологічною природою Євхаристії, до якої ми ще повернемося.

² Якщо свідчення Юстина в його «І Апології» (гл. 65) означає, що сільські християни за межами Риму ходили до міста на недільні євхаристійні зібрання, то виявляється, що, незважаючи на практичні труднощі, навіть у такій великій Церкві, як Римська Церква другого століття, здається, дотримувались принципу, підкресленого Ігнатієм Антіохійським, згідно з яким у кожному місці могла бути лише одна Євхаристія з єпископом. Схоже, що таке відбувалось доти, доки сільські християни не отримали своїх власних єпископів (chorepiscopi), про що ми маємо перше свідчення у другому столітті.

³ В моїй книзі «The Unity of the Church in the Eucharist and the Bishop in the First Three Centuries» (1965, грецькою мовою).

⁴ Існуючі свідчення є доволі неясними, але заслуговує на увагу те, що немає жодного випадку, коли б термін «домашня Церква» відносився до одного й того самого міста в тому самому тексті.

⁵ Докладніший розгляд цієї комплексної історичної проблеми див. у моїй вищезгаданій книзі.

⁶ Практично єдиним прийнятним рішенням було б утворення маленьких єпископій. Це було б дуже добре з багатьох причин. Наприклад: а) це надало б єпископам можливість справді знати свою паству та бути знаними нею, що автоматично покращило б пастирську працю єпископів; б) це зменшило б адміністративний тягар, що його тепер несуть єпископи, дозволяючи їм таким чином функціонувати передусім в якості голів Євхаристії, що є їхнім служінням *par excellence*; в) це зробило б можливим відновлення колегіального характеру пресвітерства в його вкрай важливому еклєзіологічному значенні, яке воно мало в античні часи (*synthronon* античних соборів), що посилило б дуже занепаде значення пресвітера, особливо в Православній Церкві; г) це зробило б непотрібним підтримувати скандальний неканонічний уряд помічника єпископа, що є сучасним західним вторгненням до православної традиції. Існування маленьких єпископств безпосередньо засвідчено давньою традицією (коли Григорій Чудотворець став єпископом Нової Кесарії, він мав у своїй єпархії тільки 17 прихожан!).

⁷ Я поділяю той погляд, що в Православній Церкві церковний статус будь-якої церковної одиниці, що не є певним єпископством, походить не від самої цієї одиниці, а від певного єпископства чи шляхом об'єднання кількох єпископств. Це стосується не лише, як ми бачили, одиниць, менших від єпископства (напр., парафії), а й більших. Так, митрополія як архієпископство чи патріархат не можуть бути названі Церквою по суті, але тільки у широкому сенсі, тобто в силу того факту, що вона заснована на одній чи більше єпископських єпархіях помісних (local) Церквах і що тільки там Євхаристія може

бути названа Церквою. Це також означає, що митрополит, патріарх та інші ієрархи зобов'язані своїм еклезіологічним статусом тому фактові, що вони очолюють певні помісні (local) Церкви.

⁸ Щоб уникнути перетворення автокефальної Церкви в спільноту, котра виводить свою церковність із самої себе, а не з єпископств, з яких вона складається (див. попередню примітку), для глави кожної автокефальної Церкви важливо мати Синод єпископів даної місцевості. Завжди, коли ситуація це дозволяє, всі єпископи, одночасно або шляхом ротації, повинні бути членами такого Синоду.

⁹ На це вказує той факт, що Євхаристії передувало Хрещення. Світ не може стати Церквою без певного роду очищення.

¹⁰ Див. тезу J.Jeremias в його «The Eucharistic Words of Jesus» стосовно Нового Завіту. Ранні літургії (наприклад, Йоана Хризостома, Василя Великого та інші) зберігають саме таку інтерпретацію «анамнезісу», коли говорять про «спомин» у Євхаристії не тільки минулих подій історії спасіння, але також другого прищестя. Цей спомин майбутнього є суттєвим аспектом Євхаристії.

¹¹ В Євхаристії, де існує розрізнення щодо раси, статі, віку, професії, соціального класу і т. ін., порушуються не просто певні етичні принципи, а її есхатологічна природа. Тому така євхаристія не є «поганою», тобто морально недосконалою, вона не є євхаристією взагалі. Вона не може бути тілом Єдиного, Хто поєднує все в Собі.

¹² Ці дві умови віддано зберігалися в ранній Церкві. Їх було сильно перекручено, якщо часом не відкинуто зовсім у процесі подальшого розвитку Православної Церкви.

¹³ Це було, наприклад, необхідною частиною еклізіологічної свідомості ранньої Церкви зображувати служителів на зразок апостолів довкола Христа або «судячих дванадцяти колін юдейських» Нового Ізраїлю. Це призвело до виникнення установи пресвітерів (див. Ігнатій Антіохійський та інші). Тією мірою, до якої ця свідомість живе в Церкві, інститут пресвітерів набуває своєї необхідності в структурі помісної Церкви.

¹⁴ Докладний розгляд див. у розд. 4.

¹⁵ Це не повинно заперечувати того, що в світі існує тільки одна Церква. Але єдиність Церкви у світі не складає структури, яка була б над локальними Церквами. Будь-яке церковне спілкування на вселенському рівні повинно черпати свої форми з реальності помісної Церкви. Не випадково, що Синоди, за православним канонічним правом, складаються тільки з єпархіальних єпископів. Усі форми духовенства вселенської церковної громади (communio) своєю основою повинні мати якусь помісну Церкву.

Переклад з англійської Марини Доли

ОСОБИСТІТЬ

Павло ПРОЦЕНКО

ДОРОГОЮ ДО СВОБОДИ

Нотатки про Валерія Марченко

В час Великого посту 1981 року московські друзі сповістили мене, що невдовзі до Києва має повернутися — після восьми років табору та заслання — Валерій Марченко. Його ім'я було мені відоме, зокрема, за «Хронікою поточних подій», яку я регулярно читав. До глухого казахстанського заслання йому надсилали листи та пакунки мої добрі знайомі філолог Марина Лепешинська (згодом вона прийняла чернецтво) та мистецтвознавець Борис Михайлов (нині священник в одному з московських храмів). В ув'язненні, куди він потрапив майже юнаком, Валерій навернувся до релігії та прагнув тепер набутти церковного досвіду й знань. Окрім того, мене попереджали, що він не зовсім чітко уявляє собі реальне становище на свободі, у «великій зоні». У сумнозвісному 35-му політичному концтаборі суворого режиму Пермської області, де він відбував термін, Валерій застав залишки режимної відлиги та долучився до боротьби в'язнів совісті за свої права й людську гідність. У найтяжчих умовах радянської катівні він зумів відшліфувати свій письменницький дар і став талановитим журналістом. Валерій брав участь в опрацюванні так званого статусу радянського політв'язня, складанні літопису табірної боротьби, налагодженні підпільних зв'язків з вільним світом (події у 35-й зоні висвітлювались у «Хроніці поточних подій», про них розповідали західні радіоголоси, що вели мовлення російською; передані з зони матеріали потрапляли на сторінки іноземної преси). Він сидів разом із гідними, духовно витривалими людьми (Семеном Глузманом, Іваном Світличним, Зіновієм Антонюком, Миколою Горбалем), які своїм внутрішнім горінням могли викликати зміни у будь-якій людській спільноті, що загрузла у мулі егоїзму та легководухості. За ці якості радянська влада й ізолювала їх, запроторивши як особливо небезпечних («політичних») злочинців до мордовської Тьмутаракані. Але в той час, коли у табірній боротьбі їм так багато вдалося ціною власної жертвності та втрати здоров'я, коли вони на досвіді побачи-

ли боягузтво й розтлінність служників радянської системи, хиткість самого ладу, заснованого на насильстві та пригнобленні людини, у той історичний період, коли в неволі вони досягнули внутрішню свободу, — країна все глибше занурювалась в ідеологічну істерію, атмосфера якої викликала в пам'яті зразки з похмурої епохи Сталіна та Гітлера. Той, хто бажав брати участь у русі морального опору нелюдському режиму й не бути тут же ув'язненим, повинен був дотримуватись надзвичайної обережності й чітких норм поведінки. Моїм московським приятелям здавалося, що Марченко не розумів до кінця атмосфери, яка склалася у суспільстві, куди йому випадає повернутися незабаром з табірної Одісеї. Мене просили допомогти йому акліматизуватися, підтримати у прямуванні до Церкви.

За радянські десятиріччя Москва була певним зарубіжжям відносно всієї решти країни, вона існувала у м'якшому політичному режимі, була ситішою та забезпеченішою. Дивним чином москвичі уподібнювались іноземцям, коли заходила мова про їхніх співгромадян з провінції. Як іноземці, хай навіть спеціалісти-«радянологи», ніколи не могли зрозуміти усієї негативної, завжди погрожуючої окремих приватній людині, динаміки комуністичного буття та побуту, так само і москвичі, здебільшого хоча й соціально активніші за інше народонаселення, однак із тим самим досвідом підрадянського існування, конкретно не уявляли негараздів та небезпек, що випадали на долю провінціала. Звісно, Київ, — це провінція столична, центр широкого південно-західного краю червоної імперії, тут більше дозволено, аніж у якомусь селі чи районному містечку. Але українська влада завжди упадала перед Москвою з ідеологічною собачою вірністю, і тому у тутешньому суспільстві за будь-яке відхилення від комуністичних стандартів, за найменшу інаковість загрожували найсуворіші покарання. За крок вправо чи крок вліво... У Москві ще наприкінці сімдесятих років можна було зустріти в метро інтелігентну людину, яка читає якийсь художній «тамвидав» (наприклад, обгорнений папером томик Набокова). У Києві ж одного разу (восени 1976 року) зі мною трапився наскільки кумедний, настільки й показовий випадок. Стоячи у трамваї, я, довговолосий та бородатий, читав товсту, незвичного формату історичну збірку «Прометей», видану «Молодою гвардією». Збоку наді мною височів напів'яний молодик, кремезної та грубої статури, з важким обличчям, на вигляд із сільських, що подалися на завод до міста, а може, й просто двірником до одного з жеків (там відразу надавали житлоплощу). Впродовж кількох зупинок очима та червоним носом він просто свердловив з-за

мого плеча сторінки книги, навалюючись на мене та обдаючи перегаром. Нарешті, відкинувши будь-які правила пристойності, цупкими сталевими пальцями схопив мене за п'ястку і вихопив том. На мої гучні протести (цікаво, що чисельні пасажири відвертались від нас із камінно-відсутнім виразом на обличчях), він із триумфуючо погрозливою інтонацією ричав: «Ш-шо то за нерадянська література?» Але титул — там було зазначено «Москва, видавництво Центрального Комітету комсомолу» — спантеличив його. І ще довго цей пильний пролетар буркотів та вимушено стиха біснувався за моєю спиною...

У такій тяжкій атмосфері ідеологічного та кадебешного заповідника, під невсипущим оком надзирачів нам треба було налагодити дружні стосунки, знайти можливість для співдії заради спільних ідеалів християнської свободи і людської гідності. Я добре знав, що у середовищі, котре лиш зовсім недавно з подачі західних журналістів стали називати дисидентським, була присутня і стихія молодечтва, самозамилування, що лучилася з безвідповідальністю та неувагою до ближнього, а це ріднило деяких дисидентів із давнім російським нігілізмом та революціонерством. Ще зі шкільної лави я вважав, що саме серед інакодумців народжувався той тип оновлених морально людей, який міг змінити обличчя радянського суспільства. Але при перших зустрічах з так званим дисидентським середовищем я зіткнувся з «шумовинням», що часто супроводить будь-який серйозний рух. Обпікшись з перших кроків, пізніше я поступово виробив лінію поведінки, що дозволяла триматися поза натовпом (є свій натовп і в стані відкинутих суспільством), співпрацюючи з тими, для кого боротьба за права людини була дійсно справою життя. Від початку я був певний, що зустріну у Валері відповідального та надійного друга.

Так склалося, що наша зустріч могла відбутися за природних життєвих обставин, що надавало добрі шанси зберегти наше спілкування в затінку, непомітно для «органів». За кілька років перед тим моя дружина випадково зустріла на вулиці свою університетську подругу, між ними поновилися дружні стосунки. Так я познайомився з Аллою Марченко, рідною тіткою Валерія. Вона оберталась у колах гнаної української інтелігенції, листувалася з небожем, їздила до нього на побачення до табору і повідомляла нам подробиці страдницького життя його та його спів'язнів. І ось тепер без зайвих телефонних розмов (та без зайвих слів: наші телефони, та й оселі прослуховувались) я домовився про зустріч із ним.

В один із червневих спекотних днів в обумовлену годину ми водночас підійшли до пам'ятника Косіора у сквері, що на перехресті ву-

лиць Артема та Глибочицької. Валерій відразу виділявся з натовпу і притягував до себе. Високий, худий, із негарним, але надзвичайно виразним та вольовим обличчям, що випромінювало енергію. Спалахнула бесіда, і ми надовго застигли біля залізної низької огорожі, що відділяла тротуар від шосе. Коли нарешті стали переходити дорогу, стався неприємний випадок. Машин поблизу не було, і я, за звичкою, перебіг на червоне світло. Дещо непевно за мною рушив і мій новий друг. У цю хвилину з'явився патрульний «гайшник» та затримав саме його. Зазвичай така пригода закінчувалася швидким замиренням (і тільки в крайньому випадку штрафом), але минуло п'ять хвилин, а інцидент все ще не було вичерпано. Було видно, що між міліціонером та Валерієм точилася напружена розмова. Коли я підійшов до них (до циліндричної будки ГАЇ, що завжди була пустою), то побачив, яким блідим та схвильованим був Валера. Щойно тоді я помітив, що він дуже коротко підстрижений і це — а можливо, ще якісь дрібниці, схоплені на рівні інстинкту, — очевидно, викликало в охоронця порядку деякі підозри. На рівному місці могла статися «історія», документів у Валери з собою не було (він ще не встиг їх виправити), і постовий, зв'язавшись по рації з центральною довідковою міського МВС та дізнавшись, що перед ним стоїть зек, який щойно вийшов на свободу, міг його затримати, і цим, у свою чергу, із задоволенням скористалися б кадебісти (вони ж бо були майстри у зведенні наклепів на безневинних людей). Врешті-решт Валерію вдалося якось переломити ситуацію, і міліціонер відпустив нас з миром.

— Ніколи не йду на червоне світло, — пояснив Валерій, — і намагаюсь не допускати бодай найменшого порушення законів. Я не можу давати катам зайвий привід для знущань. Мені ще багато треба встигнути зробити.

Я вибачився перед ним. Мені було ніяково, що проти волі підставив під удар цю змучену людину. Свою беззахисність перед будь-якою забаганкою служителів Системи гостро відчував у той час кожен, в кого душа не вкрилася носороговим панцирем. Але межа, за якою починалося зіткнення з державою, у кожного була своя. Для тих, кого комуністичний суд позначив тавром «політичний злочинець», ця риска, немов колючий дріт, підступала до самого горла.

На жаль, я не вів щоденникових записів, і тому в пам'яті залишився лише загальний контекст наших бесід, окремі теми, деякі конкретні образи, інтонації та фрази.

Валера багато розповідав про себе. Він походив з цілком благонадійної родини радянсько-українських інтелігентів, центром якої

був дід, відомий історик України та української культури, заслужений професор, з яким вважали за необхідне загравати у ЦК КПУ. Дід належав до покоління національної інтелігенції (випускник Інституту червоної професури), і хоча й був усім зобов'язаний радянській владі, проте зберіг у душі таємний зв'язок з народною традицією. Останньому сприяло й те, що він у перший день війни потрапив до жорен більшовицької каральної машини, і вирвався з них лише завдяки випадку. Після звільнення він замкнувся в собі, зосередившись (звичайно, в рамках дозволеного) на науковій роботі. Дружина його, бабуся Валерія, завжди зберігала в родині церковно-народні звичаї. Дітям своїм, трьом дочкам, батьки передали любов до українського минулого, до рідної мови. Але не більше того. (Хоча на початку сімдесятих років проф. М.Марченко надіслав до українського ЦК доповідну записку про гнітючий стан печер Києво-Печерської лаври та дике невігластво атеїстичних пропагандистів.) Михайло Марченко входив до київської культурної еліти, і перед його онуком відкривалась можливість блискучої кар'єри. Закінчивши університет, Валерій поступив на роботу до редакції престижної газети. Дівчата, приятелі серед літературної молоді, націленої на влаштування власної кар'єри та згуртованої навколо Спілки письменників, юнацькі горді мрії... На самому початку сімдесятих років у Києві ще відчувался подих відлиги; виявлялося це, зокрема, в пробудженні інтересу до національних коренів. Зацікавлення українською культурою виявилось у Валерія не даниною загальному подмухові, воно заволоділо ним на особистісній глибині, походило з якихось інтимних витоків, очевидно, не зовсім усвідомлених і ним самим. Він написав кілька статей про проблеми сучасної української культури, задавленої партійною цензурою. У цей час на нього «поклало око» київське КДБ, запропонувавши «почесну» посаду інформатора. Валерій відмовився. І це йому не простили. Відбувся арешт, слідство, під час якого колишні друзі поливали його брудом. Внутрішньо він був молодший за свої двадцять п'ять років, зовсім недосвідчений у правозахисних питаннях, і тому не дивно, що піддався на намови слідчих і визнав себе винним. Однак чи тому, що юнак не схотів нікого обмовити, чи з бажання помститися за непоступливість, чекісти на маріонетковому суді засудили Валерія до восьми років позбавлення волі. Такий драконівський термін, поза сумнівом, був помстою Чорного будинку на Володимирській за перші досвіди самопізнання, чесність та щирість. Очевидно, приклад Валерія мав слугувати за острах українській інтелігенції.

Валерій розповідав, яким струсом для нього, не звиклого до ошуканства, виростлого у теплій домашній атмосфері, виявився арешт, а потім безжальний вирок. На першому побаченні з матір'ю він заплакав. Так раптово молода, сповнена сил та сподівань людина, котрій, здавалося б, всі шляхи відкриті, опинилася в світі знедолених.

У таборі він вперше відчув свою споконвічну, раніш не усвідомлювану ним, космічну самотність. Великий вплив на його світосприйняття справили зустрічі з кількома ветеранами українського опору комунізму, їхні розповіді про вільне життя до приходу червоних. Другим вагомим переживанням стало зближення з «новими людьми», представниками правозахисного руху з Росії та України. Там, у глибині безодні, куди його зіпхнула держбезпека, серед безправ'я та рабської праці, він пережив величезну внутрішню кризу і несподівано зустрівся з Вічністю. Його особистість перемінилася. Він прийшов з вірою до Бога.

З листа Валерія: «... Я знайшов ескарб, про який не підозрював, і який мені б не дався, якби залишився поза колючками. Там я став вільним. Я можу кривитись від болю, коли роблять пункцію... з'являться сльози, коли помирає товариш, однак я здобув щось, що перетворює мене на людину... Подеколи я й сам дивуюсь, звідки ж узялися сили, щоб подолати все. Я живий... Я став віруючим» .

Дуже важливо, що осягнення Сенсу в нього йшло поруч із здобуттям надійних друзів та з включенням до загальної боротьби за гідність людини. Адже за колючим дротом політичні в'язні відстоювали не тільки свої права, але й права народів, що заселяли величезну імперію. В певному розумінні вони були вільнішими за тих, які залишалися на «волі». Він знайшов близьких за духом людей не лише у таборі. Йому стали писати з Москви та із Західної Європи. Ще перед нашим знайомством, прочитавши його тексти в «Хроніці поточних подій», я був вражений точністю та чіткістю його морального бачення. Поза сумнівом, це було ознакою релігійного тверезіння та натхнення.

Беручи активну участь у таборовій боротьбі політ'язнів проти сваволі та людської злоби, Валерій стикався з таємними друзями, які допомагали переправляти на волю, обминаючи цензуру, хроніку опору. (Один із таємних спілльників був звільнений з роботи, а потім загинув за загадкових обставин.) Знаходячись у таборі у вкрай тяжких умовах, які, здавалося б, повністю відкидали будь-які спроби ідеалізму, і, всупереч логіці юрби, намагаючись чинити згідно велінням совісті, Валерій міг бачити у буденному житті вияви духовної краси та сили.

Пам'ятаю його мальовничі, часто приправлені гірким гумором розповіді про життя у глухому казахстанському засланні. Там панували непроглядні злидні, дике невігластво, лють на все і всіх, страшні своєю буденністю. Начальнички були більшими самодурами, ніж колишні баї. За вказівкою КДБ вони робили все, аби створювати вже тяжко хворому Марченко нелюдські умови. Однак твердість та безстрашність Валерія при сутичках з гонителями, постійне апелювання до Закону (що само по собі вже викликало в аборигенів острах) у поєднанні з уміло та вчасно пропонованими подарунками (зазвичай індійським та цейлонським чаєм, який у цих місцях був дорожчий за гроші), робили свою справу. В ньому побачили людину. До нього для його перевиховання (або нагляду) підсиляли місцеву жительку — чи то вчительку, чи то поштарку, не знати яким вітром занесену до цієї глухомані. Засланець був для неї водночас і ворогом, людиною другого сорту, і таємничим незнайомцем, представником незнаної цивілізації. Валерій жалів її, розуміючи, наскільки вона обділена радощами життя, намагався її просвітити культурно. Але коли та виявила до нього серйозне почуття і стала натякати, що могла б вийти за нього заміж та дбати про нього, він від неї віддалився.

Справжнім подарунком йому стало те, що разом із ним відбувала тут строк церковна дисидентка з Грузії, Валентина Пайлодзе. Вона була не тільки церковною людиною, колишнім регентом храму в Тбілісі, але й мала досвід боротьби (і розуміння її нагальності) за права віруючих, за очищення Церкви від засланих до неї атеїстичною владою спустошувачів. З розмов із Валерієм впливало, що вона була людиною молитовно настроєною, апокаліптичні чекання тісно поєдналися в неї з оптимізмом та твердим переконанням, що безбожжя вже в глибинах духу зазнало поразки. Вона навчила Валерія церковних молитов. Москвичам вдалося передати до Сараджина кілька релігійних книг. А сам Валерій написав у Київ митрополиту Філарету лист із проханням надіслати йому духовну літературу українською мовою. Замість відповіді йому прийшла біблія російською.

Валера володів ясным поглядом на все, що відбувалося, життєлюбним та водночас вкрай тверезим. Він був надзвичайно чітким у вчинках, але самі вчинки походили в нього не з раціоналістичних міркувань, а з віри у вище призначення людини. Завжди відчувалося, що він спроможний на неможливе, що для нього нібито й не існує неможливого, якщо на вчинок чи справу буде вища санкція, що витікає з його морального почуття.

За кілька років до нашого знайомства я пережив серйозну внутрішню кризу, і, можливо, почасти тому впізнавав у другові споріднені риси, прикмети загального релігійного досвіду, що частково можна сформулювати як викорінення за допомогою Творця почуття власної знедоленості. Нове покоління, що входило у доросле життя у 70-80-ті роки, виявляло патологічну підозру щодо себе з боку партійно-бюрократичного апарату. Влаштовуючись на роботу, я постійно мав справу з держимордами з чергового відділу кадрів, які похмуро розглядали мої документи у пошуках зручної нагоди для відмови. Такою інколи ставала зовнішність: борідка, довге волосся.

Одразу ж після повернення до Києва Валерій зіштовхнувся з негласно діючою в країні «забороною на професії». Сунувши носа до супровідних паперів, чиновники сахалися його як зачумленого. За відмовою у працевлаштуванні стояла пряма загроза — звинувачення у дармоїдстві й «паразитивному способі життя» з усіма похідними від того наслідками. Хоча ми з Валерою знаходились у різних обставинах, але мені було добре знайоме те гостре відчуття постійно на вислої над тобою небезпеки, що зростала з мірою умноження невдалих походів до кадровиків, відчуття, яке зазнає відштовхувана системою людина.

Валеру цькували досвідчені ловці на людей, створюючи довкола нього атмосферу ворожості. Вони прагнули змусити його піти на виснажливу роботу, що стала б каторгою для хворої людини. Але не на такого натрапили. Валерій не мав перед ними страху і закидав державні інстанції найрізноманітнішими викривальними заявами з викриттям прихованих таємних пружин механізму переслідувань. Нарешті тюремники відступили зі злобою, надавши йому змогу влаштуватися сторожем до тепличного господарства. Це була маленька перемога.

Валера одразу, від першого кроку нашої зустрічі, справляв враження дуже відкритої людини. У нього була вищої міри загострена совість, яка не дозволяла йому чинити не по правді (наслідок релігійного таланту, закладеного в генах, чи, можливо, вихованого століттями Церквою). Було помітно, що він багато вистраждав та перетерпів. Кожне його слово та дія походили з глибини його особистості, були зумовлені внутрішнім станом, якоюсь потаємною духовною працею. Це була людина, котра долала безпам'ятність та розпад часу засобом постійного творчого зусилля. Серед сльоти та туманів радянської ірреальності він був свідком справжнього правдивого життя.

Від малих літ я відчував себе ізгоєм. А коли в процесі внутрішнього становлення зробив серйозний вибір, то швидко зіткнувся з тим, що мене стали сприймати як чужака. Радянське суспільство 70-х—початку 80-х років являло собою колектив самовдоволених осіб. «Диваки» тут були не потрібні й наперед сприймалися за ворогів. Якщо ти відмовлявся красти, догоджати владі та схилитися перед силою, значить, ти був не «свій». Така філософія триумфувала у масовій свідомості, а радянська інтелігенція сповідувала цинічне ставлення до життя. Брежньєвська епоха недарма закінчилась приходом до влади керівника таємної поліції Андропова, чекістським свавіллям у цілій країні, черговим пароксизмом комуністичних фантазій про світове панування (війна в Афганістані, експансія в Африці). Інакомислення сприймалося як божевілля та злочин.

Дисиденти, які поверталися з таборів, потрапляли з вогню та в полум'я. Довколо них створювався мертвий простір презирливого відчуження й страху. Держава організовувала цькування, і всі верстви суспільства охоче брали в ньому участь. До всіх тягарів гонінь, що валилися на вигнанця, додавалася спокуса озлоблення, що обтяжувала душу та висушувала її знесилою.

У 1979 році Тетяна Михайлівна Великанова познайомила мене з Василем Стусом, який повертався до Києва із заслання. Високий, з виснаженим обличчям та потемнілим від пережитого поглядом, він коротко описав обставини свого життя на Колимі. Сусіди в гуртожитку без жалю тішилися над поетом, з власного бажання ускладнюючи його безправне існування і легко прислуговуючись владі. Він зронив жорсткі слова про безнадійний історичний шлях Росії. Стус задихався в тому оточенні, було видно, що він не шкодуватиме себе, аби тільки вирватися з пекельного кола.

Я розумів, що Валерій зіткнеться на волі з тією самою проблемою. Це не дореволюційна Росія, де зі співчуттям зустрічали гнаних. Хотілося, щоб його обминула спокуса озлоблення, щоб він побачив, як навколо Церкви, хоча й повільно та несміливо, однак починали таки сходити паростки іншого суспільства, в якому знаходили місце і співчуття, і милосердя.

Через декілька років після свого навернення я виявив, що в храмах, які відвідували ми з дружиною, раніше суцільно заповнених бабусями, стало помітно молоді обличчя. Молоді (тієї, яка приходила молитися) було зовсім небагато, але вона з'явилася в усіх приходах. Зрозуміле наше гостре бажання познайомитись із хлопцями (декотрі були моїми однолітками) і організувати щось на кшталт «нового

суспільства», об'єднаного пошуком істини. Поволі з'явилося у нас (можливо, деякою мірою і навколо нас) коло знайомих, пов'язаних із Церквою, при цьому освічених та небайдужих до культури. Споріднило нас прагнення до оцерковлення життя, осмислення його проблем та труднощів за допомогою євангельського та церковного досвіду. Цінним уявлялось те, що це були люди, які в суспільстві, пройнятому гординою та мертвою самодостатністю, пізнали в результаті життєвих потрясінь свою немічність, обмеженість власних сил, потребу в Божественній допомозі. Так чи інакше, це були люди, які свідомо, щиро підняли свій хрест. У тогочасному світському освіченому середовищі особистостей з подібним досвідом майже неможливо було зустріти, на будь-яке страждання там дивились як на життєву невдачу. Але духовної єдності з цими новітніми членами Церкви у мене, на жаль, також не створилось.

Майже всіх неофітів цікавила в сфері культури лише одна вузька проблема: як узгодити стару віру та науку, наукові дані та містичне вчення Церкви. Це стара проблема, яка ще перед революцією хвилювала освічених віруючих, залишаючи в тіні інші різноманітні та гострі питання життя. Мене ж ця проблема — узгодження наукових знань та віровчительних істин — не обходила і виглядала пройденим етапом. Християнин у радянському просторі бачився мені просвітителем, покликання якого полягає, зокрема, в тому, щоб свідчити про муки людини, доведеної безбожною владою до нестями. Християнин — носій гуманних цінностей, і саме він є нормальною людиною в ненормальному світі; природно, коли він допомагає ближньому. Мене приваблювало власне християнське життя, відродження його повноти. Тому я став брати участь у роботі Фонду Солженіцина, в першу чергу висилаючи листи й посилки в'язням совісті, які опинились у психіатричних тюрмах. Але коли я пропонував робити те саме своїм новим віруючим друзям, майже завжди стикався не тільки з категоричною відмовою, але й зі звинуваченням, що хочу втягнути їх, віруючих, до політики, змішати небесне із земним. Дуже скоро я зрозумів, що стикаюся з тим самим страхом, який безжалісно поневолив і тримав у своїх нещадних лещатах усю країну. Але іншого «малого стада» не було, і я припинив торкатися тем, що зроджували страх, бо тоді людські зв'язки відразу вмирили. Попри все у гуртках церковних неофітів можна було обговорювати заборонену літературу, актуальні місіонерські книги (о. Олександра Меня, о. Дмитра Дудка), але головне полягало в тому, що навіть просте спілкування з людьми, які визнавали невидимий світ Євангелія, зміцнювало віру. У цьому середовищі, за всіх його

го хвороб, можна було жити. І я хотів, щоб до нього увійшов і Валера Марченко.

З перших же зустрічей я намагався пояснити Валерію, що змінилося у світі, поки він відбував строк. Страх посилився, інтелігенція цілковито знітилась (це він і сам добре знав), її «незалежність» виявлялася у несміливих захопленнях альтернативною медициною та здоровим способом життя. Хоч у великих містах і з'явилась віруюча молодь, але не можна говорити про релігійне відродження, йдеться тільки про купку людей, з котрих, однак, може зродитися новий народ. Залучати цих хлопців до політики — марне діло, але за їхньою допомогою зрозуміти церковне життя можна, якщо увійти до середовища, де, принаймні частково, усвідомлювали небезпеку радянського світогляду для душі. Зі свого боку, Валерій міг вплинути на вироблення у церковної молоді тверезішого погляду на навколишню дійсність, поділитися досвідом діяння за будь-яких обставин.

Церковна молодь, котру я застав у храмах, тішилась ілюзіями щодо проблеми відносин між Кесарем та Церквою. Віруючі вважали, що досить вклонитися Кесареві, що керує країною з Божого допусту, і той милостиво зглянеться над їхніми релігійними переконаннями. Більшості з них здавалось, що таким чином вони можуть уникнути гонінь та тяжких наслідків, коли свою віру вже неможливо буде приховувати від оточуючих. Багато з них розраховували довести чекістам, якщо ті їх викличуть, свою благодійність. В результаті, коли почалися переслідування, деякі вирішили співробітничати з КДБ, вважаючи це за свій обов'язок, а кілька осіб навіть виступили свідками звинувачення на судовому процесі наді мною (ст.187-1 КК УРСР: «наклеп на радянський державний та суспільний лад») у 1986 році.

Я познайомив Валеру зі священником Петром Здрилюком, який служив у Вознесенській церкві на Демієвці. О. Петрові було за тридцять, за освітою інженер, випускник Політехнічного інституту, він не так давно прийняв духовний сан. На відміну від інших священнослужителів у ньому не відчувався страх (я ввів його до сім'ї відказників, познайомив з поетесою І. Ратушинською, якимось спрямував до нього звільненого з психушки Миколу Плахотнюка), і він поступово, поволі став працювати з неофітами, зустрічаючись з ними поза стінами храму. В нього Валерій вперше по-справжньому висповідався.

Повіз я Валеру на Татарку до нашої приходської церкви священомученика Макарія. Відчуваючи його тугу за співбесідниками на дорозі для нього українські теми, познайомив зі своїми ще з юнацьких часів приятелями, які відвідували наш храм, фізиком Миколою Ко-

сицьким і журналістом Петром Марусенко. Треба сказати, що це було вдале рішення, усі троє швидко знайшли спільну мову (і розмовляли вони між собою українською, що для Києва тих років було дивиною і вимагало від інтелігенції певної сміливості), потоваришували. Для Валери, за його словами, спілкування з ними стало справжнім відпочинком душі. Вони настільки привернули його до себе, що він, попри мою пересторогу, хотів залучити їх до нелегальної діяльності. Але і Петя, і Коля як чесні люди відмовились, пояснивши свій духовний стан.

Вони зустрічались у Макар'євському храмі або на вулиці, в заздалегідь домовленому місці (інколи в редакції газети «Радянський спорт», де працював Марусенко). Валерій наполегливо пропонував їм взяти участь у створенні самвидавного українського альманаху (це тоді, коли за один тільки такий намір ліпили величезні строки), писати до нього статті. «Я вас добре розумію, — ніяковів Коля Косицький, — і з усім погоджуюсь. Але й ви зрозумійте, я не хочу, щоби мене посадили». Марусенко статтю написав, віддав Валері, але потім категорично попросив зняти його прізвище. Мабуть, Валера пізнав гіркоту розчарування, йому хотілося розширити коло вільних людей, знайти нових соратників. Він якось вигукнув: «Що ж це ви, ні до чого не готові, до жодної діяльності?! Адже зараз такий трухлявий час, що в Києві немає жодної, розумієте, жодної людини, в якій можна було б зберігати заборонену літературу!» «А ось книги, — заперечив Косицький, — ви можете зберігати в мене. Я навіть вас готовий сховати, але з режимом я боротись не можу».

Мене вражало, що Валера зі своїм ясним внутрішнім зором не бачив, що хлопці аж ніяк не здатні на відкрите протистояння владі. Хіба він не розумів, що подібні пропозиції у даному випадку є лише імітацією діяльності? Але потай я відчував, що він пішов на це від великої туги та самотності, від нестерпної жаги досягти перелому в культурному житті України, відродивши задавлений органами національний самвидав. (За Косицького та Марусенко я не дуже хвилювався: вони були тверезими людьми і діяли відповідно до своїх сил.) Окрім того, це ж дуже природньо пропонувати своїм друзям розділити твої задушевні інтереси, брати участь у спільній справі. Однак зловісна реальність тоталітаризму змушувала озиратися на свої вчинки і зважувати свої найщиріші поривання в оточуючій ситуації.

Одразу після повернення додому із заслання Марченко, всупереч закону, поставили під адміністративний нагляд: з 10 години вечора до 6 години ранку він був зобов'язаний, під страхом репресій, перебува-

ти вдома. На одне з наших побачень влітку 1981 року він приніс кілька заяв стосовно такої сваволі влади, і просив передати їх на Захід для розголосу. Тут же було кілька його особистих листів; пригадую звернення до знайомої дівчини з Італії з проханням влаштувати йому запрошення на виїзд для лікування нефриту. Все це, власне означало, що Валерій починає новий етап відкритої боротьби з Системою. Я вважав за свій обов'язок висловити йому своє ставлення до цього. «Ви щойно звільнились, — казав я, — найменша ваша активність буде використана кадебістами, вони з легкістю дістануть від партійних босів санкцію на арешт. Боротьба за від'їзд буде також використана ними як привід для переслідувань, а за кордон вони не пустять, тому що принципово не випускають нікого, окрім від'їжджаючих до Ізраїлю (але тоді вже й єврейська еміграція була практично припинена). Ви тяжко хворі й повинні зглянутись над собою, залягти на дно і просто жити. Можна й анонімно свідчити про беззаконня. Ви буваєте у родинях українських політв'язнів, ваша поява в них не приверне зайвої уваги чекістів, і ви матимете змогу конкретизувати інформацію про стан того чи іншого в'язня чи його родини». Окрім того, Валера з його досвідом конспіративної діяльності у таборі міг допомогти у роботі Фонду Солженіцина у Києві.

Валерій не прийняв моїх доводів. Він відповів, що знає: попереду чекають тяжкі випробування, але не бажає ухилятися від них. За статистикою видно, казав він, що після звільнення КДБ пильно «пасе» дисидентів, готуючи їх до нового процесу (для кадебістів це означало виконання плану, премії, чергові зірочки на погоні), але людина має трохи часу, щоб встигнути зробити щось корисне задля справи свободи, перед тим як її знову поглине паша ГУЛАГу. У таборі він дуже сильно переживав, що сів, на його думку, ні за що, і тепер волів зробити якнайбільше... В подальшому я не торкався цієї теми, і все, що він приносив, передавав через наявні канали на Захід.

Але у Валери анітрохи не відчувалося загнаності або приреченості. Навпаки, він випромінював оптимізм, впевненість у швидкій переміні на краще. Країну готувався очолити генерал КДБ. У довірливих розмовах по кухнях обговорювали чутки про безпосередню причетність Андропова до страти Імре Надя у 1956 році. Прийшовши до влади, худорлявий генсек з обличчям ката одразу викликав у радянського натовпу якийсь містичний жах, а за кордоном — дивні запальні надії на лібералізацію. Розповідали про його резолюцію на доповіді про стан у політичних концтаборах. «Табір не санаторій, якщо той чи інший злочинець хворий, ми не зобов'язані ставити його

на ноги». Власне, ці слова означали смертний вирок багатом в'язням. Одначе хотілося вірити, що близьких горе обміне.

Навесні 1982 року, під час хресного ходу на Великодній заутрені я ніс хоругву і у юрбі, що обступила наш маленький дерев'яний храм св. Макарія, побачив радісне обличчя Валерія, освітлене мерехтінням свічки, яку він тримав у руці, другою долонею прикриваючи вогник від зривів вологого вітру. Обличчя зсередини розтеплене і водночас гостро проникливе. Поруч, припавши до синівського плеча, стояла мати його, Ніна. Стільки любові та сердечного трепету, поривання затулити собою сина і при цьому не заторкнути його гордості можна побачити тільки в очах матері, яка глибоко страждає. Валерій знехтував міліцейською заборонаю, ризикнув порушити вимоги адміністративного нагляду і прийшов на Пасху, першу, яку він свідомо святкував (слід урахувати, що храм був оточений дружинниками та міліцією). Можна здогадатись, що відчувала при цьому матір, але вона покійно пішла за ним.

Мене вражав оптимізм Валери. Ледь не в кожній розмові він твердив, що радянському режимові існувати залишилось недовго. При першому ж випробуванні системи виявиться її гнилість. Він наводив приклади зі свого життя, випадки з заслання, показуючи, що в радянських людей все тримається на примітивному матеріальному зиску, корумпованості, хабарях, остраху. Він часто переповідав історії, почуті від Пайлодзе, про те, як у Грузії навіть у зонах карні злочинці підкуповували адміністрацію і та привозила їм до тюрем вино ящиками, дозволяла від'їздити додому трохи чи не на місяці, покривала всі їхні безчинства. Все, засноване на безбожжі, корисливих інтересах, завалиться, казав він. Одного разу — ще був живий Брежнев — Валерій розповів, як під час молитви (він багато молився Божій Матері) йому було явлено, що генсек скоро помре і комунізм розсиплеться, настане нова епоха. «Так що чекайте, незабаром будуть зміни», — закінчив він. Я слухав це з недовірою, і, признаюся, з деякою іронічною поблажливістю. Цілком поділяючи думку про духовну гнилість радянської влади, я так само безумовно вважав, що фізично вона переживе нас усіх і буде роз'їдати народ ще довго. Про себе, каюсь, я подумав, що Валера від надмірної перенапруги зазнав щось подібне до галюцинації і прийняв відчайдушно ним бажане за обітоване вишне. Тільки через роки, вже в епоху перебудови, згадався цей вражаючий, дивний випадок уже зовсім в іншому світлі...

Нещодавно натрапив я на слова Семена Глузмана про те, що В.Марченко сприймався ним як «красивий, іронічний, чарівно при-

вабливий європейський інтелігент. Щасливий та гордий». Це важливі та точні штрихи до його портрета, та пропущена не менш суттєва, визначальна його особистісна риса. Маю на увазі органічну, що йшла з глибин ества його, релігійність. До віри Валерій прийшов у таборі і, здобувши її, здобув свої витоки, повноту своєї особистості. Він дуже швидко уцерковився. Його релігійності були притаманні простота та щирість. Він міг у кількох словах згадати про інтимний молитовний досвід, без найменшої фальші, як про щось звичне і звикле з дитинства. Гадаю, тут відіграло свою роль середовище великої дружної родини діда, де зберігалися народні традиції, жива пам'ять про корені української культури, що йдуть з Православ'я... Є щось вражаюче в тому, що старий, зламаний переживаннями за долю улюбленого онука Михайло Марченко був, аби помститися Валерієві, побитий (у 1979 році) чекістами на вулиці, й від цього незабаром помер. У цьому відчувається якийсь Божественний промисел щодо долі професора. (Можливо, спокута за комуністичну юність, компроміси з мучителями України послана старій людині через життєвий вибір онука?)

Звісно, я давав йому багато книг, які я звичайно використовував з місіонерською та просвітницькою метою. Це і «Відверті розповіді странника», «Добротолюбіє», «Закон Божий», виданий Зарубіжною Церквою, біографія Паісія Величковського, також і релігійно-суспільна література: «Віхи», «З-під глибин» та т.п. Але його релігійність йшла не від книг, а від серйозного внутрішнього вибору та церковно-молитовного досвіду. Він регулярно відвідував церковні служби, причащався. (Під кінець здебільшого їздив до Покровського храму на Куренівці, де з часом зблизився з одним досить шанованим паствою священиком похилого віку, о. Михайлом Радецьким; а настоятель храму о. Миколай його потім і відспівав.) Хвороба і лікувальні процедури, що їх Валерій запозичив, зокрема, з натуропатії, призводили до того, що, тримаючись весь час дуже суворої дієти, він нібито постійно постив...

Коли я познайомився з Валерієм, йому було 34 роки; чверть цього строку, найквітучу пору свого життя, він провів у тюрмах, таборах та засланні. В умовах, що постійно принижували людську природу, озлоблювали душу. Радянська каральна система на це й розраховувала: зіштовхнути свою жертву в коло гріховного стану і поневолити її остаточно, не тільки зовні, але й внутрішньо, онтологічно. Адже той, хто на насильство відповідає хай навіть тільки безсилою люття, фактично підтримує зло, хибний лад речей, в основі якого лежить смерть. Валера жив поза цим хибним колом. Його перша реакція на

оточення — ширий інтерес, співчуття, бажання пізнати іншого, а якщо треба, то обов'язково допомогти. І ці визначні риси його характеру сусідували з чуйністю, готовністю захистити слабкого і відстояти добрі початки життя. Саме цим пояснюється його прагнення поновити справедливий — за совістю — лад речей, що порушується у світі беззаконням (і не має значення, від кого воно походить: від бездушної політичної системи, захланності чиновників, розбещеного злочинця на вулиці чи приятеля, яким опанувала пристрасть).

Здається, того ж року, що й Марченко, повернувся із заслання ще один український політ'язень, Степан Сапеляк. Як і всі звільнені табірники, він вертався через Москву, і мій близький приятель надіслав через нього записку з проханням підтримати Сапеляка, котрий знаходився у важкому стані, і водночас характеризував його як надійну та відповідальну особу. В даному епізоді знову виявився відмінний від того, що мав я, провінціал, підхід до слова в мого знайомого москвича, мешканця столиці. Справа в тому, що у відповідь на записку, я не тільки надав Степану матеріальну допомогу зі збережень Фонду, але й вважав за необхідне встановити з ним тісніші особисті стосунки, сподіваючись пом'якшити йому психологічний тягар від зіткнення з радянською «свободою» з її чисельними загрозами. Він став заходити до нас на Русанівку. Степан мав трагічну долю: зовсім молодим його затягнула до свого жерла каральна машина, ув'язнивши в концтабір. Серед співтабірників у 35-й зоні він став загальним улюбленцем, брав участь у всіх акціях протесту, відмовлявся від вбивчої для здоров'я рабської праці, за що проводив багато часу в ПКТ та ШИЗО. В ув'язненні став писати вірші. Але з виходом на волю він опинився без кола і без двора. З Києва йому треба було переїхати на батьківщину, у сільську глухомань, під нагляд та важку руку дрімучого районного начальства. Він всіляко відтягував строк від'їзду. Дуже швидко в ньому став помітним якийсь неспокій. Чим могли допомогти ми з дружиною? Тільки співчуттям та порадами. Однак відчувалося, що вони йому не потрібні. Спілкування наше втратило внутрішню основу. Раптом з'ясувалося, що Степан усюди розповідає про своє нове корисне знайомство з Павлом Проценком, розпорядником Фонду Солженіцина в Україні. Чому йому заманулося так мене атестувати, незрозуміло, але це був далеко не безневинний вчинок. Через нас діяв ледве не єдиний у ті похмурі роки налагоджений та надійний канал зв'язку з Москвою (а значить, і з Заходом), і зрозуміло, що такі розмови могли погано скінчитися. Повідомив мені про це Валерій, зронивши, що якнайскорше покладе край цим балачкам і доб'ється як-

найшвидшого від'їзду Сапеляка з Києва. За кілька днів Валерій повідомив, що зустріч відбулася, ситуація врегульована, Степан зрозумів свою помилку. Ця історія, здається, точно характеризує обставини того нового середньовіччя, створеного комуністичною владою, в якому необачне слово, викликане психологічною розслабленістю, могло привести до негайних тяжких наслідків.

Відсутність у тих, з ким Валерій спілкувався, відчуття відповідального ставлення до людей, його ранило. Очевидно, з власної долі він добре знав, як неуважна поведінка може зрадити людину. Але безвідповідальність, так розлита всюди по світі, знаходила способи «дістати» його знову й знову. Валера таємно листувався з Надією Світличною, котрій після багатьох переслідувань пощастило емігрувати до Америки і влаштуватися там на роботу на радіостанцію «Свобода». Одного разу разом із листом він відправив їй відомчий документ — інструкцію Міністерства освіти, що потрапила йому до рук і красномовно викривала національну політику радянської влади (він назвав її «новим валуєвським указом»). Цей документ разом із листом Марченко Світлична залишила у себе на робочому столі. Мабуть, хтось з її колег був радянським агентом, позаяк фотокопії і листа, і документа опинились у київському КДБ. Цей випадок вплив під час суду над Валерієм (березень, 1984).

На роботі Валера, зазвичай, не брав участі у політзаняттях і не приховував, що має власне бачення щодо того всього, що відбувається, і це бачення не збігається з офіційним. Він не говорив зайвого, але тримався відкрито та вільно. За нервових умов постійного слідкування він примудрявся писати статті й перекладати. При цьому він не ховався у закутку, а сміливо йшов назустріч до людей, до суспільства, яке з притаєним жахом сахалося від вигнанця. У середовищі київського творчого національного істеблішменту його ім'я, безсумнівно, багато хто знав (і завдяки імені діда, і завдяки незвичності його власної долі). Але при цьому двері партійних і довокколопартійних літераторів та кишенькових громадських діячів були для нього наглухо зачинені. Пам'ятаю його розповідь про те, як він намагався передати свої переклади (на українську мову) головному редактору журналу «Всесвіт» Віталію Коротичу. Вже тоді Коротич постійно роз'їжджав по капіталістичних закордонах, котрі потім викривав у своїх чисельних дорожніх нарисах (особливо перепадало в них США). Серед київської інтелігенції про нього склалося цілком певна і конкретна думка. Попри те Валерій вирішив спробувати запропонувати Коротичу свої переклади, потай сподіваючись, що той

публікацію їх вважатиме за вигідну: буде чим козиряти при зустрічах з українською діаспорою. Але не на такого натрапив: Коротич вправно, вдаючись до ошуканства, ухилився від зустрічей, і врешті-решт цинічно відмовився друкувати переклади.

При спілкуванні з Валерою його витонченість та духовну красу (іншого слова не знайти) було помітно, як кажуть, неозброєним оком. Мені уявлялося, що так гартувався характер середньовічних іноків, які проходили тяжкі випробування у пустелі. Те, що робило нашу епоху для широкого загалу страшною та спустошуючою, його, який ніс свій хрест свідомо, привело до глибокого просвітлення. При тому ця мужня, загартована стражданнями людина по-дитячому тягнулася до всього нового, йому хотілося постійно пізнавати нові риси життя, сходити до нових незнаних горизонтів. Він мав потяг до спілкування, до душевних розмов та розмов про душу.

Щойно з нього було знято адміністративний нагляд, як він поїхав на кілька днів до Умані, до восьмидесятирічної Надії Суровцевої. З його розповіді про зустріч стало зрозумілим, що ця легендарна жінка була хоронителькою кращих традицій минулої культурної епохи. А одного разу Валера натрапив у нас на випадкову гостю зі Швейцарії, і треба було бачити, з яким гострим інтересом він розпитував її про тамтешнє життя. В розмові вона згадала, що у швейцарських газетах з'явилися відомості про страйки робітників в Україні, які журналісти порівнювали з акціями польської «Солідарності». Для нас обох це була хвилююча звістка: для мене тому, що інформацію про ці випадки стихійного робочого протесту я, зібравши по крихітках, передав на радіо «Свобода» та до емігрантської преси; а для Валерія головна новина полягала в тому, що десь поруч у суспільстві не всі покійно терплять свавілля влади (його зворушило також, що опір українських робітників порівнюють із боротьбою славнозвісної «Солідарності»).

Наприкінці 1981 року я закінчив свою першу працю з історії Церкви, зібравши матеріали про київську громаду двадцятих—початку тридцятих років, створену молодим блискучим священиком Анатолієм Жураківським, пізніше розстріляним на Соловках. Тоді про нього практично ніхто не знав, тим більше мої однолітки не мали уявлення про недавню історію Російської Церкви. Наприкінці січня 1982 року я влаштував у нас вдома вечір пам'яті о. Анатолія та його соратників. Зібралось незвичайно багато, як для того похмурого часу, людей. До нашої більшої кімнати вмістилося душ із тридцять, серед яких був і о. Петро (участь священика в очах багатьох надавала зустрічі майже нелегальний характер) і старенька Ніна Миколаївна Карпова, яка

закінчила наприкінці сорокових років Свято-Сергієвський Богословський інститут у Парижі, повернулася після війни на батьківщину, пройшла через арешт, а потім присвятилася релігійній проповіді серед молоді. Валера через загрозу порушення адміністративного режиму, яким скувала його влада, повинен був піти раніше і попросив мене провести його до сходів у під'їзді. Його очі палали, і, пригадую, я помітив, що його б'є нервова дрож. «Чудовий вечір! — казав він. — Я й не сподівався, що є стільки молодих людей, яким можна все це розповісти... Ви зробили чудову справу, але зважайте, що на такому великому зібранні обов'язково зростає ймовірність, що трапиться донощик. Будьте обережним». Ми всі знаходились під ударом, але він був найвразливішим, позначеним тавром знедоленості навіть серед таких самих гнанців. Він був на передньому рубежі гонінь. Почуття його перебували в постійній напрузі. Що можна було сказати у відповідь? Що я певен відносно тих, хто прийшов? Ми мовчки потиснули один одному руки, і він, не викликаючи ліфта, пішов сходами вниз.

22 червня того ж року, рівно об 11 ранку, — як неминучий результат моєї участі у правозахисному русі — до мене наскочили з обшуком чекісти. Їм вдалося захопити багато призначених до «Хроніки поточних подій» важливих матеріалів. Мені загрожував арешт. При зустрічах Валера по-своєму мене підбадьорював: «Рано чи пізно вас заарештують, — казав він. — Але життя існує і в тюрмі. Я не буду вам розповідати, як триматися в ув'язненні, ви — віруюча людина, і самі знайдете правильну лінію поведінки». Напередодні Різдва, рановранці 6 січня 1983 року, до нас вдруге прийшли з обшуком, який затягнувся від сьомої години ранку до п'ятої вечора. Після того як пішла юрба чекістів (на чолі з двома майорами у чорних шкіряних пальто), ми з дружиною пішли на всенощну, звідти — до друзів, святкувати Різдво. Повернувшись пізно, ми зустріли біля будинку гостю з Москви, Н.О.; через кілька годин, вночі, вона мала вертатися назад. Трохи згодом без попередження з'явився Валерій, він приніс чергову партію листів на цигарковому папері, призначених для відсилки на Захід, до правозахисних організацій. Обставини склалися так, що вранці можна було чекати на ще один обшук; я також не виключав і того, що за мною було встановлено оперативний нагляд і прихід Валерія міг бути зафіксований. Здавалося, була щаслива нагода передати папери з від'їжджаючою, проте Н.О. відмовилася їх брати, пояснивши, що не може завдати удару своїм домашнім. Позиція цілком зрозуміла, враховуючи пильну увагу до моєї оселі з боку органів. Валерій мовчки чекав на рішення; було видно, що він стурбований ста-

новищем, що склалося. Порадившись з дружиною, я взяв його листи з тим, щоб вранці їх переховати. А через кілька днів вони спокійно дісталися до Москви.

Через особливість підрадянського життя і нашого в ньому становища зустрічі з Валерієм здебільшого мали напівконспіративний, «діловий», на кшталт щойно змальованого випадку, характер: побачились на хвилю, обмінялися інформацією, літературою, паперами — і розбіглися. Але при спілкуванні, заснованому на глибокій довірі (а без неї не було б наших специфічних «робочих» зустрічей), природно поставало прагнення залучити друга до найдорожчого. Одного разу — ми перейшли містком через Русанівський канал і прямували до метро (п'ятьма роками пізніше на тому самому маршруті ту саму тему порушить Сергій Набока), — він мене запитав: «Павло, ви живете в Україні, серед її народу, чому б вам не почати розмовляти і писати українською мовою? Тут роботи непочатий край, ваша праця у цьому напрямку з часом обов'язково знайде вдячний відгук».

Я виклав своє тогочасне кредо. Виріс я у сім'ї, пов'язаній з російською культурою (батько й мати — вчителі російської мови та літератури), російська література дорога мені своєю відкритістю до культури світової, любов'ю до «вічних» проблем духа. Твори класичної української літератури були у моїй свідомості (частково завдяки нездарному її викладанню у школі) споріднені з текстами Чернишевського та іншими зразками прогресистської російської белетристики XIX століття, надто замкненими на соціальних та національних проблемах. Мені дуже подобались українські народні пісні та українське народне мистецтво. Я вважав, що українська творча інтелігенція повинна, черпаючи сили з джерел народної творчості, поновити своє національне мистецтво і літературу, заквасивши їх на вічних проблемах буття. Але це, на жаль, не було моїм покликанням.

У той період я вивчав історію київських церковних громад першої третини XX століття. Зокрема, мені була близькою позиція видатних професорів Київської духовної академії В.І.Екземплярського та П.П.Кудрявцева стосовно взаємодії української та російської культур. Як видатні представники російської творчої інтелігенції в Україні, вони вважали необхідним у співпраці з українською інтелігенцією виробити спільну двомовну культуру України. Виклавши цю точку зору, я також підкреслив, що найголовнішим для мене є захист людської гідності та свободи (закладених у нас Творцем) від насильства та поневолення з боку світу... Треба зазначити, що ця розмова жодною мірою не погіршила наших з Валерієм стосунків.

Стан в Україні з правами людини викликав у мене велике занепокоєння. Щербицький та голова українського КДБ Федорчук перетворили республіку на полігон для відшліфовки найвитонченіших методів придушення суспільства. Саме тут масово — шляхом огидних провокацій — перетворювали дисидентів на «хуліганів», які нападали на міліціонерів, у «гвалтівників», які зазіхали на радянських жінок, «терористів», що потай зберігали зброю (на зразок заїржавілої мисливської гвинтівки або складаного ножика). Саме тут серед білого дня на вулицях міста переодягені чекісти постійно вчиняли побиття небажаних їм осіб. Саме тут інакодумцям давали драконівські терміни, не зважаючи ані на їхній вік (Оксану Мешко заарештували, коли їй було понад 70), ані на стать, ані на стан здоров'я. Саме тут за правозахисну діяльність почали переслідувати цілі родини (родину Січко, Ольгу Гейко та Миколу Матусевича, батька й сина Вінсів та ін.). Саме тут, у столиці України, представники освіченого суспільства з переляку вже відмовлялись читати заборонену літературу: могли посадити тільки за зберігання кількох там видавських книг. Саме в Києві влада стала відкрито закликати населення «стукати» одне на одного, розповсюджуючи містом відповідні звернення (стучачам повідомляли номери телефонів). Мені було зрозумілим, що в Україні створюється прототип майбутнього для всієї країни, новий варіант сталінізму без Сталіна. Певний час мені здавалося, що оприлюднення випадків переслідувань та беззаконь може стримати цей процес, однак, спостерігаючи, як збираються хмари над українськими дисидентами, я зрозумів, що хтось особисто повинен взяти на себе сміливість викрити комуністичних ідеологів у їхніх зловісних задумах. Оскільки я сам до такого відкритого викриття не був готовий і не бачив, хто б міг це зробити всередині країни, то вирішив зібрати відомості про випадки переслідувань в Україні впродовж останніх років, систематизувати їх, дати опис тенденцій у каральній політиці радянської влади республіки відносно суспільства та дисидентів і надіслати це все Олександрові Солженіцину. У супровідному листі я просив його вникнути в цю ситуацію, оскільки, як я писав, якщо не виявити загрозу, що насувається з українського полігону, то напрацьовані там методи придушення швидко поширяться і на Росію, що призведе до фізичної загибелі багатьох гідних людей, а країна буде вкинута у пільму на довгі роки. У своєму тексті я, зокрема, описував переслідування родини Марченко. Цей лист-статтю я надіслав до Вермонту, здається, навесні 1980 року. Згодом прийшла відповідь, де висловлювалася радість з приводу того, що серед нинішнього моло-

дого покоління з'явилися люди, здатні на серйозний історичний аналіз та узагальнення. На жаль, я зрозумів, що з якихось причин Олександр Ісаєвич не може втручатися в те, що відбувається в Україні. Зачекавши ще трохи і не отримавши більше ніякої відповіді, я, децю змінивши текст, надіслав його до газети «Русская мысль». Стаття моя (без підпису) була там надрукована того ж року. На радіо «Свобода» її так прокоментували у спеціальній передачі: так, стан в Україні жахливий, але, оскільки з'являються такі статті, то суспільний опір не зламано. Не було нічого більш далекого від дійсності, аніж оцей рожевий висновок.

На 1986 рік КДБ довів Україну, як і цілу країну, до стану напівтрупа, і з цієї точки зору природньо було чекати катастрофи масштабу Чорнобильської, що лише підкреслила безодню, куди зіпхнув країну комунізм.

Власне, після того як я зрозумів, що ніхто на Заході дієво не відгукнеться на мій заклик про допомогу українським дисидентам, я чекав на найгірший розвиток подій.

У жовтні 1983 року Валерія було заарештовано. По суті, з огляду на стан його здоров'я, це вже був смертний вирок. Під час слідства над ним помер Андропов. Алла Марченко розповідала, як адміністрація кадебешної внутрішньої тюрми у Києві раптом стала нервувати і навіть підлещуватись до рідних Валерія, приймати позачергові передачі для хворого в'язня. Можливо, захиталися шальки терезів історії, і влада могла вже тоді розпочати пом'якшення режиму. Однак коливання були недовгими. За кілька днів до тюремників повернулася колишня жорстокість.

Надалі розгорнулася відчайдушна боротьба Ніни за звільнення вмираючого сина. Вона благала владу дозволити їй віддати свою нирку для пересадки синові. Але коли б це держава відгукувалася на страждання людей? Валерій помер у тюремній лікарні в Ленінграді. На його смерть миттєво відгукнулися президент Рейган та державний департамент США. (Невже тільки у цей момент змогла достукатися до них українська діаспора? За кілька років перед тим передавав я кням лист від генерала Петра Григоренка з еміграції. Той з гіркотою писав, що українські кола на Заході надто поблажливо ставляться до Радянської України, здебільшого уражені рожевими ілюзіями, не зорієнтовані на активну боротьбу за долі конкретних людей, які страждають. Останнє його сильно обурювало. Ці настрої були особливо поширені серед керівництва українських громадських організацій. Він, щоправда, сподівався на активність кількох молодих

тамтешніх діячів.) В результаті з Москви дали дозвіл поховати Марченка на батьківщині. Це сприймалося як диво, здобуте в боротьбі.

Валеру ховали на Покрову 1984 року; відспівали в його улюбленому Покровському храмі на Куренівці. Від аеропорту Бориспіль, куди привезли тіло небіжчика, до самої церкви труну оточували табуни чекістів. У храмі, куди так часто полюбляв приходити Валерій, його впізнали і цього разу. Залишилась у пам'яті розповідь Ніни про те, як до неї підійшла одна прихожанка і сказала, що Валеру пам'ятають і за нього моляться. Несміливе милосердя — серед суцільної байдужості та моральної мертвоти, розлитих у суспільстві.

Одного разу влітку 1983 року я йшов Хрещатиком — і раптом побачив Валерія, який ішов назустріч з високою та гарною дівчиною. (Про цю чисту, зворушливу дружбу я знав.) Вона щось, сміючись, розповідала йому, а він уважно слухав і м'яко посміхався. Обличчя його було задумливе та спокійне — поодинокий випадок, коли він не був напружений, неначе зведена пружина. Вони звернули у підземний перехід і повільно спускалися сходами... Я не наважився їх окликнути, щоб не порушити хвилини щастя. Так чи інакше, ми мали скоро зустрітись. Стояв сонячний спекотний день. (На цій землі нам уже не судилося перетнутися. Для мене він так і не вийшов з переходу напроти метро «Хрещатику».)

Теплий промінь мерехтів на його обличчі, зверненому в себе, ховався на вустах, розтягнутих у легкій посмішці. Таким він залишився у моїй пам'яті назавжди: нібито стоячим на порозі нового незнаного життя. Впевнений у своїх силах, він був готовий рушити у довгу подорож, де мав багато чому навчитися і багато чого зробити. І не тільки для себе... Але цей внутрішній настрой — на творче служіння (він казав, що якби йому судилося виїхати на Захід, він став би священиком, і позаяк багато би подорожував і вчився) — належав, власне, вже до іншої епохи, яка лежала в майбутньому.

*Переклад з російської В. Степанової
За редакцією Н.М. Марченко*

Леонід ФІНБЕРГ

ПАМ'ЯТІ ЮЛІЯ А. ШРЕЙДЕРА

Юлій Анатолійович Шрейдер помер за письмовим столом, не написавши чергової статті. Інші його тексти ми читали й перечитували, передавали один одному, перекладали й друкували українською мовою впродовж років. Він був одним із тих небагатьох російських вчених, статті якого регулярно з'являлися в Україні. Найперше, це було потрібно нам, але й він завжди радів цим публікаціям. Ми ж таки видрукували один з останніх його текстів із символічною назвою: «Істина як передумова свободи, свобода як передумова знання» (ДіЛ, 1998, № 3—4).

Як і названа стаття, основні тексти автора були надзвичайно ґрунтовними. Юлій Шрейдер був одним із найкращих дослідників логіки пізнання та проблем етики. Його книжки й статті знадобляться ще не одному поколінню філософів та соціологів, істориків і літературознавців. Його наукові статті з найскладніших проблем написані переконливо, простими словами, діалогічно. В той самий час Юлій Шрейдер ніколи не був суто академічним вченим, він щороку друкував десятки текстів у популярних журналах, не тільки задля розвитку науки, але й для популяризації. Розквіт його таланту як філософа припав на добу стагнації, тоталітаризму, а за тим на період переосмислення ідеології комунізму та радянського минулого. Навіть перелік тих статей зайняв би десятки сторінок. Його спадщина не застаріла. Дуже багато з того, що залишив нам у спадок Юлій Анатолійович Шрейдер, потрібно суспільству сьогодні.

Я лише процитую його статтю «Релігія та міжнаціональні конфлікти»: «Без віри в те, що будь-яка інша людина — не менш, ніж я сам, образ та віддзеркалення Бога, мені завжди важко буде змиритися з несхожістю автора на мене... Особливо важко змиритися з расовою несхожістю, подолати яку не в наших силах. Расизм — це винахід сучасного атеїзму. В найсуворіших релігійних конфліктах минулого переможеному залишалась можливість прийняти віру переможців. Расові конфлікти позбавлені такого типу фіналів. Послідовний расист домагається знищення тносів, які переслідуються». І далі, в іншому місці: «В певному сенсі можна казати про вину народу, що прийняв як необхідність злочинну владу чи дозволив існування в своєму

соціумі погромників, що знищують інші народи. Але це така вина, що людям не підсудна. Жоден з нас не може взяти на себе Божий суд над народами. Навіть тоді, коли групи, що належать до певного народу, скоюють злочини, вони підсудні людському суду лиш як ті, що персонально відповідають за свої дії».

Автор закінчує цю статтю посиланням на життєвий досвід митрополіта Андрія Шептицького, чия віра в Бога давала йому сили боротися за людяність у цьому світі в найтяжчих умовах.

Мені б хотілося цитувати багато текстів Ю.Шрейдера, та, мабуть, не час робити це зараз.

Юлій Шрейдер був мужньою людиною і досить активно співпрацював з дисидентами, допомагав репресованим, поширював самвидав, переховував тексти опонентів радянської влади. Мова і про активну співпрацю з «крамольним» «Новим миром» А. Твардовського, і про збереження рукописів В.Шаламова, і про багато іншого. Сподіваюсь, що про все це розкажуть у своїх мемуарах його друзі. Я ж згадаю про те, що, коли вибухнув Чорнобиль, уже через кілька днів я почув у слухавці голос Юлія Анатолійовича: «Ми запрошуємо Вас, всю Вашу родину до нас у Москву, в нашу квартиру на будь-який час, який буде потрібний. Не вагайтеся і якомога швидше відправляйте дітей». Ми не були найближчими друзями, але його дзвоник — пропозиція допомоги — в ті трагічні дні був одним із найперших для нас.

Юлій Шрейдер залишив нам у спадок — серед іншого — блискучий підручник з етики. Докладно про цю книжку пише наш колега Віктор Малахов, проте я хочу додати лише одно: всім своїм життям Ю.Шрейдер відстоював моральність і людяність у стосунках. Мабуть, це й стало одним із фундаментів книги, в якій, крім того, діалогічність автора блискуче поєднується з логічністю викладу, точність і прозорість визначень — з ерудицією інтелігента.

В перші історичні години після розпаду Радянського Союзу я звернувся до відомих інтелектуалів з експертною анкеткою. Серед найцікавіших відповідей були, звичайно, тексти і Юлія Шрейдера. Я дозволю собі навести фрагмент з його відповіді: «... Ми знаходимося на руїнах ГУЛАГу та зберігаємо психологію ЗЕКів. І все ж єдине, що всі ми можемо зробити — це спробувати осмислити той тягар і звільнитися від нього. Величезна відповідальність лежить при цьому на інтелігенції, яка сьогодні, більш ніж будь-коли, зобов'язана йти проти течії, відстоювати свободу, гідність людини та принципи ненасильства. Інтелігенція перша повинна зрозуміти і передати своє

розуміння всім, що кров та насильство вб'ють свободу, яка ледь народилася, що не можна йти на повідку в образ (абсолютно реальних) та амбіцій (котрі ґрунтуються на нездатності сприймати інших, нехай неприємних, ворожих, але які теж мають свої людські права). Кожний зразок стійкості, певності, людської гідності та мудрості збільшують свободу кожного з нас».

В тій же анкеті я попросив своїх дописувачів звернутися до співвітчизників із закликом, проповіддю. Ось що написав Юлій Шрейдер: «Співвітчизники, співгромадяни, брати та сестри! Бог дав нам незнану доти можливість стати вільними і приєднатися до цивілізованої спільноти народів. Давайте спробуємо використати цей шанс — може, останній у нашій історії. Я хотів написати «в міру сил», але це неправильно. Правильно було б «незважаючи на усвідомлення свого безсилля та втрату надії». Давайте спробуємо не впадати в істеріку та не очікувати швидких див економічного процвітання, але просто жити та діяти по-людськи заради наших дітей та онуків. Мені хочеться закликати всіх нас до внутрішньої дисципліни, яка дозволяла б стримувати відчуття образи, ненависті, злості. Головне зараз, це не боятися, сподіватися на гідне життя і перетворювати ці сподівання в реальні дії» (4.10.1991р.)

До цих слів нема чого додати і сьогодні.

Юлій Шрейдер намагався так чинити до останнього дня свого земного буття.

Ольга СЕДАКОВА

ГЕРОЇКА ВСТЕТИЗМУ
(про Мераба Мамардашвілі)

Тридцять три лекції Мераба Мамардашвілі — й цілий величезний корпус прустівського твору, який самим активним чином бере участь у його думці¹, — смислове ціле, що нагадує музичну побудову. Сам Мамардашвілі, на очах свого слухача (а нині — читача) працюючи з різними темами своєї думки, полишаючи їх, підхоплюючи, пов'язуючи між собою, пропонує тримати на думці музичну аналогію. Вибравши лише один мотив та стежачи за ним, я прошу читача пам'ятати, до якої багатой та різноманітної тканини філософствування він входить: тобто я прошу пам'ятати про непозбутне спрощення та випрямлення мамардашвілівської думки у такому одноголосому викладі.

Тема, яку я обираю зі складного плетива «Лекцій про Пруста», — можливо, і не та, яку сам автор назвав би вісьовою. Але вона найщільніше пов'язана з тією ідеєю філософії, яка дорога Мамардашвілі: з філософією як наукою життя (і, відповідно, з мистецтвом як наукою життя) — й навіть, як сказано у першій лекції, з філософією як наукою «особистого або особистісного спасіння» (с.11). У контексті книги «життя» і є, власне, бажання життя, голод до життя, воля до життя, переживання його незмінної недостатності: «Життя... — це єдине, до чого ми прагнемо, навіть коли живі» (с.127)². І тому особисте життя (чи життя особистості), як на самому початку попереджає Мамардашвілі, і є, власне кажучи, особисте спасіння: зусилля перевищення звичайного, готового, даного існування. Тому що воно, це готове чи таке, що не прокинулося, існування — те, що вже є, — не що інше як втрата, загублений рай, згаяний час, втрачене Я. Деяка всезагальна, щомиті випереджаюча нашу присутність втрата. Ми приходимо туди, де чогось вже нема. З цією втратою треба щось робити. Цим «чимось» і зайнятий Пруст; слідом за Прустом переінакшуючи євангельський вірш, Мамардашвілі називає цю справу так: «Працювати у світі, поки є світ». Заміна «ходіння» («ходіть у світі») «працею» суттєва; але поки що полишимо це прустівське виправлення остеронь.

Таким чином, подолання даного, ризиковане подолання (те, у чому нема особистого ризику, нічого не варте, багаторазово нагадує Мамардашвілі; реальне лише те, заради чого ми не боїмося загину-

ти). Але у тих самих вступних словах сказано: «Філософія має *реконструювати* те, що є, (курсив мій. — О. С.) й виправдати це» (с.10).

Однак було мовлено, що нічого, власне, вже нема, якщо воно не опрацьоване у світі! І це не єдине з конфліктних положень, висловлених Мамардашвілі. Звичайно, можна спробувати усунути цей конфлікт — припустивши, наприклад, що у другому випадку (виправдати те, що є) мається на увазі те, що є насправді, тоді як перше «те, що є», з якого потрібно рятуватися, — уявне існування. Але насправді таке зняття суперечності не допоможе, конфлікт реальний. Два протилежних судження стосуються одного й того самого, а не «уявного» та «справжнього». У такій відкритій конфліктності, у відмові зводити кінці з кінцями, я вважаю, треба бачити не безформність думки Мамардашвілі чи недостатню відповідальність цієї думки, а її гостроту, її поставленість на вістря, де, як говорить він в іншому своєму творі, неklasичним чином вирішується класична задача: відтворення людини.

Назва моїх нотаток підкреслює цю принципову конфліктність. Героїзм як позиція та естетизм як позиція — і до того ж прийняті у радикальній формі — важко поєднувальні речі. Я думаю, необхідно пояснити, в якому сенсі я кажу про естетизм та героїзм у зв'язку з Мамардашвілі.

Героїчна настанова, позиція мужності, про яку так яскраво та натхненно говорив Мамардашвілі, як особиста позиція — це мислення та існування «всупереч», «незважаючи на». Так звичайно змальовують мужність; такий її класичний опис у протестанського теолога П.Тілліха³. І, подібно до Тілліха, говорячи про віру, Мамардашвілі загострює мужню природу віри, тертулліанівську абсурдність її прийняття: «Можна вірити лише у те, чому все суперечить. Інакше — це не віра» (с.411), або ж: «Вірити можна лише у те, чого нема й що неможливо. До всього іншого слово «віра» не можна застосувати (с.532); віра — неодмінно стосунки з неможливим, досвідно та мисленнево неможливим. Так потрібно для картини світу, центрованої на мужності. В іншій картині можливим було б і зовсім інше розуміння віри: не «всупереч», а «заради» чогось; віри не як мужньої відмови, а як гнучкості та довірчості...»

З темою героїзму пов'язана тема відмови від механізмів страху, лінощів та надії. Страх, лінощі та надія — немов потрійна потвора, яка затуляє шлях до справжньої реальності. Несподіваними тут є лінощі, нова й дуже глибока, власне прустівсько-мамардашвілівська тема. Але з такими образами страху та надії та з необхідністю відмо-

витися від них ми знайомі: це, звичайно, стоїчне ставлення до страху та надії. Однотумця у своєму неприйнятті страху та надії Мамардашвілі знаходить у Данте. Він посилається на відомий вірш «*Lasciate ogni speranza voi ch'entrate*» («Полиште будь-яку надію ті, що входять») — так, за Мамардашвілі, починається усілякий досвід зустрічі зі справжньою реальністю; цей імператив написаний над входом до реальності. Зазначимо, як зсунуто дантівське посилання! За Данте, так починається не будь-який, а лише пекельний досвід. Де нема надії, так це у пеклі: саме це відрізняє Пекло «Комедії» і від двох інших областей потойбіччя, Чистилища та Раю, й від земного життя. Сам же Данте називав себе «вірним надії» (втіленої в його небесній заступниці св. Луції); з трьох богословських чеснот саме з Надією він відчував найбезпосередніший зв'язок.

Але яким є розуміння надії в Мамардашвілі? Чи розрізняє він ілюзію та самооману, вперте небажання бачити речі як вони є (те, що у неувважному побутовому вживанні часто називають «сподіванням»: «Може бути, це так, але я сподіваюся на краще!») — та надією в онтологічному сенсі? Можливо, він вимагає полишити тільки цю лукаву гру у хованки з реальністю? Мені здається, є підстави припустити, що надія ні в якому обсязі не узгоджується із загальною філософською позицією Мамардашвілі — так само, як вона не узгоджується з теологією мужності, з тією «вірою дорослих» Бонхоффера, яка має мужність відмовитися від надії. Можна напевно сказати, що формула розуміння в Данте, коли б він її дав, була б точною антитезою формулі Мамардашвілі: «Розуміння є водночас відсутність надії» (с.187). Данте, як це видно з багатьох зображених ним епізодів власного зачудування, починає розуміти речі у той момент, коли ставить їх у перспективу надії.

І зі страхом в Данте справа є складнішою. Дійсно, на початку подорожі Вергілій закликає Данте полишити страх: страх, що походить з *viltà* (нищості, легкодухості). Однак католик Данте не міг засудити інший, благий страх. Що, власне, зробили мешканці його «Пекла»? Саме це: вони забули страх. Вони забули страх та надію — це в Данте й означає втратити *il ben dell'intelletto* (благо розуму). Їхня любов тому й помилилася: вона або знайшла собі невірний предмет, або порушила міру (так описується будь-який гріх, що карається в пеклі) — тому, що лише Розум, керований страхом та надією, допомагає правильно розрізнити і предмети любові, й її міру. Ув'язнені в дантовому Пеклі обрали невірно саме тому, що зробили те, що вважає за необхідне стоїчна позиція: вони відмовилися від страху та надії.

Але повернімося до теми героїзму. Героїзм тримає світ. Це слово — тримання — дуже важливе слово Мамардашвілі, дуже дороге для нього. Ця тема викликає образ міфічного утримувача світу, Атланта: якщо він схитнеться, небо повалиться на землю. Можна згадати численні висловлювання Мамардашвілі про те, що існування речей у світі підтримується нашим зусиллям; вони впадуть без нашого ризикуючого розуміння. Топос тримання — мученицьки фіксована, гранично напружена точка. І коли герой тримає світ, це означає, що він його не приймає. Щоб щось тримати, треба його у самому сутнісному сенсі не приймати. Світ як прийнятий світ тримається сам. Він не потребує підтримки ззовні, а, як «період без тягостних сносок» у «Восьмивіршах» Мандельштама,

*лишь на внутренней тяге,
Зажмурившись, держится сам.*

Ось попередній нарис того, що я називаю в Мамардашвілі героїчною позицією: позицією гранично напруженого тримання світу.

Естетичне же ставлення до світу (я наслідую Бахтіна) передбачає замилене прийняття світу, «так» усьому: і собі, і тому, що поза тим. В естетичній настанові зле та потворне якимось чином «вдягаються», довершуються — так, що всерйоз — у моральному сенсі, скажімо, — про них вже можна не думати. І чим більш далекі від краси та благості речі оповиті цим покровом замиленого довершення, тим більша сила естетичного ставлення. І тут тримання як просторовий, топологічний образ є зовсім недоречним. Естетична позиція, якщо уявити її у просторових образах, як до того схиляє думка Мамардашвілі, це або розчинення в усьому, коли Я втрачає будь-які речові обриси, й обриси самих речей розмиваються; вони стають схожими на флюїди, на хвилювання у повітряному чи водному середовищі, — або ж погляд з такої величезної відстані, з такої далечини, звідки все уявляється немученицьким і навіть приемним; речі складаються у візерунок. У візерунку же для всього знайдеться композиційне місце — і, тим самим, виправдання. Просторова метафора, топос естетизму — замилене розчинення чи дивовижна далечінь, з якої все бачиться як приемне, як бажане. І такій фігурі, як Атлант, можна знайти місце в естетичному просторі: у ньому він перетвориться на архітектурний елемент, причому не конструктивний, а декоративний: прикраса фронтону, фігура каріатиди. Реальна же діяльність тримання, позиція героїзму естетичним простором не передбачається.

Парадокс Мамардашвілі у тому, що він пропонує поєднати ці дві діяльності, героїчним шляхом прийти до естетичного виправдання,

до втраченого раювання, до «нової зворушеності» (так Мамардашвілі перекладає французьке *tendress* — ніжність). Можливо, у такому поєднанні — одна з реалізацій постійного образу книги: цілого, розколотого навпіл; половин, що шукають возз'єднання (аристотелівський образ кохання з «Бенкету»).

Мое запитання полягає в тому, чи знаходять одна одну ці дві половинки насправді? Або ж, читаючи Мамардашвілі, ми залишаємося все з тією самою (його словами) людиною-амфібією, мешканцем двох країн, роздертим між двома просторами?

Зізнаюся, що аж до останньої, тридцять третьої лекції мені здавалося, що так і є. Що бажаного синтезу не відбувається, що мученицький шлях героїки, звільнення від влади предметів веде лише до все герметичнішого замикання у внутрішньому просторі, стосовно якого все інше — лише його еманції. «З хибного положення мого стегна виникла жінка» тощо. Чи має сенс «возз'єднання» з таким фантомом? Його не можна обійняти, як тінь Анхіза. Якщо ж мова йде про «возз'єднання з богинею як частиною своєї душі», тоді Мамардашвілі описує те, що в Юнга називається процесом індивідуації. Хіба ж це з'єднання з Іншим (з Іншою)? І Мамардашвілі наполегливо повторює тему принципової неможливості комунікації, неможливості зустрітися з Рашеллю чи Альбертиною, як вони є. Коли вони не виникають «з облудного положення мого стегна», а проводять власне, цілковито непроникне, що втягує неприступний мені час, існування. Сама думка про таку зустріч — і є та надія, яку необхідно полишити.

Яким же чином з'явилось дещо, з чим можна з'єднатися та в чому — як каже Мамардашвілі — померти («померти у богині») — щось, що не є ані моя еманція (проекція моєї самотності, моєї нудьги назовні, що створює «мою Альбертіну»), ані, з іншого боку, «упаковка», в якій діє дещо цілком інше («богиня часу»)? Яким чином Мамардашвілі на Геріоні полишив пекло, як обіцяв на початку лекції, — я маю на увазі пекло герметичного ув'язнення «всередині»? Я намагаюся вирішити цю загадку хоча б для себе.

Одне з відкриттів Пруста, якими зайнятий Мамардашвілі, — мерехтливий характер того, що звать нашим життям, або «внутрішнім життям», хоча епітет є надмірним. Виявляється — і показується, що сама безперервність нашого існування, самий континуум нашого Я — омана, «забобон», «звичка»; ми вважаємо «себе» тим самим Я й своє нинішнє існування — продовженням минулого — лише внаслідок лінощів, страху та надії. В дійсності між миттєвостями життя — спалахами особливої інтенсивності — лежать мертві зони сну та маши-

нальності. Ці моменти Мамардашвілі, слідуючи за вживанням Джойса, називає епіфаніями. У мить такої епіфанії предмет постає в особливому світлі («бачити першим світлом», як називає це Мамардашвілі) — і в «мені» оживає інше Я, саме існування якого є екстаз та щастя; при цьому важко вловити, кому належить ініціатива цього миттєвого воскресіння: предмету чи мені. Ось чудове спостереження Пруста над явищем цього іншого Я в собі: «Що це за істота, я не знаю... Вона вмирає, коли гармонія перестає звучати, відроджується, коли зустрічає іншу гармонію, живиться лише загальним чи ідеєю та вмирає у частковому, але в той самий час, доки воно існує, його життя приносить екстаз та щастя, й лише воно мало писати мої книги» («Проти Сент-Бева», с.557). Оживлення ось цього Я — «патосний топос», за Мамардашвілі, — перетворює предмети та обличчя зовнішньої реальності, так що з патосного й непатосного топосів вони виглядають такою мірою відмінними, що сумістити їх в одній «об'єктивній» реальності просто неможливо. (Приклад тому — Рашель, яку бачать зачаровані очі Сен-Лу та незачарований погляд Марселя, для якого Рашель — аж ніяк не предмет епіфанії; що ж таке Рашель *in se*?) Між такими спалахами, між миттєвостями, коли предмет оприявнюється у переможному та перемагаючому тебе, болісно завдаючому «нову зворушеність» образі, розташовуються пустельні зони неістинного, машинального, непрожитого існування у світі готових речей та дурної залежності від цих речей. Питання стоїть таким чином: що робити з цим мерехтінням, як між цими точками, між епіфаніями встановити зв'язок, поширити їхнє світло на пусті темні простори втраченого часу, втраченого Себе, як здійснити злиття того, що від початку призначено до єдності? Питання полягає в осмисленні та фінальному подоланні цього мерехтіння (в усякому разі, у героїчній спробі подолати його), в тому, щоб зробити цей спалах не скороминучим. Це і значило б «працювати у світлі», надбати втрачене Я й втрачений час.

З поверненням до непроминучої епіфанії пов'язані такі слова Мамардашвілі, як спасіння, безсмертя, спокута, звільнення. Їх взято з доктринальної християнської мови, але вони загалом сильно відсторонені від неї (я не описуватиму цих різниць; Мамардашвілі не раз говорить про те, що євангельські теми та епізоди він бере як метафори, «символічна структура свідомості» для нього первинніша; Гефсиманський Сад, зішестя у пекло та інші події для нього — символи, що входять до цієї структури внутрішнього).

Я хочу зазначити, що є митець, який до Пруста зробив мерехтіння людського життя однією з власних центральних тем. Його ім'я жод-

ного разу не згадується у лекціях Мамардашвілі. Це Лев Толстой. Вже «Дитинство» Толстого (1854 рік) починається цілковито прустівською сценою пробудження. Ніколенька прокидається у дитячій кімнаті, бачить свого Карла Івановича — й нам даються два портрети, що миттєво змінюються: спочатку Карл Іванович огидний, і тут само Карл Іванович милий до сліз! Причому опис складений з тих самих деталей: які гидкі пантофлі, який гидкий ковпак — й раптом: які милі пантофлі, який милий ковпак! В одному Ніколеньці Марсель, що дивиться на Рашель, змінився Сен-Лу. Що ж трапилося? Відбувся зсув свідомості Ніколеньки, який описаний таким чином: стало соромно та шкода Карла Івановича, і він одразу побачив іншу істоту, ту саму, яка приносить «нову розчуленість». Подібним мерехтінням повняться усі речі Толстого — і, можливо, це в якомусь сенсі надсюжет і «Війни та миру», і «Воскресіння», і всього, що написав Толстой, аж до народних оповідань (особливо покаже «Чим люди живі», де спалахам «живого життя» дано просту мотивацію; майже цілковито за пригаслого світла описано життя героїв «Смерті Івана Ілліча»). Толстой так само напружено, як Пруст та Мамардашвілі, шукав відповіді, що робити з цими мерехтіннями, хоча зовсім в іншій області. Його «Сповідь», його тлумачення Євангелія центровані на тій самій темі безперервної епіфанії, безсумнівної живості життя — за певної відшукуваної умови. Толстой з неменшою різкістю, ніж Пруст, показував неспівмірність події з її «об'єктивними», об'єктивними причинами (наприклад, пропонуючи показати хворому мікроб та сказати, що це і є причина його страждань). Толстой робив цілковито інакші висновки з фантастично яскраво описаних ним мерехтінь життя та нерозрізненої злитності враження та враженого, або ж того, хто усвідомлює, та усвідомлюваного. Але саме те, що він досвідно та художньо їх знав, що вони переймали його надзвичайним чином як життєве завдання, суперечить постійній тезі Мамардашвілі про «антипрустівський» характер російської культури. На прикладі Толстого та Пруста ми можемо, окрім іншого, помітити й те, що подібне відкриття знаходить подібні відгуки у формотворенні, такі, як наддовга та надскладна (однаково у російському та у французькому контексті) фраза; синтаксис, що оприявнює процес; потопання подієвого сюжету у стихії розповіді. Принцип руху і прустівської, і толстовської форми — сполучення, зчеплення... Проте, на відміну від Пруста, Лев Толстой ще чекає на свого Мамардашвілі.

Повернімося до теми мужності та естетизму, до можливості злиття їх. Для опису суттєвої роздвоєності людського буття Мамар-

дашвілі вживає дуже сильні слова: розідраність, розіп'ятість між двома світами. Яке примирення, яке розв'язання цієї мучинецької ситуації може запропонувати думка? Чи не є постмодернізм — не як філософія або художній метод, а як певна настанова — свого роду розв'язанням цього конфлікту?

Позаяк і Пруст, і Мамардашвілі провокують стихію пригадування, я дозволю собі згадати нещодавню історію. Цієї зими мені довелося побачити будинок Гельдерліна в Тюбінгені, славетну башту та кімнату на другому поверсі, де три еркерні вікна півколом показують Неккар одразу в трьох часових перспективах: у правому західному вікні ріка тече до нас, назустріч, впадаючи у зір, як майбутнє; у середньому вікні — вона просто перед нами, і вже у лівому потік прямує у далечінь, у минуле, в елегію, уносячи з собою наш погляд. Отож, у цій кімнаті замість звичайного музейного начиння було розміщено інсталяцію (провідний жанр постмодерністського мистецтва) сучасного митця на ймення Hubertus Gojowczyk. Там був годинник із сірим каменем замість циферблата; були два цілковито тотожних тексти, розміщені по обидві боки центрального вікна, з'єднані якимись мотузками; були остружки у прозорому контейнері (не забудьте про доброго Циммермана, теслю, господаря будинку)... Всім знайома «філософічність» постмодернізму. Але один експонат був, мабуть, цікавіший за інші: книжковий аркуш з випаленими рядками, вивішений на стіні. За конфігурацією обвуглених боків та дірок можна було зрозуміти, що згоріле було віршованими рядками; більш за те — сімома строфами античного зразку. Я була подумала, що тут мається на думці палюча сила поезії, особливо наочна у випадку нещасного Гельдерліна. Але це була невірна розгадка. Автор у відповідному написі прокоментував власну пластичну ідею. «Світло читання виходить з очей. У мить читання текст перетворюється на дим та попіл. Усе на світі може бути прочитаним лише один раз». Так що хтось вже прочитав вірші, і нам залишилися пропалені дірки.

Я думаю, кожний погодиться, що у цій радикальній прокламації унікального, з одного боку, і з іншого — суб'єктно-об'єктної нерозрізненості, точніше, винищення об'єкта в суб'єкті (причому в суб'єкті, герметично замкненому, не здатному передати власне враження) є якийсь особливий, невідомий ранішим, допостмодерністичним часам, смуток. То що ж: чи не став цей з'ідаючий свій об'єкт погляд прямим продовженням, простим загостренням того, про що кажуть Мамардашвілі та Пруст? Інакше кажучи: світовідчуття постмодернізму, так компактно висловлене цим пластичним образом випа-

лених рядків, — чи не є це продовженням тієї позиції, про яку казав Мамардашвілі, позиції героїчного розуміння? Звільненого від «чистих об'єктів, їхньої магічної влади над нами» (с.522), що впізнало в них еманатії власної символічної структури чи проєкції власної нудьги? Читання, що випаляє рядки, — чи не продовження це «читання в собі», про яке говорить Мамардашвілі: «За допомогою читаного ми читаємо у самих собі, а не те, що читаємо» (с.167).

Й аж до останньої, 33-ї Лекції я готова була відповісти ствердно: так, наступний — і послідовний крок за Мамардашвілі — постмодернізм. У прустовому курсі настійливо стверджується декілька речей. По-перше, розділення предмету та його враження: «У самому предметі немає підстав для інтенсивності» (с.377), це ми їх сюди вносимо; ці підстави містяться у нашому пафосі. Звідси — заперечення будь-якої ієрархії зовнішніх речей — за одне те, що вони все одно зовнішні:

«Можна відкривати великі істини або великі красоти не лише у «Думках» Паскаля, а й у рекламі туалетного мила» (с.33).

У тому числі заперечення готової моральної ієрархії:

«Порок та чеснота — слова з готового світу, за допомогою яких ми щось пояснюємо, аби не бачити» (с.121).

Справжнім пороком, який з такою силою відчув новіший час, виявляється одне: імітація. «Велика тема Пруста — світ імітацій» (с.65). Імітація виникає там, де метафізичні явища розуміються предметно: як предмет, що його можна повторити (подвоїти, використати за бажанням тощо), — і там, де свідомість відмовляється йти на ризик. «Працювати у світлі» означає позбавитися готових речей, омани тривалості, життя на власній поверхні, де нас зустрічають відомі речі та людські стосунки: «У точці стикання з іншими людьми я знаходжуся на поверхні самого себе» (с.63).

Дійсно, переживання імітації як порока переважно, такого порока, порівняно з яким традиційні Содом та Гоморра, скажімо, вже мало що означають, позаяк і вони можуть містити в собі спалахи життя, й лише імітація виключає їх повністю, — це глибоко етичне переживання, урок нового моралізму, який дають Пруст та Мамардашвілі. Готовий предмет має зникнути; все триває лише у творенні — з нашої глибини та темряви: «Навколо істин, яких ми досягнули в нас самих, буде носитися атмосфера поезії, неясності, таїни чи містерії... без цього істини залишаються сухими та пласкими, без чарівності, ніжності й м'якості таємниці...» (с.68).

Метафізичне не може бути предметом, який наявний, під рукою, який вживається, а не твориться.

Таким чином, предмет пізнання як зовнішній предмет скасовується, причому у подвійний спосіб. З одного боку, він створюється нами зсередини і є еманациєю нашої глибини. З іншого боку, він тому скасовується, що за ним є дещо, для чого цей предмет — лише «упаковка». Мамардашвілі називає це щось, «запаковане» у предмет, «богинєю», «божеством», «демоном нескінченності», «таємницею», на решті, невидимим буттям:

«Лише те, що не є нічим з того, що ми бачимо, є буття, буття того, що ми бачимо» (с.194).

Але чому належить воно: це теж «моя глибина» (пор.: «возз'єднання з богинєю, як з частиною власної душі» — с.384) чи «глибина видимого»? Я не знаходжу відповіді в Мамардашвілі; більш того, я не знаходжу самого цього запитання...

Таким чином, предмет пізнання гранично розпредмечений. Інший його полюс — мисляче Я, і також жодним чином не об'єктивоване Я, глибше за те Я, яке може описати біограф. Я без якостей, деяка «нульова суб'єктивність», яку ніщо не в змозі об'єктивувати.

Тут, мені здається, в цьому віднайденні в собі «моментальної істоти, що приносить щастя», Мамардашвілі описав нам реальний досвід зустрічі з душею, з тією «принадливістю душі», яку колись відмітив Юнг: «Сучасна людина йде до внутрішнього, до споглядання темних засад душі»⁴. Я маю на увазі працю Юнга 1928 року «Душа сучасної людини», де він реєструє незвичайне притягання, яке стала справляти душа у ХХ столітті: «Притягання душі є таким сильним, що навіть огидні її боки не змусять зачарованого відсахнутися»⁵. Глибинне власне Я без рис, без якостей, або з єдиною якістю — зачарування та незмірної темряви. Тема темряви нам, звичайно, нагадує про Пруста: про його відхід за речами, обличчями та істинами — за світом — в оксамитову темряву позапредметного Я.

Про це Я, безсмертне, божественне та безгранично вільне, багато говорили митці початку сторіччя. Ось вірші Езри Павнда, що лунають як маніфест:

*И если дух мой дрогнет, если вдруг
Я буду схвачен, связан чем угодно,
Там ты найдешь меня, о злое ты,
Стучащее с тоской в мои ворота.
Нет, говорю, мой дух не здесь, он чуден.
Не требуй губ моих, Любовь,пусти:
То, что ты видишь, не из рода смертных.
Увидев тень мою без очертаний,
Увидев это зеркало мгновений,*

*Волшебное стекло пустых вещей,
Не называй их мной: я там, где ты
Ни зги не различишь; я ускользнул.*

(«Пламя»)

Філософія Мамардашвілі народжувалася у ті роки, коли зустріч з власною душею переживалася як приголомшлива, глибоко інтимна подія в нашому суспільстві. Пам'ять про це зберегло кіно Тарковського, рання поезія Бродського (картина космосу, що з'являється у «Великій елегії Джону Донну», увінчується одкровенням: «Це я, душа твоя, Джон Донн!»). Чи треба нагадувати, яким особливим хвилюванням було оточено зустріч з душею, відкриття душі після всіх уроків практичного матеріалізму?

Невідома, чудова та темна душа самодостатня. В ній нема Іншого й бути не може, все інше — лише проекція її рухів («З невірною положення мого стегна народилася жінка»); значить, будь-яка комунікація неможлива, вона на поверхні; Інший може лише відволікти мене від моєї глибини у світ готових речей, імітацій. Героїчний шлях полягає у відважному прийнятті самотності, «праці проникнення до Я». І єдино можливий шлях зустрічі з Я — «праця створення твору» (с.23). Між іншим, загальна інтеріорізація здається такою природною сучасному мислителю, що Мамардашвілі, не замислюючись, говорить за Данте, як коли б це було природне й для флорентийця:

«На думку Данте — в дійсності Пекло — у нашій душі, у вигляді наших пристрастей, рішень, мотивів; Чистилище — теж у нашій душі і Рай — там само» (с.19).

На думку Данте — можна ручитися — Пекло, Рай, Чистилище, так само, між іншим, як Беатріче та Флоренція, без сумніву, розташовані, безперечно, і ще десь, у неспсихологічному просторі.

І разом із тим і Пруст і Мамардашвілі говорять речі, жодним чином не пов'язувані з цією самоцентрованістю. Головним врешті-решт виявляється особливий, вільний спогад: «Те, чого не можна викликати». Пруст так багато говорить про працю розуміння, про звільнення від готових форм — і, разом із тим, те, що є в епіфанічному образі, жодною працею та жодним звільнювальним зусиллям і жодним довільним зануренням у власну темряву тобою викликано бути не може! Воно очевидно не в наших руках; більш того — воно є немов би всупереч нам: так проймаючий спогад бабусі з'являється всупереч Марселеві! «Наша цілковита присутність є довільною» (с.91). Яким же чином тоді застосовуване тут уявлення про мужність? Я думаю,

таким: мужність полягає в тому, щоби не відхилити того невідворотного страждання, яке пропонує з'ява теперішнього. Мамардашвілі багато говорить про страждання, про біль, яку несе з собою таке епіфанічне з'явлення предмету в його красі. Бо така краса — вже не краса естетичної далечі: вона розбиває нас. Болюче, таке, що шпигає та жалить, явище теперішнього (або нескінченного) — прустівська тема; сам Пруст згадує Ж. де Нерваля: «Немає жала гострішого за жало нескінченності» (курсив М.М.) (с.311). Але послідовніше та викиченніше про цей біль говорить Мамардашвілі — не прояснюючи, однак, його причини та наповнення. Якщо «сенса є завжди інше» (с.191), то чому захопленість іншим обов'язково приносить біль? Тому що вона робить іншим те, що всіма силами опирається змінити як власній смерті. Біль відкриття в собі іншого Я — це свого роду агонія, страждання власної — часткової — смерті, болючість народження невідомого. Й мужність, і ризик полягають у тому, щоб залишитися без хитрощів самозбереження та сприйняти ту небезпеку, за якою може послідувати нове. Готові форми тим і спокусливі, що вони обіцяють, що все обійдеться без страждань, але і без цієї «нової зворушеності» — «якоюсь незнайомою мені присутністю, божественною присутністю... ця істота була я й більше, ніж я» (с.124) (як говорить про себе, відвіданого пам'яттю бабусі, Марсель).

Проте остаточний та несподіваний перехід до Іншого в останній Лекції пов'язаний не лише з цими «явищами метафізичного» в їхній наявній суб'єктності, які спалахували і раніше — і не заважали уявляти предмети та обличчя «упаковками інтенсивностей». Стрибок, блискавка іншої думки пов'язані не з цими епіфаніями та проясненнями свідомості, а з несподівано введеною темою множинності суб'єктів. Якщо абсолютна нульова суб'єктивність передбачається за кожною іншою людиною (а не лише за Марселем та оповідачем), тоді тема некоммунікабельності набуває зовсім іншого сенсу. Тоді ця некоммунікабельність іншого суб'єкта — не рокованість на самотність. Навпаки. Це правильний зв'язок. Це збереження за тим, з ким ти входиш у спілкування, принадливості та гідності, невтручання з власним тлумаченням у те, у що не можна втручатися, що не можна розуміти, позаяк «претензією обов'язково зрозуміти ми знищуємо буття» (с.533).

«І я повинен сприймати в інших лише те, що недоторканно для мене, це окреслено магічним колом» (с.532).

Якості в іншому (в тому числі порочні якості), які я бачу і готовий пояснити, — тією ж мірою «упаковки» якоїсь іншої, вищої прист-

расті, що й мої якості — зовнішня оболонка мого «експеримента віри», мого прагнення до нескінченного, до таємниці, до нового.

Це дивовижне відкриття Іншого як Іншого відбувається, коли Марсель розмірковує про те, чому Альбертіна ніколи не зізнавалася йому у своїх порочних нахилах. Тому що «ніхто не бажає відкрити свою душу до кінця» (с.531), і не внаслідок запеклості у пороці, не з поневоленості своїм пороком, як пояснить розхожа мораль, — а тому, що не бажає «віддати на поталу» головного та незавершеного у собі, абсолютного пошуку, який у пороці лише знайшов собі «неадекватну форму». І ця-от форма, будучи відкритою, стане зрозумілою як остання даність, як остаточне пояснення всього, що відбувається. У той час як Пруст та Мамардашвілі (зі ще більшою пристрастю, ніж Пруст) стверджують, що це не більш ніж маска: невдатна незграбна маска, *pendent*, за якою — шляхетне поривання людської істоти до нескінченного. Як було зазначено перед тим, «зло робиться тому, що у нього може бути вкладений патос — біг справедливості та добра» (с.177). І кохання, таким чином, полягає в деякому найглибшому нерозумінні: у неспілкуванні з тим, що самій людині в собі невідомо.

Але не лише цим окреслюванням «магічного кола зачарування», цим збереженням недоторканності Іншого справа закінчується. Вона закінчується чимось більшим: вона закінчується надолужуванням. Митець (і мислитель) спілкується з невідомим, надолужуючи відоме до невідомого. «Працюючи у світі», він знає те, що, скажімо, сама Альбертіна не знає про себе, навіть коли вона інстинктивно сподівається, що її порок, можливо, — це дослід із нескінченим. Але знати це може інший: той, хто цю її пристрасть виповнює істинним змістом, для якого «від нас потребується потворна чи мало не божественна великодушність» (с.533). «Тому що я зазирнув всередину триваючого й невідомого самій людині покликання». Це ставлення Мамардашвілі називає «структурою спокути». І тут вперше євангельські теми здаються мені застосованими всерйоз:

«Тканиною нашої душі грає те, що вже символізоване образом Христа, який взяв на себе нахили людей, що в них вони ніколи не зізнаються. Він довершує їх таким чином, що їх можна любити» (с.535).

І, мені здається, тут знайдено річ надзвичайної вартості, тому що це те, що так довго забувала історична мораль, християнська за своїм походженням, займаючись пороками, чеснотами та іншими «готовими речами»: таємниця благої людської пристрасті до нескінченного. Філософ розміщує цю таємницю у саму глибину особистості та спілкування; він бачить її за будь-якими масками та упаковками.

Ймовірно, для цього і потрібно було уходити у несполучену глибину Я, у радикальний соліпсизм, треба було поставити під запитання перевагу «Думок» Паскаля над рекламою мила: щоби прийти ось до цієї надзвичайно виразно висловленої речі, знайденої у власній темряві: до уточнення уявлення про любов.

Один з лейтмотивів «Лекцій про Пруста», фраза бальзаковського Растиньяка, яка для Мамардашвілі узагальнює «французьку пристрась», уплутаність у світ як у двобій: «Maintenant entre nous» (таким двоєм — з упертою волею Альбертіни — поставало і прустівське кохання), — повторюється у фінальній Лекції: «à nous deux maintenant» (с.528). Але духовна ситуація стосунків з іншим як «надолуження» викликає у пам'яті іншу знамениту французьку фразу, складену майже з тих самих слів, проте означає вона дещо інше: я маю на увазі передсмертні слова Бернаноса: «Maintenant c'est à nous deux».

Сама побудова книги Лекцій — теж руйнування готової упаковки: а саме, розхожого образу думки як «шляху», оречевлення метафізичного образу шляху як послідовного та неухильного просування у певному напрямку. Мамардашвілі показує, як буває інакше: як у кінці виру, що крутиться, нас зустрічає стрибок, зсув, блискавка. Вони з'являються майже всупереч усьому попередньому, як прустівська істинна згадка, «яку не можна викликати», — і вони не могли би з'явитися без неї.

¹ Активність Пруста у думці Мамардашвілі варто зазначити: він не об'єкт цієї думки, а її інструмент, або орган; перед нами не видіння Пруста, але бачення Прустом. Можна для контрасту згадати мандельштамівську «Розмову про Данте», де про самого Данте, врешті-решт, можна забути. В усякому разі, загальний задум «Комедії», архітекторський, обрахований, без забобонів спертій на догму, на готові теологічні та етичні концепції, просто необхідно забути — аби цілковито заглибитися у нервову, посередню, імпровізаційну тканину думки Мандельштама. Мандельштам веде мову — його словами — «проти шерсті» Данте, Мамардашвілі — не те що навіть «за шерстю» Пруста, а немов би зсередини нього, так що інколи не знаєш, до кого віднести твою читацьку згоду чи заперечення — до самого Пруста чи до його тлумача.

² Можна було б сказати ще визначеніше: не навіть, а саме тоді, коли живі, ми прагнемо жити, тобто перевершувати наявну інтенсивність. Цей апофеоз життя як динамізму та зростання, звичайно, нагадує натхненний образ життя в Ніцше і ще, цілковито немов би з іншої картини, — інтуїцію Альберта Швейцера: «Я життя, яке хоче жити у живому оточенні життя, яке хоче жити» (A.Schweitzer. Ein Sonnenstrahl gent verloren. — Hiperion-Verlag. — S.87).

...Друга тема швейцерівського вислову — про інше бажання жити, що оточує «життя, яке бажає жити» — залишається у тіні, і не дивно. У мертвому повітрі загальної неволі, з якого вирвалася думка Мамардашвілі, погляд зустрічав перш за все живе, яке бажає не-жити, й більше того: бажає залучити до цього свого прагнення до теплової смерті кожного. Крок до свободи за необхідністю був кроком всупереч оточенню, геть з його середовища. Вільне життя захоче жити серед бажаючих жити, як досконала людина у «Нікомаховій етиці» захоче мати друга, проте перед тим доведеться переступити поріг мертвотних стосунків з будь-ким, перед тим доведеться наважитися бути самотнім, аби бути живим. Без цього «історичного» коментаря ми не зрозуміємо інвектив дружбі як роду боягузтва, як способу втекти від істини й глибини, так переконано речених Мамардашвілі.

³ Tillich P. *Courage To Be*. — «Символ» 29 (російський переклад О.Седякової).

⁴ Проблема души современного человека. — Карл Густав Юнг. Архетип и символ. — М., Renaissance, 1991. Цікаво, що ім'я Юнга також не згадується в «Лекціях», при тому що Мамардашвілі часто говорить прямо мовою глибинної психології: «Тому що, коли я говорю про все це, я стикаюся із самими архаїчними та вічними шарами, зі зчепленнями нашого душевного життя, які мають власні історичні конфігурації» (с.384).

⁵ Там же. — С.220. Цікаво тут також інше передбачення Юнга, що справджується на наших очах: «Ми не здивуємося, якщо це приведе і до нового відкриття тіла... Тіло претендує на рівне визнання; воно зачаровує точно так само, як і душа» (с.221).

З російської переклав Віталій Пономарьов

ЧАС І БУТТЯ

Віктор АНДРУШКО, Стелла ГАТАЛЬСЬКА

ОБОРОТНІСТЬ СВІДОМОСТІ ЧАСУ
В КУЛЬТУРІ УКРАЇНИ XVII—XVIII століть

Якщо ніхто мене про це не запитує,
я знаю, що таке час; коли б мені заманулося
пояснити тому, хто запитує, — ні, не знаю.

Августин «Сповідь», XI, 14

Замість того щоб прямо відповідати на питання, що таке час, безліч тих, хто пише про нього, прагне спрямувати свої зусилля зовсім в іншому напрямку.

Незважаючи на той, здавалося б, цілком зрозумілий факт, що час не зводиться до виміру часових інтервалів, майже всі його дослідники вперто повертають на цю второвану стежку, до того ж не лише самі фізики, а й, часто-густо, філософи й психологи. В людській свідомості є щось таке, що пов'язує ідею усвідомлення часу з ідеєю виміру, так що при прямій постановці питання про те, що таке час, щоразу вислизує від свого дослідника. Не вдаючись зараз до фізичного аспекту даної проблеми, ми все ж повинні чітко усвідомити, які саме цілі й завдання ставили і ставлять етнологи та історики культури, що зважилися замислитися над особливостями сприйняття часу будь-якої епохи. В жодній з гуманітарних дисциплін так не видимі всі недоліки висвітлення даного питання точними науками, як в історії культури, до того ж ще додаються вади, що видають себе за конкретні результати використання її методу. Насправді ж дослідники історичної психології чомусь надають перевагу мовленню про «час купців», про «час банкірів», про «аграрний час», замість прямої відповіді, як сприймав час середньовічний селянин чи банкір доби Ренесансу, клірик чи мирянин¹. З цієї точки зору, на наш погляд, певний інтерес становлять документи XVII ст., в яких використовується вислів «зегарова (годинникова, часовказівна) година». Так, саме цей вислів ми знаходимо в цікавому епізоді, засвідченому київським митрополитом Петром Могилою: «В літо 1628, місяця травня, дня 10, прий-

шов до монастиря Печерського Київський лядський єпископ, що називався київським, на ім'я Богуслав Бокша-Радосшевський, і повідав мені сам, розказавши, що в літо 1626 при київському печерському архимандриті Захарії Копистенському, а він був в своєму місті, званому Чорногородка, пішов подивитись на робітників, що земляну огорожу, тобто вал, навколо міста робили (бо почав руйнуватись, адже насипаний був у давні часи).

Я стояв зверху тієї огорожі й дивився на робітників, і тут велика частина землі валу з гори відколосалася й упала до ями, де працювали робітники. Більшість втекли неушкодженими (а було їх багато), і лише одного вся земля покрила так, що більше п'яти ліктів на ньому лежало. Побачивши це, я дуже зажурився, що на моїх очах така смерть тому чоловікові випала, і почав плакати і, звинувачуючи себе, говорив, що це трапилось через гріхи мої. І пішов у дім, де тоді жив, наказавши іншим робітникам відкопати його, засипаного землею, як вже мертвого.

Я йшов і плакав і зійшов на мене помисел про чудотворну Лавру Печерську, і тоді я впав обличчям на землю і почав зі сльозами до пресвятої Богородиці Печерської молитися, говорячи: «О Пресвята Діво, яка собі обрала на поселення Печерську церкву і чудесами прославила її на славу пречистого свого імені! Покажи й нині, як завжди благість і милість показуєш багатьом тим, хто з вірою приходить до твоєї Печерської церкви і від серця закликає тебе, збережи живим і неушкодженим того чоловіка, якого земля засипала, нехай і я піду і вклонюсь тобі у церкві Печерській, і подякую за благодіяння це, адже я знаю, нема вже іншої надії, окрім твоєї благодаті, о Царице Небесна!».

І так я сказав і більше, і дав обіцянку самому піти до Печерського монастиря і подяку в церкві перед усіма учинити Пресвятій Діві й милостиню дати. Обіцяв я й чоловіка того на поклоніння в подяку послати. Коли ж молився я і вельми про це сумував, прийшов хлопець (як вже минули дві години оролойні, тобто zegарові) і сказав мені: «Пане, вже до голови чоловіка прокопали, гадаємо, що живий є!».

Я ж, почувши це, зі ще більшою молитвою почав звертатися до Діви й обіцятися відвідати Печерську церкву, і коли так чинив, інший прийшов, кажучи: «Не печалься, пане, сподіваємося, що живий буде, до голови бо його прокопали, він кліпає очима й дивиться».

Я ж, те почувши, зрадів і тоді сам пішов туди й побачив його, що головою покиває (не був ще весь відкопаний), та й подякував Богу. І так потроху викопали його, живого і здорового, і ні в чому не ушкод-

женого, тільки страхом охопленого і переляканого. І тоді той, хто був викопаний, почав говорити й попросив пити, я ж звелів йому дати вина склянку, і випив її. І так благодаттю Божою й молитвами пречистої Діви Печерської залишився здоровим і знову з іншими співтоваришами своїми почав працювати»².

Ми можемо стверджувати з впевненістю, що для Богуслава Радошевського існують два часових потоки: ідеальний і матеріальний. Те, що є причиною в першому випадку, є наслідком у другому, і навпаки. Для всіх інших очевидців цієї події, як і для самого потерпілого, причина її — осип. Для одного з них, а саме — Богуслава Радошевського, — це є не причиною, а наслідком, викликаним його гріховністю.

Ось чому для Богуслава Радошевського звичайний, механічний час, що відміряється «дзигарем», не має великого значення (незважаючи на те, що він відмічав у своїй розповіді: пройшло приблизно дві «зегарові» години), на відміну від ідеального часу — часу обітничі й тихої молитви. Останнє, безумовно, припускає поєднання внутрішнього сприйняття часу з зовнішнім рухом матеріальних тіл, проте тільки у функції дивовижного.

Думка про оборотність свідомості часу є надто близькою і анонімному авторові треносів на смерть київського митрополита Сильвестра Косова. Він порівнює піскові й сонячні годинники з паліндромами, тільки в одному випадку символом слугує пісок, що висипається, а в іншому — тінь гномона³.

У світлі сказаного нам видається вельми красномовним свідченням той коментар, який уклав до цієї чудової пригоди з Богуславом Радошевським Афанасій Кальнофойський у книзі «Гератургимма»: «Ненадійний день смерті, ненадійна година; потрібно пильнувати, коли вона прийде, щоб вона застала нас готовими до присяги сину людському: до готовності цієї вчив нас сам Іскупитель наш Ісус Христос: «Нехай підперезані будуть вам стегна, а світла ручні позасвічуні! І будьте подібними до людей, що очікують пана свого, коли вернеться він із весілля, щоб, як прийде й постукає, відчинити негайно йому. Блаженні раби ті, що пан, коли прийде, то знайде, що пильнують вони!» (Лк. 12, 35—37). Повчає і мудрець: будь готовим виконати до кінця справу твою і приготуйся до поля битви. Отці наші й пророки: де вони є? Хіба життя буде вічним? Потрібно, говорить Великий Василій, тому, хто народився і хто починає жити, завжди мати перед очима кінець життя свого; тому що той, хто часто вмирає, набуває життя; так само, як його втрачає той, кому у будь-який час масле-

ниця, хто завжди знаходиться в розкошах і щасті. Замислив тиран Полікрат обійти це, ганебно вихваляючись, проте, як і той, про кого говорить євангеліст, він загинув у пеклі. Дафана й Авірона прийняло пекло. Пентаполіс, тобто п'ять головних місць із цілої провінції, пожерла земля. Християни, коли наостанку забули розум від гріха, втратили святі місця. Обложив басурманин Різдом Спасителя мого поважний Віфлеєм; Єрусалим Господнім стражданням знаменитий; Фавор — преображенням, Хеврон — синівства ім'ям, на Йордані почувтим, усіма тима горами оволодів, виходженими для спасіння нашого ногами Іскупителя, взяв землю святу. Мало того. Обернулись святині, Богу милі, на огидні мечеті, і там, де архиереї перед цим возносили творцю гімни святі, тепер язичник Магомету відправляє церемонії прокляті. Пали основні монастирі й т.д., і т.д.

Хіба є така людини, яка б жила, але не помітила смерті? Та, про яку Св. Василій трохи вище сказав: «Прямуємо до смерті й прагнемо однієї мети».

Воістину добре той до неї приготувався, хто добре приготувався її подолати. Май за приклад згаданого перед тим землекопа, якого так торкнулась десниця Господня, і будь завжди готовий до того, що тебе примусять з'їхати з цього місця, бо святою є та душа, яка і вночі, і вдень нічим іншим не виснажує себе, тільки тим, в який же спосіб буде судима у той великий день, коли будь-яке розумне творіння перед судом справедливого судді постане, щоб рахунки за життя своє дати. Вчись на прикладі цього побожного єпископа, як сильно образ віри і сльози, щедро до Пресвятої Діви проліті, могли і мертвих, як про це вище ми зробили висновок, воскрешати, і ти сам прибігай до них по всякчас; запевняю тебе, ти опинешся за мідною стіною⁴.

В цьому тексті не знайшло ніякого відображення те причинне тло, на якому відбулася описана вище подія. Зовсім не враховується автором, що оповідач і учасник цієї пригоди Богуслав Радошевський мусив виступати у невластивій єпископу ролі⁵. В даному випадку він повинен був взяти на себе нагляд за виконанням кріпосних робіт у замку Черногогородки і, зрозуміло, при цьому мав відчувати моральну відповідальність за всіх робітників. Ось чому ми можемо говорити в даному випадку про «орофобію», тобто про витіснення об'єктивного часу, вимірюваного годинником.

Ще задовго до того, як син годинникового майстра з Женеви Жан-Жак Руссо забажав звільнитися від диктату годинника, пропагуючи ухід на природу, на схожу «орофобію» ми натрапляємо у Плавта. Наведемо тут відомі слова героя комедії Плавта, присвячені

сонячним годинникам — соляріям, зважаючи на їхню характерність:

*«Нехай Боги згублять того, хто винайшов годинника,
І особливо того, хто створив ці солярії,
Хто мені, нещасному, розбив день на частини,
Адже мені, юнакові, один шлунок був годинником сонячним,
Незрівнянно кращим і точнішим за усі ці годинники.
Він скрізь надихав, хіба що не було на що.
А тепер, навіть коли є, не їсться, якщо не бажано Сонцю.
Отож, коли місто повне годинниками сонячними,
Вся вулиця ледь животіє від голоду»⁶.*

Безумовно, письменникам кола Києво-Могилянської академії були добре відомі «Аттичні ночі» Авла Геллія, де були наведені ці вірші. Проте, ми не віднайдемо у них ані тіні плавтівського вільнодумства. Навпаки, через те, що твори цих письменників мають абстрактний морально-дидактичний характер, у нас складається враження, що будь-які згадування про годинники дають привід поговорити про тлінність цього життя і швидкоплинність всього живого. На підтвердження цього досить процитувати вірші Климентія Зиновіва:

*«Егда зегар години в свои часъ выбієтъ,
в то время смертныя намъ часы презначаетъ.
Бо векъ наш хоч бы долги, власне, якъ годына:
ах, не въмы, что справить минута едина.
Інде жь ся зоветь зегар годинникъ, люб алолой,
которым устраяти прилично животъ свои.
А поневаж то во всем мире не новына:
каждому человеку смертная часына.*

*І неминующая то смертная дорога,
которую влучит, Боже, да и до тебе Бога.
А колко живучи, едно ден смертныи приидетъ,
и душа, хоч грешна, хоч свята, зъ тела выидетъ.
Бо и мовят: часъ за часъ, а къ вечеру ближжеи,
так же и день ноц за ноцъ, къ смерти ближшеи.
Прето, братіє, треба на смерть памятати
и на приход ся ея прыготовляти»⁷.*

Таким чином, ми можемо зробити висновок, що в середині XVII століття в українській літературі виникають перші описи переживання часу, проте вони носять абстрактний характер і нерозривно пов'язані з екзистенційною тематикою індивідуального спасіння душі людини. Це справедливо не тільки стосовно прихильників схоластичної теорії форм, а таких було чимало в середовищі викладачів наших навчальних закладів, але й стосовно тих письменників, які не скуштували кореня схоластичної освіченості. Щодо перших дуже влучно

сказав в своєму «Роздумі про метафізику» Готфрід Лейбніц, що знав «теорію форм» не з чуток: «В тому й полягає помилка наших схоластів, а разом із ними і лікарів минулого часу, які думали, що пояснять властивості тіл, посилаючись на форми й якості, і зовсім не прагнули дослідити самий засіб їхньої дії; подібно до того, як коли б хтось задовольнився тим, що приписав би годинникам часовказівну силу, яка походить від їхньої форми, не пояснюючи, в чому ж вона полягає, цього було б досить хіба для того, хто купує годинники, та й то коли він тільки покладе турботу про них на когось іншого»⁸.

Стосовно ж останніх нам видається дуже корисним аналіз поняття «зегарового часу», тавтологічний характер якого повинен зацікавити істориків психології сприйняття часу, культурологів і, ми сподіваємось, допоможе відповісти на питання про те, як сприймала час людина тієї епохи. Вислів «зегарова година» неодноразово вживаний українськими літописцями в XVII ст.⁹

¹ Досить послатися на програмні в багатьох відношеннях статті А.Я.Гуревича: Представления о времени в средневековой Европе // История и Психология. — М., 1971. — С.159—198; Средневековый купец // Одиссей. Человек в истории. — М., 1990. — С.126-127.

² Собственноручные записки митрополита Петра Могилы // Архив Юго-Западной России. — Киев, 1887. — Ч.1. — Т.7. — С.70—71.

³ Гербы и трены при гробъ того ж яснепревелебного его милости господина, отца и пастыра кир Сильвестра Косова... // Українська поезія. Середина XVII ст. — Київ, 1992. — С.83.

⁴ Kalnofoyski A. Teratourgema lubo cuda, ktore byly tak w samym swieto cudotwornym Monastyru... Kiiowskim y w obudwu swietych pieczarah... — Київ, 1638. — S.313—315.

⁵ Чітко окреслив цю роль Л.Похилевич: «По неспособности тогдашнего польского правительства, и по тогдашнему отвращению польского дворянства от полезных общественных трудов и других гражданских обязанностей, кроме воинской службы, наблюдение за производством в крепостях работ должны были принимать на себя епископы и духовенство» (Похилевич Л. Сказания о населенных местностях Киевской губернии. — Киев, 1864. — С.484).

⁶ Auli Gellii. Noct. Attic. — III, 3, 5.

⁷ Климентій Зіновійв. Вірші. Приповісті посполиті. — Київ, 1971. — С.39.

⁸ Лейбніц Г. Рассуждение о метафизике // Лейбніц Г. Соч.: В 4 т. — М., 1982. — Т.1. — С.133.

⁹ Див.: Літопис Самовидця. — Київ, 1971. — С.78, 85.

Михайло КРАСИКОВ

ФІЛОСОФІЯ БУТТЯ СЛОБОЖАНСЬКОГО СЕЛЯНИНА

Коли заходить мова про традиційну народну культуру, то з'ясується, що багато хто уявляє її як щось перш за все естетично відмінне від сучасної урбанізованої культури (одяг, пісні й т. ін.). Між тим більш суттєва тут різниця в етиці, філософії культури, в самій основі людського світосприйняття.

Чим відрізняється світогляд людини традиційної народної культури від світогляду звичайної людини — легко побачити, порівнявши ставлення представників цих культур до житла, до своєї оселі.

Пригадайте: коли один із чеховських героїв (Гаєв) звертається до книжкової шафи: «Многоуважаемый шкаф!» — його сприймають як дивака і мало не божевільного. Раціоналізована міська культура (тим більше освічених верств населення) не передбачає спілкування ані з меблями, ані з хатою в цілому. Пряма функціональність речей, які повинні відповідати сучасному рівневі дизайну або естетичним уподобанням власника житла — от здебільшого і все, що треба сьогодні людині від предметів, які її оточують. Звичайно, кімната може бути прикрашена квітами, картинами, керамікою (навіть у «народному» стилі), у кожного з членів родини можуть бути свої улюблені «куточки», але все це — прояви особистих уподобань і не більше того. Понадособистим смислом (не кажучи про сакральний) не наділяється ані житло в цілому, ані якісь його частини (хоча потребу в цьому час від часу відчуває багато хто з городян). Сама архітектура сучасних будівель (навіть одноповерхових) значно відрізняється від архітектури типової української хати. Газове опалення зробило непотрібною навіть піч-мати — центральний персонаж побутової драми життя селянина. А в традиційній народній культурі й сама хата, і все, що в ній є, — вікна, двері, піч, покуття, стіл, посуд — учасники нескінченної драматичної дії, «актори», які мають свій голос, своє обличчя, свій характер, тобто є справді живими істотами, здатними до повноцінного діалогу з людиною. Зрозуміло, наділяє оточуючі предмети «душею» сама людина (що йде від первісного анімізму), але варто замислитись: задовольняючи яку потребу вона це робить?

Потреба ця — відчутти себе живим у живому світі. Осягаючи споріднені своєму життю різні форми життя навкруги, ти усвідомлюєш і себе як живу істоту і своє місце у Всесвіті. І навіть химерні витвори народної демонології породжені були не тільки жахом перед невідомими силами природи (до речі, для звичайної сучасної людини багато з цих сил, наприклад хвороба, смерть, — не стали більш відомими, ніж для селянина XIX ст.), але й наміром встановити контакт, якимось поспілкуватися з цими силами, поладити з ними, а то й обдурити їх. Тобто невідоме може стати відомим, звичайним і нестрашним, коли воно живе і антропоморфізоване.

Характерна особливість традиційної народної культури — максимальна персоналізація оточуючого. Найбільш виразно ця риса відбилася у замовляннях і взагалі у народній медицині. Наприклад, «виливання переполоху» відбувалося так. Вранці, до світла, щоб набрати «непочатої» води, йшла баба-знахарка до колодязя, вклонялася до землі й промовляла: «Здрастуй, вода Ульно і земля Тетяно, я прийшла до тебе води набрать і здоров'я попитать». Набравши води, баба йшла додому, наливала у миску воду, розтоплювала віск і виливала його у воду, кажучи: «Виливайся, переполох, на дороги, на очерета, на болота, на густії міста, де люди не ходять, чоловічій глас не заходе...» Не тільки вода і земля є персонами (навіть з власними іменами), але й хвороба (у даному випадку — переполох). У іншому замовлянні, записаному наприкінці XIX ст. на Харківщині, шептуха звертається до змії, яка вкусила людину, з проханням «відізвати» свою люту отруту, називаючи «змію скорпію» теж по імені — Мар'я. Замовляючи дитину від безсоння, несли її «під кури» і казали: «Добрий вечір, добрячки — чорненькії, біленькії й рябенькії курочки. Возьміть у нас крикливиці, а нам дайте сонливиці, возьміть із нашого народженого, молитвеного, хрещеного (ім'я) плаксивиці, крикливиці — наслані, подумані, погадані, вітром нав'яні, а нам пошліть сон со всіх чотирьох сторони». Кури на сідалі тут уподібнюються до дівчат, які зібралися на вечорниці, а «крикливиці» та «сонливиці» уявляються як щось живе та істотоподібне.

Життя людини традиційної народної культури — це перш за все виконання одвічного ритуалу. Щастя, добробут і спокій може дати лише правильна поведінка, тобто така, яка гармонізує стосунки людини з природою і суспільством і дарує відчуття цілісності буття.

Який, наприклад, ритуал супроводжував побудову хати слобожанського селянина у XVII — на початку XX ст.? Найважливіша справа — знайти добре місце під хату. Ні в якому разі не можна було

будувати хату на місці колишнього шляху, бо життя в такій хаті, зрозуміло, буде неспокійним і люди в ній незабаром повмирають. Тому місце вибирали дуже обачно. Ввечері, після заходу сонця, таємно, щоб ніхто не побачив, насипали у чотирьох кутах майбутньої хати невеликі купки жита: першу — там, де буде покуття, другу — там, де буде піч, третю — там, де сходяться причілкова та глуха стіни, четверту — там, де будуть двері, а посередені іноді ставили хрестик з невеликих паличок. На другий день до схід сонця йшли дивитися, що трапилось з цими купами. Якщо все залишалось так, як було, то місце вважалось щасливим і можна було тут будувати хату, а якщо жито було розкидане або з'їдене — місце негарне і треба шукати іншого. Але якщо розкидана була лише та купа зерна, що на святому куті, можна було будувати хату на цьому місці, не боячись нічого, бо вірили, що сила святого кута перемаже усяку вражу силу. Починали будувати лише у дні пам'яті преподобних і у вівторок або четвер (понеділок, середа та п'ятниця вважалися важкими днями). Господареві треба було потурбуватися про те, щоб теслі були задоволені, бо інакше вони, за народним уявленням, зроблять так, що в хаті будуть сварки та бійки, або постійна сирість. Тому пригощали теслярів тричі: при закладанні хати, при укладанні сволоку й при закінченні робіт.

При закладанні хати кидали в одну яму для стовбура гроші (щоб хазяїн багатство нажив), в другу і третю — жито (для довголіття і здатності), в четверту вовну (щоб було тепло). Положивши це, приказували так: «Будь же ти, хата, непорошна, хазяїну дорога і мила, вори у тебе не вкрадуть нічого і пужарь тебе не возьме: тіко будеш зберігати хазяїське добро!» Або, кидаючи жито, казали: «Дай, Боже, щоб у цьому домі було сухо, як оце жито сухе, і чисто от так, як оце жито чисте!» На «закладинах» випивати чарку треба було обов'язково до дна, щоб хата була суха.

Коли стіни були вже готові й треба було підняти на них сволок, то його обв'язували рушниками та платками, а іноді хазяїнка обгортала його ще й власним кожухом — щоб хата була теплою. Потім ці рушники та платки дарували теслям. Якщо хазяїн був скупуватий, не пригощав робітників і не давав їм подарунків, вони обгортали сволок своїми кожухами і тоді, за народним повір'ям, хата буде до того холодною, що «в ній і душі не нагрієш». Так однакові ритуальні дії, але зроблені з різною висхідною інтенцією, повинні були призвести до протилежних результатів.

При обмазуванні стін хати господар повинен був сам приліпити до святого кута перші вальки глини і пригостити горілкою жінок-ма-

зильниць. Пригостити треба було добре, щоб мазильниці, працюючи, співали веселих пісень та сміялись — тоді в хаті буде житись весело. Білити хату теж не можна було без веселих пісень. При цьому одна з мазильниць раптом виливала на голову хазяйці глечик з розчиненою крейдою, а хазяйка починала окропляти крейдою мазильниць, які відповідали їй тим самим, супроводжуючи свої дії побажанням щастя, здоров'я, багатства та веселого життя у новій хаті.

Народна культура футуристична в своїй основі. Людина цієї культури співіснувала одразу в трьох часових вимірах — сучасному, минулому і майбутньому. Причому майбутнє було не менш реальним, ніж сучасність, воно було «тут-буттям» для носія даної культури, оскільки виявлялось не тільки в думці, а й в ритуальній дії — запобігти поганому і повернути долю. Дія ж завжди існує у «презенті». Цей паралелізм буття людини традиційної народної культури доповнювався існуючим у свідомості селянина стійким паралелізмом властивостей речей і якостей характеру або долі людини. Що змушувало селянина мислити аналогіями, шукати ці аналогії, надавати їм такого великого значення, будувати на них свої замовляння, свої весільні, поховальні та інші звичаї? Пояснення напрошується таке: ці аналогії справляли враження певної логіки схопленого взаємозв'язку подій сьогоднішніх і прийдешніх, робили «зрозумілими» витоки людської долі або недолі, давали заспокійливу впевненість у володінні таїною причинно-наслідкового зв'язку усього в світі. Тому символізм мислення, властивий селянинові (а традиційна культура взагалі суперсимволічна), був перш за все не засобом поетичного бачення світу, не естетичним явищем, а виконував утилітарну (в основі своїй психотерапевтичну) функцію, але виконував художньо.

Побудова хати (тобто освоєння нового простору) — один з найдавніших архетипів. Це ситуація випробування. Не тільки людина випробовує місце забудови, але й її, людину, випробовує доля (космос) на те, чи гідна вона займати це місце у просторі й місце на землі взагалі. Так звичайний з точки зору нашого сучасника «виробничий процес» набуває сакрального змісту. Врятувати людину від лиха може тільки старанне виконання ритуалів, і тому сам ритуал теж сакралізується.

Сакралізація побуту — неодмінна риса традиційної народної культури. Те, від чого залежало життя і повсякденний настрій, не могло не набути особливого смислу. Так, мабуть, не менш, ніж покуті, священний характер надавався печі, яка зігрівала, годувала і

навіть лікувала. Недарма на Слобожанщині був звичай «квічати» (розмальовувати синькою та суриком) або склеювати «шпалерами» не тільки передній кут, де вішалися ікони, а й комин печі, чим підкреслювалася їх певна рівнозначність. На піч клали тільки-но народжене дитя, на печі доживали свої роки старі, тобто життєве коло замикалось саме тут.

При першій розтопці нової печі відбувався такий обряд: клали у піч житню солому та дві-три гілочки свяченої верби, йшли до сусідів по сірники і запалювали солому, дивлячись на вогонь: якщо вогонь горить ясно — жити буде весело, темно горить — життя буде погане, а як іде дим у хату, то «буде у тій хаті часто спорка і бойка між хазяїнами і хазяйками». Замітати у печі треба було завжди чистим помелом, бо інакше вогонь буде ображений і спалить хату. Народжене теля вносили до хати і терли мордою об піч, комин і припічок, примовляючи: «Будь здорове і гладке, як піч!» Коли хтось із членів родини або свійських тварин не вертав додому, його кликали «під перший дім» у бовдур або комин: відсутній повинен був почути «по диму» і повернутися. Коли після похорону поверталися до хати, перш за все хрестилися й бралися три рази правою рукою за комин, щоб хвороба та все нечисте пішло від них в трубу і щоб мрець не ввижався. Безліч хвороб лікувалося за допомогою печі. Так, коли боліло горло, натискували ним на усі кути столу (стіл теж був сакральним місцем), а потім терли о комин та припічок. Неабияку роль відігравала піч і в замовляннях. Дівчина, яка хотіла «присушити» хлопця, брала його слід (тобто землю з-під сліду ноги парубка) і вмазувала цю землю в піч, примовляючи: «Як піч від хати не відходе, так щоб і (ім'я парубка) від мене не відходив».

Все життя людини традиційної культури відбувається у живій присутності Бога. Слобожане вірили, що навчив людей будувати хати сам Господь. Він же дивився на хатнє життя з покуті, захищав від нечистої сили. Нечиста сила та лихі люди могли ввійти в хату через вікна та двері — і тому, вставляючи двері, казали: «Двері-двері, будьте ви на заперті злomu духові й ворові», — і робили сокирою знак хреста, а, вставляючи вікна, примовляли: «Святі наші вікна, не пропускайте крізь себе ні ворів, ні розбійників, ні злого духу, а пропускайте вхід і вихід нашим ангелам-хранителям, які все через вас мандрують».

На Слобожанщині у ХГХ ст. кожна господиня знала, що мести хату треба від порогу до покуті, де сміття збиралося і звідки воно вносилося. Робилося все для того, щоб добро йшло в хату, а не з ха-

ти. Вимітати ж через поріг не можна було ще й тому, що в той момент, коли сміття буде вимітатися через поріг, в хату можуть входити душі померлих родичів і вони сприймуть це, як неповагу до них. На ніч хата повинна була бути чисто підметеною, бо, вважалося, Мати Божа з ангелами, зайшовши вночі до хати, можуть поколотити собі ноги й іншим разом не зайдуть.

Дуже відповідальною справою був перехід зі старої хати до нової. І тут теж були свої обов'язкові обрядові дії. Господар брав ікону, а господиня — діжу з тістом (або хліб). На порозі нової хати господар читав «Отче наш», потім ставив ікону у святий кут, вертався до дверей, брав у дружини діжу і, вносячи її до хати, казав: «Як у сій діжі повно хліба, дай, Господи, щоб так повно було і в сій хаті хліба і всякої худоби». Переганяючи худобу до нового двору, господар розстилав на землі свій червоний пояс, брав з-під правої ноги землю, тер нею об спину корови або коняки, щоб вони були сильні, як земля, і переводив через пояс у нову загородку, де обов'язково на воротах лежало щось залізне (щоб худоба не хворіла і ніяка нечиста сила її не торкалася). Потім господар відрізав кінчик хвоста або шерстки тварини і ховав його у хатньому зрубі або закидав на горище, примовляючи: «Дай, Боже, щоб скотинюка з цього двору нікуди не блудила, а постійно додому ходила: так як оце горище з хати моєї нікуди не піде, так щоб і скотинюка моя з загороди моєї нікуди не блудила!» Така вражаюча наочність образів замовлянь вважалась, певно, хазяїнові запорукою дієвості цих словесних формул.

Людина, яка живе традицією, відчуває свою захищеність. Досвід предків має характер абсолютного аргументу і не потребує критичної перевірки або аналізу. Там, де починається критика і перевірка, там первісне цілісне світосприйняття стає проблематичним. Тому традиційна народна культура — культура довіри, культура, яка забезпечує відтворення усталеного — тобто того, що, пройшовши випробування не одним поколінням, набуло статусу родинного ритуалу. Це культура закритого типу; будь-які новації врешті-решт ведуть до розмивання її цінностей, а слідом за цим призводять до втрати окремих фольклорних жанрів, збіднення обрядовості й утворення більш-менш стійких гібридних форм культури.

Життя вчило і навчило сільську людину жити обачно, з оглядкою, уважно придивляючись до найменших речей і подій навколишнього світу. Звичайно, маса прикмет була пов'язана з природними явищами, бо успіх у сільськогосподарській праці цілком залежав від уміння селянина враховувати зміни погоди. Але не менше (а, мабуть,

більше) є прикмет, які віщували щастя або нещастя у разі дотримання або недотримання людиною якихось неписаних правил. Молодим людям кінця ХХ століття такі прикмети здаються абсурдними, проявом селянської «забобонності», в найкращому випадку — грою. Але для їхніх бабусь якщо це і була гра, то гра серйозна, сповнена символічного змісту. Ані здоровий глузд, ані науковий аналіз не знайдуть нічого спільного між висіванням часнику навесні й можливою смертю когось з родичів найближчим часом, але поширене і зараз на Харківщині повір'я, що як будеш саджати часник весною, хтось з родичів вмере — мабуть, все ж таки не пуста вигадка і тому, що в народі зберігається пам'ять про дійсні випадки саме такого покарання порушників цього «табу» і тому, що інтуїтивно народна свідомість шукала (і знаходила) зв'язок між тим, що, здається, ніяк не може бути пов'язаним між собою і все ж таки виявляється, як не дивно, пов'язаним, бо є проявом дійсного глобального зв'язку усього з усім у цьому світі (згадаймо відомого бредберівського метелика!).

Життя і Смерть, Буття і Небуття — дві великі загадки Природи, два полюси, до яких однаковою мірою тяжіє людське існування. Традиційна культура живе під знаком «Memento mori!» Людина цієї культури відчуває той світ не менш реальним, ніж цей. І справа не тільки у релігійних поглядах темних селян. Справа в тому, що людина традиційного суспільства вміє жити у вічності. Вона добре усвідомлює, хто вона і звідки, куди піде і кого і що залишить на цьому світі. Тому культ предків — закономірне явище народної культури, яке бере свій початок у глибокій архаїці. Шануючи предків, людина переконувалась у власній не випадковості на цій землі. А це відчуття давало силу і мужність подолати будь-яке лихо. «Філософствувати — значить вчитися вмирати», — казав один давній філософ. Народна культура справді філософська, бо вона більш за всяку іншу культуру вчить людину вмирати. Вчить сприймати всерйоз, мужньо і мудро власну неминучу смерть, а тим самим і життя, яке передуює смерті, тобто, не заспокоюючись, знову і знову ставити питання про сенс людського буття. Традиційна народна культура просякнута ідеєю відповідальності людини перед Богом, перед суспільством (зокрема, перед предками і нащадками), а головне — перед собою за те, що ти зробив з власною душею, кому віддав її — Богові чи Дияволу?

Дуже цікаве (і складне) питання про народне християнство. Народна культура слов'ян містична не менш ніж найвитонченіші східні та західні містичні вчення. І в цій містици немає нічого штучного, «вигаданого». Потойбічне — постійна координата свідомості

людини традиційного суспільства, воно не абстракція, не щось далеке і незрозуміле. Навпаки, воно відчувається майже як фізична данність, яка тут, поруч, і яку не враховувати так само неможливо, як неможливо не враховувати силу земного тяжіння. За уявленнями слобожан, навіть у пічці відбувається боротьба Бога з Дияволом, і тому на допомогу Богові на ніч треба було ставити в піч казанок з водою. Янголи стоять під вікном (або сидять на вікнах), тому плювати через вікно — великий гріх. Душі померлих родичів селяться поміж іконами — тому вішали образи завжди з проміжками. І зараз на Слобожанщині в хаті, де тільки-но померла людина, ставлять на підвіконня воду з медом, щоб душа у 40-денних своїх митарствах «усласлилася» нею. Містеріальний зв'язок з потойбічним, як бачимо, у селянина-українця був не менш міцним, ніж у Сведенборга.

Глибоку релігійність слобожан відзначали майже всі спостерігачі народного побуту, починаючи з XVIII століття. Але що то була за релігійність? Вона була цілком апокрифічною. Біблійний канон був канвою, по якій йшло квітчасте шиття народної фантазії. Віра селянина була опосередкована книжковою культурою, головним чином, у її фольклорному варіанті. Релігійні тексти сприймалися більш на слух, ніж очами. Навіть грамотні селяни (в масі своїй) не були стараними читачами Біблії. «Від серця до Бога — навпростець дорого», — казали слобожани, виражаючи цим саму суть своєї релігії.

Бог, Ісус Христос, Мати Божа, апостоли, янголи для селянина були особами стільки ж ідеальними, скільки й реальними, земними, знайомими, більше того — селянського роду. В апокрифічних легендах, що були записані на Слобідській Україні у другій половині XIX століття, Бог виконує більшою частиною функцію «культурного героя». Саме він, як ми пам'ятаємо, показав людині, яка замерзала у виритій норі, як збудувати хату, саме він навчив багатьом ремеслам. Герої «Нового Завіту» — Христос і його учні — ходять не по землі Ізраїльській, а тут — по українських селах, займаються майже всім тим, чим займається звичайний селянин (апостол Павло, наприклад, продає пару волів на ярмарці), і взагалі мають риси характеру «типових українців», особливо апостол Петро, улюблений герой зафіксованих у XIX ст. слобожанських переказів. Не дивно ж, що у популярній колісці на Слобожанщині різдвяній «посипальниці» співалося:

*А в полі, полі сам плужок ходе,
А за тим плужком сам Господь ходе,
Святий Петро поганяє.
Богородиця їсти носила,*

*Їсти носила, Бога просила:
— Зроди, Боже, жито, пшеницю,
Жито, пшеницю, всяку пашицю!*

Важко сказати, що тут: зведення сакрального до рівня побутового чи підняття побутового до рівня сакрального. Але визначення цього не принципове, головне те, що персонажі Святого Письма відчувалися слобожанином як надзвичайно близькі й зрозумілі люди, здатні до селянської праці й саме тому спроможні зрозуміти усі потреби селянина і допомогти йому.

Символіка християнства (зокрема хрест) грала надзвичайно велику роль у традиційній народній культурі й була розчинена у побуті. До 1920-х років ми не знайшли б на Слобожанщині такої хати, на дверях якої не був би вирізаний або хоча б намальований крейдою невеликий хрестик. Обов'язково був хрестик і на сволоці (його вирізували перед тим, як підіймати, або робили свічкою, коли приходили «зі Страстів»). Дитину, яка вмирала нехрещеною, ховали під порогом (на межі природного і культурного світів), щоб, переступаючи через поріг, люди ногами «хрестили» її. На ніч не тільки хрестили вікна та двері (щоб не зайшла нечиста сила і не навіяла уві сні поганих думок), а й промовляли молитву «на сон грядущий»: «Хрест у головах, хрест у ногах, ангели по боках. Ангели-хранителі, храніть мою душу з вечора до півночі, з півночі до утра, а от утра до скончання віка. Амінь». Хрестили ліжко, себе і тільки після цього можна було спокійно лягати спати. У народній медицині теж дуже шанувалась християнська символіка. Так, від «завійної» треба було хрестоподібно напоїти хворого зіллям. Дієвість обрядових дій значно підвищувалась, коли в обряді так чи інакше фігурував символ християнської релігії, вважали слобожани. Так, в обряді «розмивання рук» (який повинен був допомогти жінці після пологів одужати і набратися «покорму» для дитини) бабка-повитуха розкладала на землі волошки у вигляді хреста, зверху клала сокиру і на неї становила породіллю. Дуже поширеним в Україні був звичай у середу на четвертому тижні Великого посту пекти хрести і класти їх у засік з пшеницею, де вони зберігалися до сівби. Коли приходив час сіяти, брали у поле ці хрести, розкладали їх по кутках наділу і після закінчення праці з'їдали. В липні, зібравши врожай, з останніх колосків робили хрест і берегли його на покуті до молотьби. П'ятого ж січня, в голодний свят-вечір, старший у родині писав крейдою хрести на горнятах з кутею й узваром, а потім на воротах, дверях, вікнах та інших місцях.

Задамо тепер питання: чи був слобожанин «зразковим християнином», наскільки він переймався християнською мораллю?

Народна етика вся зіткана з парадоксів. Вона не вміщується у прокрустово ложе десяти заповідей, і зрозуміти її логіку сторонній людині дуже важко. Селянський здоровий глузд не бере під сумнів абсолютність релігійних моральних законів, але відчуває їх надлюдяну ідеальну холодність, тому селянин (з властивим йому практицизмом) сам встановлює, що є гріх і що не є гріхом (або гріхом невеликим). Звичайно, ситуативність і релятивізм у дотриманні певних моральних норм є у даному разі не справою індивідуальних уподобань окремих суб'єктів, а знову ж таки нормами, освяченими традицією мешканців тієї чи іншої місцевості. Спостерігачі слобожанського народного побуту кінця минулого століття дивувалися: вилаяти кума або куму вважалося у селян гріхом, а вкрасти у них щось (наприклад, коня!) було не гріх. Не гріх — вкрасти щось із дому (наприклад, курку або гуску) для вечорниць (хлопця, який прийде з пустими руками, засміють). Не гріх обдурити когось (навіть із своїх) на ярмарку (у виправдання цього розповідалась легенда, за якою сам Христос це дозволив). Чимало подібних парадоксів було й у регулюванні сексуальних відносин.

Традиційна народна культура значною мірою екстравертна. Для носія цієї культури родові цінності переважають над індивідуальними. Все, що пов'язано з родом, набуває сакрального характеру. «Хоть по шию у воду, та до рідного роду», — казали раніше на Слобожанщині. Рід, звичайно, вимагав підпорядкування індивіда, але останній, як правило, не відчував це як тягар, а якщо й відчував, найчастіше розумів правомірність вимог родини.

Сільське життя — взагалі життя на видноті. Оприлюдненню підлягають всі суттєві моменти життя людини. Якщо, скажімо, не було зіграно весілля (хоч молоді й повінчалися), шлюб вважався недійсним. Вінчання взагалі в очах народу ще не робило хлопця і дівчину одруженими. Ніколи вінчання і весілля не відбувалися раніше на Слобожанщині в один день. Весілля могло бути зігране навіть через два тижні після вінчання, і до нього молоді жили нарізно. Навіть цілком інтимні речі не могли залишитись справою двох. Так, якщо виявлялось, що молода загубила свою дівочість до шлюбу, її змушували носити воду дирявим рядном, а на її батьків надівали хомути і наливали їм горілку у чарки без дна. Хоч і у формі гри, але досить чуттєво виражала сільська громада своє ставлення до тих батьків, які не оженили своїх дорослих синів або не віддали

дівчат заміж. У ХІХ — на початку ХХ ст. під час масниці, в понеділок, ходили по хатах та прив'язували колодки таким батькам.

Суспільна санкція, людське «добро» — умова узгодження інтересів особистості з традиціями роду. Але так само людина традиційної народної культури прагне одержати й санкцію усіх природних сил, їхнє «добро» у відповідальні моменти життя. Звідси — підвищена семіотичність навколишнього світу для людини цієї культури. Нейтральних, «німих» предметів або явищ народна культура не знає. Будь-яка подія заздалегідь традиційно означена (хоча знаковість може бути протилежною у різних місцевостях навіть одного регіону), вона обов'язково, крім свого безпосереднього смислу, є знаком і якихось інших смислів.

Так чи інакше весь світ (і людський, і природний) опосередковано або безпосередньо опиняється втягнутим у вирішення людиною своїх особистих проблем. Коли ми кажемо «весь світ» — це не перебільшення, не гіпербола. Особливо це відчувається у замовляннях. Так, одне з замовлянь від зубного болю починається звертанням до «трьох братів»: «Звір у полі, камінь у морі, а місяць на небі...» А, беручи воду для обряду «розмивання рук», бабушка приказувала: «Із усіх гір, із усіх джерел вода в колодязі прибавляється; у новонародженій, молитвеній (ім'я) щоб так покорм для дитяти прибавлявся».

На відміну від претензії сучасної людини оволодіти природою, людина традиційної народної культури прагне іншого — знайти своє (значне-незначне, але законне) місце у природі. Це місце не таке вже й мізерне, бо, за уявленням слобожан, навіть сонце і річка — «з мужиків», але не таке вже й велике (у всякому разі, людина традиційної народної культури аж ніяк не відчуває себе «царем природи»). Діалог злагоди — єдине, до чого прагне селянин і найчастіше своєї мети досягає. Так, у Святвечір або під час «Голодної куті» старший у хаті обертався обличчям до найближчого вікна і тричі кликав мороза «кутю їсти»: «Морозе, Морозе! Йди до нас вечеряти! Та не морозь у нас ні людини, ні скотини, ні хліба, ні страви». З відкритою душею, з добром і миром звертався селянин до природи, розуміючи, що тільки в цьому випадку вона відповість тим самим.

Тваринний і рослинний світи сприймалися селянами як споріднені людському. Та й як же інакше могло бути, коли вони мали ті самі якості, що і людина? Є дуже цікава загадка, що була записана на Слобожанщині у минулому столітті: «Одно каже: стіймо, друге каже: ходімо, а третє каже: давай Богу молиця» (земля, вода й очерет). Шелестіння і поклони очерета, який гой-

дається під вітром, уявлялися селянинові творенням молитви до Бога. В загадці очерет закликає до молитви землю і воду, але, безсумнівно, слобожанин не відмовляв у здатності до релігійних почуттів жодній частці світу сього.

Певні етичні правила регулювали поведінку людини у лісі, у полі, коло води. Біля води не можна було лаятись: «воно тобі все верне». Збирати трави треба було не тільки в свій час, але й з особливим духовним настроєм, бо інакше нічого не вийде. Особливо тісний зв'язок був, звичайно, у селянина з тваринами. Один із засобів вибору місця для хати був такий: випускали худобу вільно ходити, і там, де вона залягала, можна було сміливо будувати. Енергетичному чуттєві тварин людина здавна довіряла більше, ніж власному.

Що вже казати про роль тварин (або їхніх символів) у обрядах (наприклад, «водіння козла»), у замовляннях (ми це бачили у наведених вище прикладах)! Взаємовиключні якості — ПРАГМАТИЗМ І ПОЕТИЧНІСТЬ (і те і друге — глибинні) дивним чином органічно поєднувалися в натурі селянина і відбивалися, зокрема, у ставленні до свійських тварин.

Українська народна культура міцно вкорінена у хліборобські заняття її носіїв. Тому й не дивно, що ставлення селян до жита й пшениці було особливо поважним. Як і в культурі всіх народів, які займаються переважно хліборобством, хліб (і все, що пов'язано з його виробництвом) є для українців символом родинного життя і святинею. За версією слобожанського апокрифа, «малоросів» створив апостол Петро з тіста (на відміну від «москалів», яких апостол Павло зробив із глини). Хліб на ніч обов'язково повинен був залишатися на столі (причому треба було, щоб хлібина була обов'язково цілою або складеною у вигляді цілої, якщо вона була нарізана) — це було заporукою добробуту в хаті (до речі, як стіл ніколи не повинен був стояти «голим», так і піч ніколи не залишали без «їжі») — хазяйка не забувала покласти у прогорілу піч хоча б одне поліно; порожнеча взагалі лякала селянина: позичену посудину не віддавали назад порожньою, щоб не спорожніла хата). У звичайному хлібі — щоденній їжі — вбачали магічну та лікувальну силу. Так, замовляння від сказу писалося на хлібі й хліб давали з'їсти хворому. Важко знайти таке свято, такий ритуал, в яких не фігурував би хліб або його символ (наприклад, зерно, діжа). Як було вже сказано, з хлібом або діжею господар заходив, перш ніж переселитися, у нову хату — ніби вітаючи її. З хлібом йшли старости до батьків дівчини, яку хотіли сватати, і прийняття хліба означало згоду віддати дівчину заміж.

У багатьох місцевостях України був звичай під час весілля класати на голову молодой обрядовий хліб — калач (іноді прикрашений гарусом). Хліб у даному випадку виступав, ймовірно, як оберіг і як благословення на виконання дівчиною дітородної функції (так само, як поширений в українському Поліссі ритуал саджати молоду на діжу — часто з розчиненим тістом для коровай — мав урятувати молоду у небезпечний перехідний момент життя від злих сил і придати їй здібності тіста — родючість, силу). Клали на голову молодой калач та накривали його платком саме в той момент життя, коли дружка, стоячи на порозі хати, питав у Господа і старостів благословення «молодого князя за стіл завести». Дівчата співали:

*Глянь ти, Явдошко, крізь калач
Карими очима, та й не плач.
Ось твій іде, розмай русу косу
По червоному поясу...*

У багатьох народів, домінуючою сільськогосподарською культурою яких є рис (наприклад, у Непалі), під час весілля молодим прикріплюють до лоба зернятка рису — теж як уособлення здоров'я, сили, родючості.

Діжа відігравала неабияку роль в українській весільній обрядовості. На Слобожанщині був звичай: під час «дружбин» коровайниці, посадивши у піч коровай, калач та «лежень», прославляли у піснях діжу, підкидали її догори, а потім цілувалися. В деяких селах після батьківського благословення дружка, а потім дві свашки обводили на дворі, біля порогу, молоду з іконою і молодого з двома хлібинами навколо діжі, на якій лежав хліб.

Зрозуміло, що й зерно наділялося тими ж сакральними якостями. І досі хлопчики приходять посипати у Щедрий вечір. У деяких селах зберігся дуже старий звичай: першого, хто посипав, просять сісти на порозі й квохтати по-курячому («щоб циплята в тім году були ранні»), а розсипане на долівці зерно потім дають курям («щоб лучче неслись»). Зерно, як бачимо, асоціювалось не тільки з урожаєм жита чи пшениці, а й з прибутком від свійських тварин, з плодovitістю жінки та ін.

Людина традиційної народної культури живе в іншому ритмі, ніж людина «цивілізованого» суспільства. Ритм життя селянина збігається з природним ритмом, і тому дні праці й дні свят (в які праця заборонялась) не могли не здаватись людині традиційного суспільства встановленими самим Богом. Свят було так багато (а слобожани не пропускали жодного), що дехто з земських діячів XIX

століття розцінював це як загрозу селянському добробуту та як привід для прояву славнозвісної «малоросийской лени». Але знавці народного побуту спростовували такі твердження: думка про господарство не залишала селянина і в дні свят, тільки вплив на майбутній добробут тут досягався не фізичною працею (до речі, у більшість невеликих свят не працювали тільки до обіду), а магічними ритуальними діями, які давали людині надію і впевненість, що все буде гаразд, тобто певну психологічну рівновагу. У свята повсякденне не забувалось і не відмінялось, а чудово перетворювалось, нагадуючи людині про незвичайний смисл звичайних речей.

Філософія традиційної народної культури — філософія повсякденності. Для селянина побут і буття — злиті. Антагонізм їх неможливий. Справді: гільце (гілка сосни, яка прикрашена серпанком, ягодами калини, колосками жита та волошками), що стоїть на весільному столі, — це ж символ Світового Древа, а значить все, що відбувається у його присутності, мимоволі набуває характеру урочистого відтворення архетипічної ситуації шлюбу одвічних природних начал — чоловічого та жіночого (згадаймо: майже всі космогонічні міфи починаються саме зі шлюбу носіїв цих начал; найчастіше це Земля і Небо). Світове Древо на столі, на рушниках, на сорочках (вишиванки) — тут дійсно переконуюешся, що побут і буття — одного кореня.

«Філософія є культурою роздуму про можливість помислити початок буття», — зазначав В.Біблер². Традиційна народна культура, як ніяка інша, звернена щохвилино до першопочатків буття (у чому ми могли вже переконатися). Однак філософствування як специфічна розумова акція не властива людині цієї культури. Не спекулятивним шляхом вона ставить і вирішує для себе найважливіші філософські проблеми. Питання ці ставить життя, і тому селянин відчуває, що відповісти на них не можна інакше, як самим життям же; тобто філософським текстом стає щоденне існування, в якому найзвичайнісіньке виявляється сповненим глибокого сенсу, і смисл цей не просто пізнається і наслідується суб'єктом, а переживається ним як передумова і високий зміст власної екзистенції, безпосередньо втілюється у нескінченні ритуальні дії.

Нерефлексивна філософія — нонсенс, парадокс? Виявляється, ні. Бо філософія традиційного суспільства — філософія дії, вона не базується на рефлексії і не обмежується нею, а передбачає її як лише один із засобів діалогу людини з великим світом Божим. Це не філософія «мозку» або «серця». Всім еством сприймає життя селянин. Всім еством він і відповідає на «виклики» Логосу.

¹ Стаття написана за матеріалами понад 20-річних фольклорно-етнографічних досліджень автором Харківщини та друкованих праць слобожанських етнографів кінця XIX — початку XX століття, зокрема: Жизнь й творчество крестьян Харьковской губ.: Очерки по этнографии края/Под ред. В.В.Иванова. Т.1. Харьков, 1898. — 1012 с.; Иванов П.В. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губ.//Сб. Харьковского историко-филологического общества. Т.17. 1907. — 216 с.; Иванов П.В. Народные обычаи, поверья, приметы, пословицы и загадки, относящиеся к малорусской хате//Харьковский сборник. Вып. 3. 1889. С. 35—66; Муравським шляхом. Ч. 1. Етнографічний опис та фольклорні матеріали с.Лиман Зміївського р-ну Харківської обл. /Упор: В.Осадча, М.Семенова, М.Красиков, Н.Олійник — Харків, 1996. —62с.; Матеріали фольклорно-етнографічної експедиції «Муравський шлях-97» /Упор: М.Красиков, Н.Олійник, В.Осадча, М.Семенова. — Харків, 1998. — 360 с. та ін.

² Библер В.С. Что такое философия?//Вопр. философии. — 1995. — №1. — С.160.

Жорж НІВА

ХТО БОЇТЬСЯ ІСТОРІЇ?

Анна Ахматова називала пам'ять непроханою гостею. Що ж до пам'яті про наше століття, то вона мучитиме людей ще дуже довго, бо ніколи ще пам'ять не викривлювали, не забороняли, не нівечили так безжально. Фукікід сказав, що деякі люди примудрюються вкладати у слова сенс, протилежний звичайному; наше сторіччя саме тим і займалося, що спотворювало значення слів, а тим самим — людей. Сьогодні ми, французи, подекуди повертаємося до історії нашого Опору — історії, досить прикрашеної. Наші ревізійні борються проти істини, прикликаючи на допомогу «історичні методи». Свідків не знайти — усіх поголовно було знищено. Та сама проблема постає й перед японцями: неможливо відшукати докази проти військових, що творили злочини під час останньої війни, наприклад, проти тих, хто прищеплював віруси військовополоненим у Маньчжурії.

У комуністичній країні брехня вважалася справою державної ваги. Кожний громадянин був зобов'язаний вірити пропаганді. Цілі ша-ри дійсності залишалися — як у гітлерівській Німеччині, але набагато довше, — цілковито закритими від населення: люди не знали про існування цілих міст, 'цілих галузей промисловості, минуле або викривлювалося, або взагалі викреслювалося з пам'яті. Більшовизм мав маніакальну пристрасть до пошуків крамоли та викриття таємних підступів своїх ворогів; діючи у знаменній суперечності з основами марксизму, чийм спадкоємцем він себе проголошував, Сталін не припиняв викривати удавані змови й влаштовувати страхітливі судові процеси. Проте країна брехні, що збентежувала, була водночас ще й величезним бюрократичним механізмом пруського типу (Ленін захоплювався пруською організацією); архіви, що зберігалися у превеликій таємниці, поповнювалися та зростали безперервно. Архіви комуністичної держави колосальні. У кожному екс-комуністичному закладі, а особливо у таємній поліції поліції з архівними справами тягнуться в далину на багато кілометрів. На додаток романтичний флер, що повивав комуністичний режим, примножував число його прихильників за кордоном, а разом із тим і число шпигунів, що працювали на СРСР. Особи на кшталт Треппера викликали загальне захоплення. Судоплатов, який організував за кордоном вбивство Троцького

й багато інших замахів на людей, не бажаних комуністичному режиму, вихваляється у мемуарах своїми подвигами і, не відчуючи жодного каяття, вдруге заробляє на муках власних жертв. Таким є життя.

Дослідники поволі починають проникати у ці архіви тоталітаризму. Дисидент Буковський зумів потрапити туди завдяки славі мученика, вигнанця, що повернувся на батьківщину; він розповів про це в гіркій книзі «Московський процес». Після того як для Буковського двері архівів закрилися, естафету підхопили інші: у Франції — Нікола Верт, Гаель Муллек. Справа Ерню — всього лише епізод, деталь величезного цілого, що свідчить про те, яку множину агентів впливу мали Совети на Заході. Історики ще тільки почали свої пошуки, а газети вже прагнуть розповісти про їхні відкриття. Стаття, надрукована у тижневику «П'уен» наприкінці листопада 1996 р., називається «Хто боїться московських архівів?» Московських... — з таким самим успіхом можна було б сказати «празьких», «бухарестських»; в усіх містах, звідки тягнулися нитки міжнародного комуністичного шпигунства, справа була приблизно однаковою.

Нещодавно вийшла книга, що викликала безліч суперечок, пробудила безліч пристрастей. Я маю на увазі «Зізнання архівів. Прага-Париж-Прага. 1948—1968» — книгу історика Карела Бартошека, чеського дисидента, який емігрував до Франції, працював в одному з французьких науково-дослідних інститутів, тільки-но у Празі відбулася так звана «оксамитова революція», повернувся на батьківщину й заходився досліджувати животрепетне минуле, зафіксоване у лабіринтах архіву чеської політичної поліції¹. Книга Бартошека трохи плутана, трохи безладна; пристрасть історика та людське хвилювання заплескують автора: він перемішує усні перекази, розповіді старих комуністів, що вийшли живими з катівень, з результатами архівних досліджень, зіставляє письмові зізнання людей, засуджених внаслідок великих та малих процесів, з живою, але такою, що кровоточить, пам'яттю тих, кому вдалося вижити. Він починає з Ладислава Холдоса, який пройшов через в'язниці п'яти країн: Іспанії (куди він 1938 року прибув у складі однієї з інтербригад), Франції, французького Марокко, Германії (Бухенвальд), нарешті Чехословачії (тут його заарештували 1951 року, коли він займав високу державну посаду). Він проходив по одному з великих комуністичних процесів — процесу «словацьких буржуазних націоналістів» у квітні 1954 р. Бартошек звертається до нього на «ти», але поводить досить суворо: як він міг втрапити у цю халепу? Холдос у відповідь роз'яснює, як працював пекельний механізм, що перемелював його. «Я казав

собі, що для мене було б набагато краще з'їхати з глузду», — зізнається він. Він перерахував усіх мух у своїй камері: їх було двадцять сім, і він навчився відрізняти одну від іншої. Цей войовничий безбожник згадав «Отче наш»; його розповіді про «лікувальний бальзам», молитви приголомшують душу. «Пам'ять про тортури, — робить висновок Бартошек, — це водночас і тортури пам'яттю».

Але на цьому Бартошек не зупиняється; він йде далі й виявляє роль Праги як «комуністичної Женеви», — роль, яку чеська столиця стала відігравати від 1951 року, коли тут облаштувалася Всесвітня Рада Миру, а згодом Всесвітня Федерація Профспілок та редакція журналу «Проблеми миру та соціалізму». Зв'язок ФКП і чеських комуністів був дуже щільний. Коли робітники чеського міста Пльзень звернулися до Марселя Кашена з проханням допомогти їм у боротьбі проти сталіністів, що перекручують істинний пролетарський комунізм (текст, гідний зайняти місце поруч зі зверненнями, які склали матроси та робітники Кронштадта доти, поки Троцький силою не примусив їх замовкнути), Кашен відіслав цього листа чеській владі, тобто повів себе як справжній донощик. Прикладів такого роду «пілігрим празьких архівів» наводить чимало. Саме до Праги приїздить француз Бударель після того, як у В'єтнамі, де він займався перевихованням французьких військовополонених, його проголосили персоною нон-грата. Прага фінансує ФКП — не напряму, а через підставні торговельні та промислові підприємства; Бартошек виявляє сліди багатьох «попутників», чиї шляхи пролягали через Прагу, й серед інших — Раймона Обрака. Обрак прийняв Бартошека у власному паризькому помешканні й поділився з ним своїми думками про минуле. Він сказав, що справді був посланий до Чехословачії французькими комуністами, що він був «другом партії», бо цьому сприяв «клімат» того часу. Підприємство Обрака, БЕРІМ — одне з багатьох підприємств, які, будучи досить щільно пов'язані з ФКП, мали справи з комуністичною Чехословаччиною. Крок за кроком Бартошек відтворює цю дивну атмосферу — атмосферу товариськості у «кліматі» холодної війни, атмосферу реальної спільної роботи, в ході якої подекуди відчайдушно сперечаються, але незмінно закривають очі на сталінські процеси. Імена Арагона, Пліссоньє та багатьох інших спливають у цих архівних документах, публікація яких дає нам змогу подивитися на тодішнє життя братніх партій зсередини. Відверто кажучи, ця частина праці Бартошека, так захоплюючи й читаючи на одному подиху, не завершуються жодним висновком; про зв'язки між двома партиями ми дещо чули і раніше; тепер перед нами

неспростовні докази — автентичні документи; проте чи були ці зв'язки порушенням тих зобов'язань, виконання яких Франція вправі вимагати від своїх громадян? Це запитання залишається без відповіді.

Серцевина книги — справа Лондона, легендарного героя, який став таким завдяки фільму Коста-Гавроса. До другої світової війни Лондон та його дружина боролися в Іспанії. 1951 року майже усіх «інтербригадівців» заарештували, і Лондон був свідком обвинувачення на багатьох празьких процесах. 1955 року, відправлений до санаторію, він пише там доволі розлогу записку на адресу влади; Бартошек зіставляє її текст з мемуарами, які Лондон з дружиною написали 1966 року, зокрема, той безсумнівний факт, що він вів шпигунську діяльність в інтересах міжнародного комунізму (у Франції 1945 року він починає стеження за чеськими демократами, які опинилися в еміграції). Лондон «викриває» Філда, американського комуніста, що організував допомогу жертвам фашизму в Європі; між тим 1951 року самого Лондона звинувачували в тому, що він є «агентом Філда». Випадок, одним словом, типовий: перед нами один із тих сліпих підсобників комунізму, які слідом за Нечаєвим вважають, що у боротьбі гарні будь-які засоби, і які врешті-решт стають жертвами самовбивчої логіки Революції, що пожирає власних дітей. 1949 року Лондон був у Празі заступником міністра закордонних справ, потім його заарештували, примусили свідчити проти звинувачених, згодом пробачили, відправили до санаторію, й там-ось він і почав створювати таємну записку, намагаючись виправдатися в очах влади (а, можливо, діючи «під тиском катів»?) Між публічним зізнанням та секретним повідомленням — маса несумісностей: 1966 року Лондон старанно приховує свою шпигунську діяльність, своє зворушливе прагнення допомогти сталінському режиму. Можливо, його зізнання було зроблене на замовлення системи, що намагалася запропонувати народу благовидні пояснення сталінського жаху? Після Анни Кригель Бартошек ще раз нагадує читачу про те, що якщо одні люди «зізнавалися» в усьому, то інші від «зізнань» відмовлялися, що знаходилися комуністи, які не погоджувалися зганьбити себе доносами на своїх старших товаришів.

Тут, як неважко здогадатися, ми заторкуємо проблему досить делікатну, гранично болючу й майже священну. Александр Адлер у газеті «Монд» обрушив на книгу Бартошека зливу звинувачень; Адлер вбачає у цій книзі типовий продукт «нової школи», приклад «історії, писаної нахабами», які прагнуть очорнити людей на кшталт Обрака, звести «Зізнання» до бюрократичного виверту. В мене кни-

га Бартошека викликала зовсім інші почуття. Бартошек розмірковує не лише не нахабно, але, навпаки, майже непевно; в його розповіді про архівні відкриття між рядків прочитуються ніжність та співчуття до тих, хто був колись бранцем суспільної думки. Чи не пояснюються напади Адлера, який розводиться про погром та параліч почуттів, певним тотемічним відторгненням небажаних спогадів? Книга Бартошека уривчаста, недосконала, однак вона виключно людяна й чудово показує зсередини, як важко історика потрапити до лабіринту Левіафана. Полеміка, розпочата Адлером, мала продовження; найрізноманітніші історики поквапилися на допомогу Бартошеку. Мара Лазар побачив у його книзі вияв того «розчарування» в оточуючому світі, яке неодмінно супроводжує роботу гуманітаріїв. Воістину, руки опускаються, коли чуєш аргументи на кшталт знаменитого сартрівського «Не треба засмучувати Біянкура». Має нарешті настати час безпристрасності, коли історик зможе займатися власною справою, не боячись, що він допомагає Ле Пену, й не турбуючись, кому належить монополія на викриття сталінізму! Між тим французька пам'ять у цьому відношенні залишається по-старому гнилою, невільною, жакливо «гулліверською».

Книга Бартошека вийшла одночасно з перевиданням у кишеньковому форматі праці Франсуа Фюре «Минуле однієї ілюзії»². Книга Фюре, присвячена долі комуністичної ідеї у ХХ столітті, вперше з'явилася 1955 року й теж викликала полеміку, хоча не містила жодних нових фактів — самі лише інтерпретації. Комуністична ідея та комуністична віра — речі взаємопов'язані. Заперечувати другу — не означає зрозуміти першу. Фюре намагався зрозуміти і ту, й іншу. Ядро його майстерно написаної книги — зв'язки між комунізмом та фашизмом і, зокрема, стратегія Сталіна, який зробив усіх європейських лівих тридцятих років заручниками їхнього антифашизму та нав'язав їм досить розпливчасту та гнучку советофілію. Фюре виступає одним думцем інших дослідників, перш за все, Анни Кригель з її працями про французьких комуністів. Справа в тому, що хоча його книга багата на глибокі розмірковування (зазначимо особливо діптих, присвячений американцю Кеннану та французу Арону) та блискучі портрети «попутників», головне в ній — спроба відповісти на запитання: які ж були стосунки між комунізмом та фашизмом? Чи вони насправді допомагали один одному? Суперечка про це точиться вже багато років; у ній беруть участь і ті, хто, як Маргарита Бубер Нейман, яку в період співпраці СРСР з нацистами НКВД видало гестапівцям, відчув цю взаємодопомогу власною шкірою, і письменники — такі як Василь

Гроссман, автор роману «Життя та доля», що його варто читати та перчитувати усім, хто прагне зрозуміти наше сторіччя, й історики — такі як німець Нольте, автор книги «Фашизм та його час» (1986). Чи можна сказати, що Освенцим став можливим завдяки російському ГУЛАГу, що Гітлер вчився в Муссоліні, а Муссоліні — в Леніна? Чи можна сказати, що, як ще у тридцяті роки показав Елі Галеві, загальний знаменник усіх подій нашого століття — нова «деспотична культура»? Чи треба вважати, що своєю книгою Фюре підводить наукову базу під триумф капіталізму, який врешті-решт узяв гору над комунізмом? Висновок надто грубий, проте знайшлися люди, які саме це й стверджували. Відсилаю читачів до досьє у березнево-квітневому числі журналу «Деба» за 1996 р.³ Англійський історик Хобсбаум ділиться там власними сумнівами та нагадує, що французька ідеологічна ситуація, багато чим зобов'язана стереотипам революції 1789 р., характерна виключно для Франції й не може бути названа універсальною. Існував комуністичний міф, каже англічанин, проте існував й антиміф, — чого Фюре майже зовсім не враховує⁴. Вже згадуваний німецький історик Ернст Нольте нагадує про численні викриття комунізму (переконливі, проте, для тих, хто вже був ідеологічно підготовлений), зокрема, про створену Кестлером, Спендером та деякими іншими книгу «Ідол, що рухнув» (французьку передмову до неї написав Раймон Арон). Більш за все Нольте критикує висхідну розпливчастість книги Фюре; незрозуміло, чи мовиться про ілюзію комунізму, про російське втілення комуністичного ідеалу, а чи взагалі про сучасну людину, позбавлену Бога — справжнього Бога, а не його ерзаца. Кінець-кінцем Нольте поділяє думку тих, хто бачить у фашизмі «реакцію» на комунізм, реакцію часткового проти універсального, народу проти класу тощо, інакше кажучи, тих, хто вважає, що у цьому столітті ідеологічного насильства усе взаємопов'язано, й те, що відбувалося, було не так боротьбою між поганими та гарними, як протиборством крайнощів. Ці суперечки між кабінетними вченими, що подекуди вихлюпуються на майдан, зайвий раз нагадують нам про те, в якому тяжкому становищі опинилися сьогодні історики: епоха маніхейства скінчилася, останні її представники залишають наш світ; термін у півстоліття, гадаю, цілком достатній, аби переіменити точку зору. А між тим усе повторюється знов: завтрашні люди експлуатують вчорашні битви. Як перервати мовчанку чи, точніше, як покласти край конформізму легенди? Що передує: прощення чи справедливість? Чи ці речі засадничо несумісні? Як сказати правду про катів, які своєю чергою стали жертвами, як це повсюдно відбува-

лося у сталінські часи? Як ставитися до компромісів з ідеологіями «історичної доцільності», які кружили голови інтелектуалам минулого та якими ми тепер ситі по горло? Ситі... — а чи надовго? Якщо в ілюзії є минуле — значить, в неї може з'явитися і майбутнє. Людина живе не хлібом єдиним, вона живе ще й утопією, так що у теперішній відсутності утопій немає, можливо, нічого особливо доброго. Фюре пише про «пом'якшуючі обставини», якими досі прикривається комуністична ілюзія. Бартошек, що накликав на себе цілий ураган критики, знає про це не з чуток. Історія — це ще й біль, і усі ми рано чи пізно починаємо боятися її.

¹ Bartosek Karel. *Les aveux des archives*. Prague-Paris-Prague, 1948—1968. — Paris, Seuil, November 1996.

² Furet Francois. *Le passe d'une illusion. Essai sur l'idee comunists au XX siecle*. — Paris, 1996.

³ *Le Debat*. — 1996. — 89: «Communisme et zarisme au XX siecle».

⁴ Зазначимо цінну книгу П'єра Греміона «Антикомуністична інтелігенція» (1995), де досліджується ця сторінка повосної історії.

БІБЛІОГРАФІЯ

«Kyrillisches, Freunde, auch das...». Die russische Bibliothek Paul Celans im Deutschen Literaturarchiv Marbach. Aufgezeichnet, beschrieben und kommentiert von Christine Ivanovic. — Marbach am Neckar: Deutsche Schillergesellschaft, 1996. — 164 s.

Бібліотека Целана, яка в 190 р. потрапила разом з рукописною спадщиною поета в Німецький літературний архів у Марбаху, демонструє несподівано великий обсяг русистики. Неабиякий інтерес Целана до російської літератури засвідчила вже його збірка «Троянда нікому» (1963), яку він присвятив пам'яті Осипа Мандельштама і в якій є чимало російських впливів та ремінісценцій. В ній він емпатично згадував про те, що свого часу перекладав «кирилицю, друзі, також...». Підсумком його спілкування з «кирилицею» стали широко відомі, незрівнянні інтерпретації поезій О. Блока, С. Єсеніна і О. Мандельштама, а також переклади віршів багатьох інших російських поетів (К. Случевский, В. Брюсов, В. Хлебников, В. Маяковский, Б. Пастернак, Є. Євтушенко). Цей масштаб і незвичний (як для німецького автора його епохи) обсяг інтенсивних занять російською літературою, історією та філософією можна відкрити для себе лише тепер, на основі бібліотечного фонду.

Крістіна Іванович вперше з бібліографічною повнотою описала і переклала в даному каталозі понад 500 книжкових заголовків, відмітивши сліди користування і лектури Целана і водночас доповнивши назви книг важливими коментарями. Вони містять не тільки важкодоступні біографічні відомості про російських авторів, вони вказують також на те значення, яке мав той чи інший автор або окремих творів для Целана. Таким чином, на основі даного книжкового зібрання можна детально простежити за робочим процесом Целана: від дати придбання та поступового освоєння творів російської літератури — до перекладацького чи поетичного творчого процесу, який засвідчений власноручними помітками Целана у багатьох книжках. При цьому дана документація дає змогу по-новому, несподівано поглянути на сферу російсько-кириличного елемента в творчості Пауля Целана, який досі — через мовні бар'єри — був недоступний зарубіжним дослідникам.

П. Рухло

Helmut Bottiger. Orte Paul Celans. — Wien: Paul Zsolnay Verlag, 1996. — 175 s.

Гельмут Бьоттігер, редактор культурного відділу газети «Frankfurter Rundschau», автор багатьох публіцистичних книг (одна з останніх — «Сп'яніння в нічній країні: життя триває і після НДР», 1994, — дістала широкий розголос як на Сході, так і на Заході Німеччини), видав у 1996 р.

книгу про Пауля Целана, яка, на думку німецької критики, є однією з найпоетичніших і найпроникливіших спроб підняти завісу загадковості над життям «таємного короля німецької лірики».

Автор дбайливо реконструював основні віхи біографії поета, кожна з яких стала важливим етапом його сповненого трагічних випробувань життя. Він відтворив його, сказано б, екзистенційну топографію, відвідавши й описавши місця, що відіграли вирішальну роль у становленні й утвердженні його поетичного таланту. Перед читачем постають, таким чином, історичні й сучасні Чернівці, з якими пов'язані його перші життєві враження, шкільні та гімназійні роки, а також травматичний досвід гетто, депортацій і «трудо-вих таборів», що назавжди поглинули його батька й матір; голодний Бухарест, де протягом 1945—1947 рр. Целан працював у видавництві «Російська книга», зблизився з колом румунських сюрреалістів (Герасим Лука, Ніна Кассіан, Петре Соломон та ін.) і де, незважаючи на страшний тягар неподоланого минулого, на всі матеріальні злигодні й невлаштований побут, відчував себе чи не щасливим; повосенний Відень, де вийшла його перша поетична збірка «Пісок із урн» (1948), котру він через велику кількість друкарських помилок знищив власноручно, і де розгорнулася драматична історія його стосунків з Інгеборг Бахман, яку автор з великою делікатністю відтворює гіпотетично, оскільки всі матеріали, які могли би пролягти світло на цей «любовний зв'язок на відстані» (Міло Дор), включаючи листування, замкнено, за розпорядженням вдови поета Жізель Лестранж, у металевих скринях Літературного архіву в Марбаху до 2020 р.; і, нарешті, Париж, де він створив свій неперевершений поетичний спадок, де зазнав реальних і гада-них переслідувань, душевних криз і психічних зламів і де навесні 1970 р. востаннє перехилився через парапет мосту Мірабо, щоб знайти спокій і розраду в хвилях тихоплинної Сени. Пройшовши цими слідами, Г. Бьоттігер зумів рельєфно виліпити портрет непересічної особистості, яка вважається сьогодні абсолютною постаттю повосенного ліричного модерну і творчість якої справляє дедалі відчутніший вплив на кожную подальшу генерацію поетів у найдальших куточках планети. Водночас автор продемонстрував неабияку обізнаність із творчістю Целана, сучасним станом її наукового осмислення, а також образний, віртуозний стиль, завдяки якому книга читається від першої до останньої сторінки з неослабним інтересом.

П. Рихло

Фюре Ф. Прошлое одной иллюзии. — М.: Ad Marginem, 1998. — 640 с.

Книгу відомого французького історика Франсуа Фюре (1927-1997) присвячено історії комунізму в Радянському Союзі, але не конкретній політичній історії цього явища, а історії комуністичної ілюзії, владу якої сам Фюре «пережив зсередини... в один із періодів її найбільшого поширення» (с. 16) — між 1949 і 1956 роками. Її написано 1995 року, вже після краху комунізму та Радянського Союзу. Вона є цінною тим, що предмет її дослідження має чіткі хронологічні межі: народження та смерть. Цим вона

вигідно відрізняється від книг, написаних ще за його життя, у яких розглядаються перспективи розвитку комуністичної ідеї, у яких автори уникають категоричних висловлювань, боячись помилитись. Фюре заявляє чітко та безапеляційно: комунізм помер. Він, звичайно може відродитися, але «навряд чи... у такій самій формі» (с. 558).

Автор розглядає ілюзію комунізму ззовні, показуючи, як комуністична країна виглядала здалеку. Завдяки цьому можна побачити, яке міжнародне значення мали такі визначні події російської історії, як Лютнева революція.

Перед нами з'являються іноземці — французи, англійці, американці, німці, які повірили офіційній пропаганді та повірили у міраж. Коли Захід страждав від економічної кризи, СРСР здавався такою собі Аркадією, де вдалося побудувати справді справедливе суспільство, де втілювався соціалізм, який на Заході зустрічав багато труднощів і опору.

Ці люди, серед яких Герберт Веллс, Бернард Шоу, казали щось подібне до того інженера, який, побувавши у Радянському Союзі, заявив: «Я потрапив до майбутнього і воно працювало!» Визначні представники світової культури вихваляли сталінську диктатуру як досконалу організацію суспільства. Вони вважали, що ця диктатура має «людське обличчя», що вона існує не заради самої себе, не підкоряє собі суспільство, а навпаки — є вірним слугою народу і є єдиним засобом виходу з кризи. Як відомо, у той час у Європі та Сполучених Штатах виходить низка праць, присвячених пропаганді радянського способу життя, сповнених таких самих мотивів.

Особливе місце у книзі автор відводить своїм співвітчизникам — французам. Це окрема сюжетна лінія твору, яку можна було б назвати «Спроби французів визначити своє ставлення до більшовизму». Ця лінія починається від самої Жовтневої революції, від вагань французьких інтелектуалів щодо її оцінки, продовжується розповіддю про долю двох французів, П'єра Паскаля та Бориса Суваріна, які спочатку співробітничали з режимом, навіть жили в СРСР, а потім побачили весь його жах та безвихідь, завдяки чому Суварін перетворився з прихильника режиму на його безжалісного критика.

Автор також розповідає про складну долю Французької комуністичної партії, аналізуючи її складне внутрішнє життя та відносини з комуністичним центром і власним урядом.

Фюре порівнює радянський комунізм з італійським та німецьким фашизмом. Маючи спільні корені у першій світовій війні, ці ідеології були ворожими одна одній. Це зрозуміло і всім відомо. Але Фюре не розглядає цю проблему настільки спрощено. У ворожості комунізму до решти ідеологій (фашистських та буржуазних) можна виділити три етапи. Спочатку, до 1933 року, комуністи не бачили відмінності між фашистами та буржуа, елементарно їх собі протиставляючи. Але після приходу Гітлера до влади, після підпалу Рейхстагу, після «ночі довгих ножів» вони вимушено опинилися у суто антифашистському таборі (і фігурально, і буквально) із соціал-демократами та лібералами, об'єднавшись із ними «на негативній основі» (с. 263). Ко-

муністичний антифашизм, зазначає далі автор, мав два напрями: з одного боку, згуртування антифашистських сил від лівих до правих, з другого, передача керівництва цим «табором» до рук робітничого класу — Комінтерну — Сталіна. Третій період — від 1939 до 1941 року — дружба СРСР та Німеччини.

Цікаво, що у книзі інколи помітні мотиви, подібні до концепції Віктора Суворова: мудрий Сталін хотів руками Гітлера послабити західні країни, а потім напасти на нього і завоювати всю Європу. Більше того, про книгу Суворова «Криголам» Фюре пише так: «Не можна вважати цілком абсурдною таку концепцію автора книги» (с. 374), бо сподівання комуністів, що фашизм як вища стадія капіталізму може стати зброєю проти нього — Криголамом революції — здаються цілком реальними. Але в той самий час Фюре ніби стримує себе: ну не міг Сталін бути таким мудрим...

Велику увагу Франсуа Фюре приділяє промові М.С.Хрущова на XX з'їзді КПРС, вважаючи її переломним моментом в історії комуністичної ілюзії. Адже перед тим за кордоном Радянський Союз на чолі зі Сталіним сприймали як цілісне явище, втілення комуністичної ідеї. Цьому сприяв імідж борця проти фашизму, набутий під час другої світової війни. Після виступу Хрущова стало зрозумілим те, що у радянському суспільстві прекрасно діють такі самі закони виживання, що й в усьому світі, навіть жорсткіші. Як втілення правди бачили вже не офіційні заяви уряду, а «Архипелаг ГУЛаг» Солженіцина та інші твори дисидентів. Цікаво, що главу, присвячену викриттю культу особи та процесам десталінізації, названо «Початок кінця».

Автор також розглядає «правління» останніх лідерів Союзу: Брежнєва, Андропова, Черненка та Горбачова — невідворотне наближення до того самого кінця. У політиці Горбачова, на думку Ф. Фюре, багатьох людей на Заході приваблювало введення у життя країни, яка відмежувалась від капіталізму, другого компонента для того, щоб зробити життя у ній справді щасливим — дотримання прав людини. Але саме в цьому він і зазнав поразки, тому що «більшовизм сумісний з націоналізмом, як це демонстрував Сталін протягом свого правління, і навіть з обмеженим існуванням ринку, як це показав Ленін, який придумав неп, — щоправда, як тимчасовий захід. Але більшовизм зовсім не має гнучкості в ідеологічній і політичній сфері; він може утримувати владу лише за допомогою брехні та страху» (с. 556).

Книга складається з авторської передмови, дванадцяти глав та епілогу, її доповнено необхідними поясненнями, зробленими самим Ф. Фюре. Вона вирізняється прекрасним перекладом, якісним оформленням видання.

Д. Горчаков

П. Вайль, А. Геннс. 60-е. Мир советского человека. — М.: «Новое литературное обозрение», 1998. — 368 с.

Шістдесяті — попри всі відомі стадіони поезії — зовсім не поетичні роки. Здалеку з усіх боків, здалеку події в нашій країні одним висловом зма-

лював у своєму щоденнику П.Клодель (1 березня 1954 року: «Регіт мольсрівської служниці розтопив усю цю Росію, закуту в кригу неволі» (Journ. II, 861). І незрозуміло, чому наші автори не починають свою епоху з середини 50-х.

Може, це надало б ускладненості до пласкої, немовби плакатна графіка, картини 60-х? Повернення з таборів, зустріч без пояснень двох Росій: тієї, яка саджала, і тієї, яка сиділа, за висловом Ахматової; «Доктор Живаго», здійснена ним хвиля післявоєнного християнського відродження, про яку за галасливішими та масовішими наверненнями 70-80-х забули? На тлі таких подій кукурудзяна та космічна кампанії, й культ Дядька Хема виглядають дивним непорозумінням не тільки з майбутнього, але й з їхнього найближчого минулого. Чи шістдесяті не знали й не пам'ятали п'ятдесятих? — так само, як роки перебудови не знали всіх здобутків неофіційної культури 70-х-80-х? Та сам факт цього непам'ятства треба відзначити.

Я не історик, і мої враження про 60-ті роки складені лише за безпосереднім досвідом. І цей досвід каже мені, що позарадянського у 60-ті роки було більше, ніж пізніше. Що територія «спаленої землі» (а це, здається мені, і є головна характеристика «нової радянської людини»: він не знає не тільки, що добре і що погано («А нам не казали!»), але й що можливо, а що ні: припустимо, чи росте кукурудза за Північним колом, чи можна побачити Господа Саваофа з ракети) неухильно збільшувалась з кожним десятиліттям режиму.

Отже, ось деякі зони позарадянського або позарежимного, того, про що не дізнаєшся з тодішньої преси, що промовчало або замовчувалось.

По-перше, були живі люди, що встигли подорослішати до революції, наші дідусі та бабусі, і ми мали змогу спостерігати інший антропологічний тип. Хто хотів, міг упевнитися в їхній різючій відмінності від «нас». Частково його змалював А. Бітов у «Пушкінському домі». Серед цих відмінностей мене понад усе вражало їхнє спілкування з собою, знання себе. Подумки та дієво вони зверталися до чогось внутрішнього, чого люди, виховані по-радянському, не робили. Серед цих «колишніх» були люди різних верств населення. Враховуючи неперевигованих письменників, вчених, духовних осіб. Як вони ставились до всіх лозунгів та інтелектуальної продукції 60-х, легко збагнути.

Але ширше за все радянська людина збереглася в селянстві — завдяки кріпосній прив'язаності до міста та слабкому розвитку мас-медіа. Між іншим, перші твори «селюків» були цікаві саме тим, що змальовували людей, скандально неперевигованих (Іван Африканич). Цей запасник людей, не втягнутих до радянської пайдеї, зник саме завдяки хрущовській відміні паспортного режиму, і не раптом.

Далі. У 60-ті роки ще можна було почути російську мову, а не новомову різних типів: казенну, інтелігентну та ін. Не тільки просторіччя, міське та сільське, але й діалекти. Мова освічених верств (старі університетські викладачі, перекладачі).

Речі. Бродський чудово пригадав трофейні речі свого дитинства — і це повідомлення про інший світ, яке вони несли. Були й інші, місцеві речі — як не дивно, сімейні, що пережили війни, евакуації, Торгсіни. Були старі книги з іншою орфографією, були прикраси, ложки, скрині, коробочки... які вони були! На мій погляд, цікавіші за трофейні. І як вони розповідали про інший світ... Багато цих речей зникло на помийках після «бійки з міщанством» шістдесятих років.

Далі. Щоб не склалося враження, що мова йде тільки про збереження «грунтових» традицій. Залишалася і міцна європейська освіченість, яка в подальшому вже не поширювалася: її носії не потребували такого гіда по Європі, як Еренбург (і можна уявити, як виглядали просвітницькі акції останнього в очах, скажімо, проф. А.Ф.Лосева). Американське західництво шістдесятників повинно було поставати перед традиційною інтелігенцією чимось на зразок того, як ми тепер бачимо західний бум «нових руських».

Ніколи не переривалась (дивно нагадувати!) і церковна традиція (та інші релігійні рухи, баптисти та ін., але про них я мало знаю). Серед тих, хто не йшов з Церкви, можна було зустріти зовсім інших людей, ніж зараз, умовно кажучи, ліберального або гуманістичного православ'я, що продовжувало традиції початку століття і Собору 17 року. Такого душевного ладу люди були не тільки в Парижі та Лондоні, але у СРСР. Можна пригадати С.І. Фуделя, світських черниць, про монашество та схимонашество яких дізнавались тільки на їхніх похоронах.

Всі ці — та інші, не згадані мною — вияви незнищеної традиції не мали офіційного голосу у 60-ті. Деякі та фрагментарні публікації Ахматової... Пізніше витягнений із забуття Бахтін... Майстерні Фалька та Фаворського... Уроки Г.Нейгауза... Лекції та концерти М.В.Юдіної... Арсеній Тарковський, М.Петрових... Саме їх любили, до них ішли молоді люди, у них збирались учитися ті, хто складав андерграунд наступного десятиліття.

Нарешті, справа не в одній традиції. З'єднатися з настроєм шістдесятництва заважав індивідуальний характер: не всі народжуються сангвініками, а це була сцена для сангвініків. Любителі самоти мали змогу і без учителів відкрити для себе хоча б те, що завжди було досяжним: Жуковського або Шекспіра. А одна книга, уважно прочитана — достатній камертон для оцінки решти. І не «Хемінгуей допомагав нам зрозуміти Чехова», як сказано у Вайля, зовсім навпаки: Чехов виявляв міру Хемінгуея. Я просто не можу зрозуміти (так само, як гімни кукурудзі на півночі), як можна було не здогадатися про те, що теми Толстого та Достоевського пов'язані з «одвічними питаннями».

Ми знаємо про розмови між сталіністами та леніністами — але у яких стосунках були передові шістдесятники з цими позарежимними та мовчазними людьми, яких було немало? Скоріш за все, ні в яких. І залишилися ні в яких, за свідомством нової книги.

Ця книга про шістдесяті продовжує лінію опису підрадянського життя, яке можна назвати тоталітаризацією тоталітаризму. Моя пам'ять каже мені

про те, що аж до останніх років розвинутого соціалізму, коли лозунг «Партія і народ єдині» став майже цілком правдивим і нова спільнота радянських людей сформувалась, залишивши поза бортом прикінечних відщепенців, — аж до цих років тотальність тоталітаризму перебільшується. Окрім радянських та антирадянських громадян, у нашій країні жили позарежимні люди, чіх слів та життя не помічали. Ця мовчанка щодо них продовжується й досі.

О.А.Сєдакова

Шрейдер Ю.А. *Этика. Введение в предмет.* — М.: Текст, 1998. — 272 с.

Шанувальники етичної думки мають відзначити появу цікавої, інтелігентної книги, що гідно репрезентує як основну проблематику науки етики, так і, наважуся сказати, самий дух і стиль етичного спрямування життя. Значення праці Юлія Шрейдера важко обмежити рамками суто навчальної літератури; за своїм жанром це справді «Введение» до предмету — у розумінні не «вступу» як чогось початкового, а саме «введення» до суті етичних справ. Той, хто з увагою читає такі книжки, вже має підстави почувати себе немовби всередині етичного дискурсу, у творчій і напруженій атмосфері останнього.

З перших сторінок «Етика» Шрейдера викликає почуття поваги незвичним на сьогодні поєднанням справжньої глибинної толерантності з непохитною визначеністю світоглядних позицій автора. Ю. Шрейдер декларує свою «беззастережну прихильність до християнської етичної системи» (с. 8) — і далі впродовж усього викладу зберігає вірність обраному шляху вкупі з високим ступенем чутливості до найбільш парадоксальних явищ моральної культури сьогодення. Своєрідної гостроти авторському поглядові додає те, що християнська традиція подана у книзі з явним опертям на католицькі, томістські джерела; при цьому докладне висвітлення основоположень св. Томи Аквінського або папи Йоана Павла II сусидить з так само присутнім розглядом засад православних богословів і російських релігійних філософів ХХ ст. Окрім усього іншого, ця духовна відкритість автора, загалом зовсім не схильного до еkleктики, розгортає перед російськомовним читачем ще досить малознайомі йому обриси томістської гуманітарно-етичної традиції, яку варто знати і розуміти, хоча б з огляду на потужність її впливу на європейську духовну культуру.

Відверто кажучи, була мить, коли авторові цих рядків видалася надміру далекою і чужою позиція Ю.Шрейдера, — це тоді, коли він натрапив на думку про те, що моральний вибір як такий за своєю суттю є вибором між абсолютним благом (єдиним *ex definitionem*) і благами неабсолютними, частковими, віддання переваги яким, власне, і позначає перехід суб'єкта на позиції морального зла (див. с. 36—43). Мені й досі здається, що такий підхід не охоплює весь драматизм морального вибору, всю напруженість ситуацій, що розкривають перед людиною реальну множинність суперечливих виявів добра й іманентну притягальність зла. І все ж, якщо вдуматися, — чи не підказує нам автор книги про-

сто зовсім інший, не узвичасний у нашій культурі, проте по-своєму ґрунтовний спосіб осягнення моральної проблематики, що аж ніяк не ігнорує внутрішню складність останньої? Адже саме тлумачення морального зла як своєрідної онтологічної помилки, наслідку абсолютизації суб'єктом вибору тих чи тих часткових благ, надзвичайно загострює потребу в моральній рефлексії як критичному міркуванні щодо самих причин такої абсолютизації (с. 41—43), тверезому зважуванні внутрішніх чинників і підстав людської поведінки загалом. Збагнувши це, ми осягасмо тим самим внутрішню необхідність фронезису — морально-практичного дискурсу, описаного ще Арістотелем і дбайливо культивованого, зокрема, в річищі томістської традиції.

Загалом книга Ю.Шрейдера, зовсім у дусі щойно згаданих чинників, являє досить гармонійне поєднання етичної і логічної культури мислення, рівною мірою зорієнтованих сумлінністю автора. В змістовому відношенні причетність до арістотелівсько-томістського напрямку етичної думки дається взнаки низкою взаємопов'язаних рис: тут і вихід за межі узвичасної в нинішній етиці імперативної модальності задля вкоріненого в людській природі прагнення до вищого блага (що слід поставити у зв'язок з розгортанням ідеї фронезису), і певна реабілітація євдемонізму в перспективі духовного зростання людини, і характерне тлумачення свободи, що ставить наголос на її внутрішній спорідненості з добром, і перейнятий справжнім пафосом виклад основ «реалістичної етики» (с. 169—183), котра сама по собі, безперечно, заслуговує окремого розгляду.

За всього сказаного, в етичній побудові Ю.Шрейдера, як уже зазначалося, виразно відчуваються й духовні витoki східного християнства: невід'ємними засадами пропонованого погляду на мораль постають і вчення про любов св. Максима Ісповідника (с. 165), й сихастські ідеї св. Григорія Палами (с. 81—82), елементи православної аскетички та ін. Сам розділ про християнську етику — за обсягом найбільший у книзі — без особливих декларацій з цього приводу реально побудований як своєрідна сума «співпраці» східних і західних християн, католиків і православних, натхненних спільною вірою, спільними етичними переконаннями.

Ще одним істотним аспектом, поза яким годі зрозуміти суть шрейдерівського образу етики, є відверте і наполегливе протистояння всіякому конформізму й моральному збайдуженню, що їх вміло прищеплював людям тоталітаризм ХХ ст. Потреба в моральному й духовному абсолюті природним чином пов'язується нашим автором з рішучим відхиленням псевдоабсолютів земних. Номо *ethicus* Юлія Шрейдера, сказати б, усе ще відрізняє й усвідомлює себе на загрозливому тлі тоталітарного муру; можливо, наступним поколінням ця позиція вже не видаватиметься актуальною, проте нині навряд чи є підстави заперечувати її стимулюючий характер для морального самопочуття нашого сучасника.

В передмові до своєї праці Ю.Шрейдер запрошує читачів усвідомити, «що етика — не зведення прописів, а хвилююча проблемна галузь» (с. 14). Гадаю, що написана ним книга сприяє такому усвідомленню. Цікаві, неординарні по-

гляди і думки подибуємо тут буквально на кожному кроці. Окрім того, про що йшлося вже вище, хотілося б привернути увагу вимогливого читача до надзвичайно цікавих сторінок, присвячених вченню св. Бернарда Клервоського (с. 66—69), парадоксальному, але глибокому висвітленню засад «розумного егоїзму» М.Г.Чернишевського (с. 113—114), розвиткові «принципу співчуття» С.В.Мейсена (с. 134—142). Безперечно важливі й присутні роздуми Ю.Шрейдера про совість як своєрідний «навігаційний прилад» душі (с. 184—197). Причому, якщо в указаному місці совість визначається, зокрема, як «загострена уважність» до морального стану справ (с. 191), то в наступному розділі вже сама уважність як така виявляється предметом нюансованого розгляду поруч з іншими «чеснотами повсякденного життя» — тактовністю, делікатністю, люб'язністю, гречністю, ввічливістю та ін. (с. 211—217); чи варто й зазначати, що подібні «дрібниці» здебільшого лишаються далеко осторонь поля зору наших фахівців з етики?

Позитивним моментом книги, істотним для розвитку сучасної стичної теорії, видається також акцентування автором — і це за свідомої настанови на «реалістичній етиці» — моральної ролі людської уяви, цієї тонкої здатності, котрій, як відомо, рідко перепало добре слово як у релігійній, так і у світській філософії моралі. З посиланнями на Б.Вишеславцева й Я.Голосовкера Ю.Шрейдер обгрунтовує бачення уяви як способу реального піднесення існування людини, перетворення хаосу підсвідомості на моральний космос (с. 162—168), висуває перспективну тезу про зв'язок уяви з совістю і співчуттям (с. 193). Все це, на мій погляд, могло б стати темою подальших конкретних розробок у галузі дослідження моральної свідомості людини.

Нарешті, неможливо не відзначити, що останнім словом етики Ю.Шрейдера залишається глибоко притаманний їй абсолютизм у розумінні моральних принципів. За нашим автором, будь-яка релятивістська мораль рано чи пізно виявляє свою внутрішню неспроможність, що ж до етики морального абсолюту, то вона так чи інакше веде до релігії — хоча б у кантівському розумінні цього неминучого зв'язку. Переліком принципів, що, на думку Ю.Шрейдера, визначають абсолютну скерованість моралі, й завершується виклад.

...Доводиться додати сумне. В серпні 1998 р., вже після виходу цієї книги в світ, Юлій Анатолійович Шрейдер помер від серцевого нападу. Світла йому пам'ять.

В. Малахов

Панченко В. І. Мистецтво в контексті культури. — К.: ТОВ Міжнародна фінансова агенція, 1998. — 191 с.

Розвиваючи традиції філософського осмислення мистецтва як феномена культури, дослідження Валентини Панченко вдало вписується в перспективу української естетики останніх десятиліть. Особливістю праці в цьому розумінні видається те, що автор, надміру не затримуючися на суто методологічних засадах такого розгляду (свого часу докладно проаналізованих, зокрема, представниками київської естетичної школи А.С.Канарським,

В.П.Івановим, В.І.Мазепою та ін.), зосереджує увагу на його власне змістових аспектах. Тонко відчуваючи специфічну реальність культури і її стрижневу проблематику, В.Панченко впевнено залучає до цього контексту цілу низку сюжетів, досі висвітлюваних засобами традиційної естетики й мистецтвознавства, — що надає останнім нового звучання і глибини.

Одразу скажу, що перед нами — справді цікава праця. Спираючись на багате і розмаїте коло джерел, Валентина Панченко окреслює істотні моменти становлення мистецтва у його нинішньому вигляді як особливого культурного явища. Сама структура книги відбиває своєрідну єдність історичного і сутнісного аспектів такого становлення — єдність не спекулятивно-логічну, в дусі Гегеля, а культурно-феноменологічну: формації первісної культури, грецької Античності, європейського Нового часу розкривають за такого висвітлення деякі принципові пункти самої художності, донині актуальні в їхньому непроминальному значенні. Серед подібних пунктів — власне художні виміри ритму, інтонації, первісної символіки, становлення архітектури в зв'язку з процесом організації соціального простору, відкриття соціокультурної суті тілесності в мистецтві скульптури й «відкриття свідомості» у феномені античної трагедії та ін.

Про все перелічене в рецензованій праці сказано цікаво, оригінально, ґрунтовно. Особливо хотілося б відзначити саму настанову на пошук «життєво-світових» феноменів і символів, що являють собою першоджерела будь-якої культурної форми (с. 12, 13). По суті, ця настанова надає авторові можливість поєднувати семіотичний і онтологічний підходи до опису культурної реальності. Плідними уявляються спостереження В.Панченко стосовно специфіки культурного простору й часу, форм їхньої фіксації і впорядкування, репрезентованих у роботі архітектурою і міфом.

З інтересом читаються розділи, присвячені художнім відкриттям Античності. Тема тілесності і її пластичного відтворення подається переважно в естетичному аспекті, проте з урахуванням культурантропологічної її нюансованості, а також засад і характеру її реактуалізації в гуманітарному просторі ХХ ст. Евристичним видається висвітлення античної трагедії як своєрідної попередниці сократичного (діалогічного) типу філософування, а останнього — як, у свою чергу, сполучної ланки, «містка» між творчістю великих античних трагіків і систематичним філософуванням пізнього Платона та його послідовників. В останній частині роботи увагу привертає аналіз європейського індивідуалізму і його ролі в формуванні культурного образу мистецтва Нового часу.

Загалом книгу відзначає зацікавленість конкретикою культурно-історичного буття мистецтва, особливостями його жанрової еволюції, динамічними взаємодіями мистецтва й інших систем культури. Не так уже часто трапляється у вітчизняній естетичній літературі й, отже, має бути відзначене те, що книга написана гарною мовою, без зайвих ускладнень, й читається легко, як на наукову працю.

Не викликає сумніву, що монографія Валентини Панченко стане в пригоді як фахівцям, так і всім, хто цікавиться історією культури і мистецтва. Головне ж, насамкінець хотілося б зазначити: поява таких книжок свідчить про те, що всупереч усім нинішнім негараздам естетична думка в Києві продовжує розвиватися — й існувати.

В.Малахов

P.Ricoeur. Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle. — P.:Esprit.1995. — 115 с.

«Інтелектуальна автобіографія» П.Рікера починається з визначення своєрідності автобіографічного жанру. Прикметник «Інтелектуальний» засвідчує перенесення акценту на події, пов'язані з його становленням як філософа. «Автобіографія» — оповідь історій життя. Як літературний твір, автобіографія засновується на ретроспективному розриві між актом письма і щоденним розгортанням буття. Це і є відмінність автобіографії від щоденника. Вона започатковується на відсутності дистанції між головним персонажем розповіді, який є «Я» — об'єктом і наратором, що вживає займенник «я» і пише в першій особі однини («я» — суб'єкт).

П.Рікер обирає хронологічний принцип, але точкою відліку має теперішній час письма як час реалізації здобутків. У 30-ті роки (період становлення його як філософа-феноменолога) у Франції були популярні три типи філософських роздумів: рефлексивна філософія Ж.Набера, філософія екзистенції Г.Марселя та Ясперса і дескриптивна феноменологія Гуссерля. До рефлексивної французької філософії, пов'язаної в історії з іменами Декарта, Канта, Набера, в університеті м.Ренн Рікера долучили його професори Лашельє і Ланьо. Близьке знайомство з Габріелем Марселем і присутність на його знаменитих дискусійних «п'ятницях» привели до поглибленого вивчення творів Гуссерля. Гуссерль якраз ставав відомим у Франції завдяки темі інтенціональності, а саме здійсненому ним розриву з картезіанською ідентифікацією свідомості й самосвідомості. Перцепція, уява, воля, чуттєвість, визнання цінностей постають як інтенціональні, а отже, множинні в своїй орієнтації. Свідомість, визначена інтенціональністю, повертається до об'єктів зовнішнього світу, які згодом визначають її у відповідь. Отже, пізнання себе відбувається при опосередкованості об'єктами зовнішнього світу.

Феноменальність феномену в середині ХХ ст. трактувалась двозначно: Макс Шеллер, Ингарден вважали, що редукція являє перед свідомістю видимість як властиву рису феномену. Гуссерль, Е.Фінк були переконані, що редукція робить фіхтеанську продукцію феноменальності майже чистою свідомістю. Ця продукція була більшим джерелом феноменальності, ніж будь-яка прийнята екстеріорність. З цього питання Рікер наближається до позиції Мерло-Понті в «Феноменології перцепції»: редукція ніколи не завершується остаточно. Репрезентативний акт складається з діалектичних стосунків підсвідомості й життя (вольове діяння), тобто перцепції, аперцепції, в яких формуються почуття, і сфери етики, або ж усвідомленої діяль-

ності. В докторській дисертації «Філософія волі», а саме в першій частині «Вольове і невольове», П.Рікер викладає своє розуміння ейдетичного методу та емпіричний досвід волі. Парадигматичним прикладом емпіричного йому здавалась несумлінність і відсутність мотивації до дії, що виявляється в історії. В майбутньому дослідженні феноменологічного методу він мав розмірковувати над емпіричним досвідом пристрасті. Цій темі й було присвячене велике есе «Символіка зла» (1960).

В третій частині свого викладу феноменології Рікер співвідносить людську волю і трансценденцію. В есе «Кінечність і вина» (1960) він займається вивченням формальних структур волі й описує несумлінність скінченного буття або істоти. Несумлінність виявом сумнівів у безпосередній прозорості Cogito. Обхідна думка через міфи і символи зовнішнього світу необхідна для пізнання себе. Відчутне і бажане доступніші для досягнення, ніж сам процес бажання і формування відчуттів (перцепції).

У своїй феноменології релігії близький друг Рікера і його однодумець Мірча Еліаде розглядав символ як трояку подію, чия структура подібна до релігійного мовлення. Наративна структура міфу накладається на первинний символ примітивних культур. Зло не має доцільності в своїй кінечності, воно схоже на подію, яку розповідають, укладаючи елементи в хронологічній і детерміністичній послідовності. Рікер вбачає у біблійній історії первородного гріха оповідь мудрості про перехід від доброти створеного буття до злостивості людини в історії. Міф у Біблії — спосіб розповіді, в якій є порядок і наступність історії, починаючи з початку. Зло — одна з багатьох можливих ситуацій-лімітів, внутрішньо присутніх у смертній істоті. Людина вразлива для проявів морального зла, яке демонструє себе в трьох зонах: вербальна рецепція, уява, повага і почуття.

На початку 70-х Рікер викладає в університетах США і знайомиться з аналітичною філософією дії, представленою іменами Остена, Сearля, що, як вважалося, була найгострішою суперницею феноменології Гуссерля. Він не відкидає здобутків Остена та Сearля в аналізі прагматичного аспекту і використовує системний характер їхньої аналітичної філософії для формування власного герменевтичного методу. З іншого боку, його підвалиною була постгайдегерівська герменевтика Гадамера, яка протистояла інтуїтивізму гуссерлівського ідеалізму і за точку відліку брала первинний довід належності діючого і мислячого суб'єкта оточуючому світові.

В 70-ті роки у Франції розвивається структурна антропология Леві-Стросса, структуральна лінгвістика Ф.де Соссюра, філософія Л.Альтусера і психоаналіз Лакана. Рікер цікавиться їхнім внеском у розвиток сучасної науки, та приймає його не беззастережно. Семіологія Р.Барта, семіотика Грей-маса, літературна критика Ж.Женетті вивчають організацію вербальних систем і відокремлюють їх від суб'єктивних інтенцій мислячого, діючого, чутливого суб'єкта, що виголошує їх. П.Рікер не відкидає досвіду структуралізму, проте вважає, що сам текст без інтенційності автора, як і без зовнішніх референцій та рецепції читача, не дасть глибокого розуміння се-

мантичної структури. «Конфлікт інтерпретацій» (1969) визнає суттєвий внесок З.Фрейда у відкриття значення, вже присутнього тут, уже наявного в символі. Рікер погоджується з можливістю багаторівневого прочитання тексту і множинного тлумачення символу від простішого до складнішого. Це був час, коли герменевтика ввижалась йому інтерпретацією багатозначності символічних виразів. У середині 70-х аналіз сфери дії в художньому творі розпросторюється для Рікера від слова (образу) до речення.

Тема семантичної новації вивчається на новому рівні в «Живій метафорі» (1975). Метафора не є простим перенесенням (як це вважав свого часу Арістотель) звичайного значення слова на іншу річ — близьку, подібну і позбавлену деномінації. Рікер відмовляється визнати в метафорі оздоблювальну стилістичну фігуру. Знищується буквальне семантичне значення слова і на цих руїнах у результаті зближення незближуваного народжується нове. Слово-речення-текст — тривірнева система, функціонування якої зіставне з розумінням метафоричного мовленого в лоні поетичного мовлення, що «переописує» реальний світ. «Бачити немов» і «бути немов» переносили питання семантики в лоно герменевтики і надавали їй онтологічного значення. Художнє мовлення не є прямою репрезентацією реального світу. П.Рікер запозичає у Р.Якобсона поняття дійсності як метафоричної референції, що не прямо, а опосередковано репрезентована у художньому образі чи творі. Метафора виявляється семантичним кістком символу.

Дослідницькі інтереси П.Рікера поступово переносяться від сфери тексту до дії. Дискурс є намаганням передати в мовленні досвід і манеру буття-в-світі. Тритомний цикл «Час і оповідь», створений на початку вісімдесятих, став осмисленням розповіді, яка остаточно завершується у сприйнятті читача, і є «рефігурацією» його існування в часі. До вивчення часового характеру оповіді Рікера підштовхнула англломовна аналітична філософія, котра не обмежувалася як французький структуралізм, літературною критикою і лінгвістикою, а поєднувала структуру оповіді зі структурою історичного знання і вивчала цінність істин історичного мовленого. «Оповідати» — акт дискурсу, спрямованой поза свої межі, до реорганізації практичного поля діяльності реципієнта. Рікер ставить за мету досвести, що вплив відчуває насамперед часовий вимір цього практичного поля. Наративність і темпоральність взаємопов'язані та взаємозумовлені. Існує безліч підходів до часу (феноменологічний, космологічний, об'єктивний, екзистенційний час неспівмірні один із одним). Аналіз концепцій часу св. Августина, Гуссерля, Гайдеггера привів Рікера до необхідності зіставити *distentio animi* в XI главі «Сповіді» св. Августина (час душі, напружений між минулим пам'яті, теперішнім інтуїції та майбутнім очікування — досвід часу, де панує неузгодженість) і *muthos* (укладення в інтригу, наративна інтелегібельність, узгодження) Арістотеля в «Поетиці». Рікер поширює *muthos* на весь наративний простір, не обмежуючись трагічним, і бачить у ньому *mimesis praxeos*.

З іншого боку, в «Часі й оповіді» продовжували розроблятися поняття «конфігурації» (2 частина «Час і оповідь-1» і повністю «Час і оповідь-2») та

«рефігурації» («Час і оповідь-3) як форм наративної інтелегібельності. Інтрига є формою семантичної новації на рівні твору, яка використовує вже відомі схеми і продукцію творчої уяви автора. Аналіз часових форм на рівні конфігурації (на базі текстуального аналізу вербальних часів у «Часі» Г.Вейнріха) висвітлює нову проблему співвіднесеності часу мовленого і мовлення. Форми історичної і художньої оповіді на рівні рефігурації виявилися полярно протилежними, проте на рівні конфігурації, в плані епістемологічному, застосування діалектичного принципу «пояснення-розуміння» свідчило про їхню спорідненість.

В процесі рефігурації (рецепції) метафоричне і наративне мовлене намагається рефігурувати реальність, розкрити приховані виміри людського досвіду і трансформувати наше бачення світу. Рефігурація перестає бути референційним зв'язком і постає як ре-організація бути-в-світі читача, якого текст запрошує стати пере-прочитувачем себе.

Цілком логічно в середині 80-х перед Рікером постало питання суб'єкта як остаточної інстанції, яка засновує поняття правдивості: чи не є «Я» Пруста переодягненим «ви»? Герменевтика діючого і промовляючого суб'єкта розробляється в есе «Я як інший» на базі аналітичної філософії і структуральної семіотики. В рефлексивній операції поєднуються, розрізняючись, безпосереднє «я» і «я» рефлексивне. Наративна особа складається з *idem* (об'єктивні риси промовляючого і діючого суб'єкта) та *ipse* (риса несубстанційного суб'єкта, який несе відповідальність за свої вчинки і слова). Це викликало роздуми над інакшістю іншого та інакшістю мене і спрямовувало пошуки П.Рікера в сферу етики та моралі. Друга частина автобіографії так і називається: «Від метафізики до моралі». Герменевтична феноменологія суб'єкта, досліджена на рівні історичного буття і нарації, привела до визнання існування трьох посередників між метафізикою і мораллю в структурі «я»: повага до людини, здатної до дії, дотримана обіцянка, переконаність у справедливості.

В. Фесенко

Чужинність чужого. Діалог Поля Рікера та директора журналу «Нувель обсерватор». Квітень 1998. с. 8—13. *Nouvel Observateur*; avril 1998: № 32.

Що таке чужородність чужинця? Це запитання об'єднало в діалогічному пошуку директора журналу «Нувель обсерватор» та філософа-герменевта П.Рікера. Монотеїзм і платонівська філософська традиція завжди мали ностальгію за цілісністю. Чужинність може бути джерелом неприязні чи зачарованості, обіцянкою збагачення чимось іншим або причиною постійних конфліктів як у сім'ї, так і на рівні планетарному. Поль Рікер вважає, що чужородність подібна до порожнього місця. «Ми знаємо, до кого належимо, проте не знаємо, що таке інші для них. Тільки в результаті шоку у відповідь ми відчуваємо себе чужими, подібно до чужого чужинця. Усвідомлюючи це, ми починаємо визнавати один одного, бути гостинними в моральному і

політичному розумінні. Усвідомлення дозволяє ставитися позитивно до людської множинності (людського плюралізму) як необхідності».

Рікер розглядає гостинність і панування як дві основні форми стосунків різних культур. Принцип гостинності був проголошений основним ще в давньоєврейських текстах. Приклад його реалізації П.Рікер бачить у вивченні інших, чужих мов як намаганні жити одночасно у багатьох мовних спорах. Приймати в собі чужу мову, жити в мові іншого не означає знищувати відмінності. Кожен повинен відкрити в собі свій власний Єгипет, свою символічну чужородність собі («Левіт писав: Ви були чужими в Єгипті»). Якщо ми не були чужими де-інде, потрібно знайти наш власний Єгипет. Нашу символічну чужинність». — С. 11). Повернення до свого власного «я» відбувається в результаті переходу через етап зацікавленості іншим, власної дестабілізації, порівняння з іншим. Людина повинна відкривати в собі незвичайні сторони, творити фантазми з приводу свого «я» («Якби я тут не народився, то...»), «Коли б я...») аж до стану тривожної чужості.

На запитання Ж. Даніеля про причини зростання ворожості всередині невеликих етнічних, релігійних, мовних груп П.Рікер звертається до прикладу Квебека, Ірландії, Боснії. Найменша, невидима справді чужій людині відмінність стає граничною точкою, навколо якої групуються особистості, що мають її за спільне. Зменшення групи належності призводить до збільшення сфери впливу граничної об'єднуючої точки, яка перетворюється на абсолют: «Я є я, я не є ви».

Відповідь П.Рікера наштовхує Ж. Даніеля на порівняння концепту «інший» Е.Левінаса та «чужий» П.Рікера. П.Рікер визнає свою духовну близькість із цим відомим філософом ХХ століття, проте наголошує на існуванні відмінності між ними. Левінас вважає мораль точкою відліку в комплексі сучасних наук. В «іншому» він спостерігає тільки того, хто провокує «мене», а отже, несе відповідальність. Рікер же зізнається в своєму гегельянстві: початком є визнання іншого і взаємодія з ним. Якщо «я» не є з самого початку середовищем самоствердження, то не буде і ґрунту для прийняття іншого та зустрічі з ним. Ж. Даніель погоджується з думкою Рікера, оскільки вважає, що Е.Левінас-мислитель і мораліст «есенціалізує, якщо не онтологізує».

На запитання про ставлення до персоналізму Е.Муньє П.Рікер визнає існування свого колишнього упередження, оскільки вважає, що Муньє змістив акценти у непростих стосунках «особа-особистість-спільнота-суспільство-держава».

Щодо антропології Леві-Стросса та актуальності його думки про необхідність попередньої оцінки-судження того, що несе «інша» культура, оскільки вона може бути потенційно агресивнішою, а отже, небезпечною, то П.Рікер зауважує: «Погляд спостерігача і справді починає знищувати». Ця відповідь переносить розмову в площину внутрішньополітичної культурно-економічної ситуації Франції. Потіки імігрантів колись економічно збагатили Францію, тепер же відбувається рух навпаки: імігранти збагачують морально, а не економічно. Цим вміло користується Національний Фронт Ле

Пена. Сучасна політична влада вдається не до егалітарного принципу (горизонтальний вектор гостинності), а до принципу домінування. Стосунки домінації (панування) стають прихованішими, нецирими, потайними. Це тягар сучасної влади, яка має давні традиції.

В. Фесенко

Фесенко В.І. Творчість Жоржа Бернаноса: поетика пророцтва та події. — К., 1998. — 208 с.

Монографія висвітлює специфіку творчості французького письменника першої половини ХХ століття в контексті літератури католицького відродження. В останні роки свого існування радянське літературознавство лише наближалось до дослідження подібної тематики. Те, що писалось про цього класика європейської літератури ХХ століття, скоріше дезорієнтувало, ніж вводило в його складний духовний і художній світ. Отже, маємо перше ґрунтовне дослідження творчості Ж.Бернаноса на всьому пострадянському просторі.

Зазначена монографія належить до такого роду наукових робіт, що мають свою внутрішню логіку, органічно віддзеркальовану у відповідній теоретичній моделі, що не накладається на живий текст дослідження, але узагальнює його структуру.

Проза Бернаноса вдало висвітлена за допомогою герменевтичної методології П.Рікера, зокрема крізь призму непростого співвідношення події та факту. Як центральні, організуючі інгредієнти поетики Бернаноса слушно визначаються подія і пророцтво в специфічному змістовому наповненні. Диференціюючи факти і подію, Бернанос вбачав у останній вторгнення трансцендентного в потік життєвої емпірії. Щоб виявити суть події, її глибинний духовний зміст, схований за безліччю фактів, письменник має стати пророком, який «перекладає» мову символів та знаків на «загальнозрозумілу».

Відтак «горизонт очікувань» віднаходиться в адекватних вимірах. Дослідниця досить переконливо розкриває специфіку романного письма прозаїка, що позначилось і на його есеїстиці, спрямовуючись на подолання принципів наративної традиції, тяжіючи до розривів оповідної плінності, де домінують роль виконує біблійний архетип, де християнська філософія страждання набуває особливого артикульованого жесту як відповідь на питання, порушені історією. Тому достеменні події у творах Бернаноса, як стверджує В.Фесенко, розгортаються у містичному часі, в межах якого вможливаються тенденції переборення лінійного детермінізму.

Аналізуючи два яскравих есе Ж.Бернаноса «Великі цвинтарі у місячному світлі» та «Зневажені діти», вона водночас тримає у полі уваги й інші його твори, передовсім романи, що втілюють форму концентрованого життя, як і тексти М.Пруста, Н.Саррот чи А.Робб-Грійс. Фесенко професійно демонструє ключові прийоми тлумачення романних текстів прозаїка, зазначаючи їхній есхатологічний характер, породжений кризою гуманістичних цінностей, подолання якої можливе за актуалізації екзистенційного стану

духовного самозаглиблення, аналогічного молитві як шляху до віднайдення сподіваної свободи.

Ю. Ковалів

Levinas Emmanuel. Dieu, la Mort et le Temps. — Paris: Bernard Grasset. — 1993. — P.276.

До книги ввійшли два лекційних курси, прочитані Е.Левінасом, автором праць «Важка свобода», «Етика і нескінченне», «Між нами», протягом 1975/76 університетського року — останнього року його регулярного викладання у Сорбонні. Теми цих курсів — «Смерть та час», «Бог та онто-теологія».

Етика — царина, у горизонті якої французький мислитель розглядає природу проблем, які схоплені у поняттях «смерть», «час», «бог», «інший».

Вся складність в осмисленні останніх полягає у неадекватності категоріального словника онтологічної раціональності, користуючись яким, західна філософська традиція, починаючи з Арістотеля, підходила до питань, які потребують для свого опрацювання виходу за рамки логічної опозиції буття/ніщо, вимагають застосування додаткових законів поряд із законом виключеного третього. Відповідно, принциповим завданням Е.Левінаса стає пошук неонтологічного підґрунтя для продумування етичних питань.

Інакше ніж бути — метафора, що має віддзеркалити природу філософської мови Е.Левінаса — мови, на формування якої в першу чергу справили вплив М.Гайдеггер.

Згадуючи ім'я Гайдеггера, важливо вказати, що головним чином саме його філософія утворює теоретичне і методологічне підґрунтя, на якому базується і від якого відштовхується думка французького мислителя. Арістотель, Кант, Гегель, Бергсон Гусерль, Блох — філософи, позиції яких професор Сорбонни активно залучає до свого теоретичного дискурсу, у діалозі з якими він вибудовує власну концепцію.

Вихідним пунктом міркувань Е.Левінаса є осмислення відносин Я-Інший. Інший не є тим, хто приречений лишатися тільки назовні, поза непроникненими стінами самості. Природа стосунків між Я та Іншим — діалогічна. Самість розкрита для сприймання третьої особи. Обличчя іншого — те, що відкриває його внутрішній світ, уможливило з ним інтерсуб'єктивний контакт. Звернене до мене, обличчя виражає себе у своїй відкритості й «оголеності». Воно є також джерелом моральної імперативності. Його звернення означає очікування відповіді. У цьому сенсі я відповідальний перед іншим.

Самість постійно підлягає дії з боку іншого. Ці дії безперервні й послідовні. Спираючись на такі характеристики, мислитель описує природу часу.

Тривалість (*dur-ee*) — основна ознака часу. Терпіти (*en-dur-er*) — принципова характеристика природи самості. На неї діють і у цьому сенсі вона приречена на те, щоб бути пасивною. Вплив іншого на самість неперервний

і послідовний. Дії на самість слідуєть одна за одною, змінюючи її внутрішні стани. Відчуття внутрішньої зміни є відчуттям часу.

Приоритет «тривалості» часу зумовлений такими міркуваннями:

по-перше, слово «тривалість» адекватно позначає неонтологічний статус природи часу. Питання «що це?» у цьому випадку незастосовне, оскільки вимагає відповіді в онтологічних термінах щойності, змушує мислити час як буття;

по-друге, у пасивності часу немає жодної дії. Пасивність — це, власне, саме терпіння;

по-третє, слово уникає ідеї потоку і розгортання, які передбачають наявність рідкої субстанції і, відповідно, можливість її виміряти (час вимірюваний, годинниковий, не с автентичним). Слово «тривалість» також уникає плутанини між тим, що розгортається в часі, і самим часом.

Тож природу часу можна збагнути тільки через відносини з третьою особою.

Осмилення смерті також відбувається через продумування стосунку з ближнім.

Обличчя іншого спонукає до відповіді. Водночас, звернене до мене, своєю емоційною вираженістю воно відповідає мені.

Проте інший помирає. Його обличчя перетворюється на маску. Воно не реагує, не виражає себе, не відповідає. Смерть іншого — відсутність відповіді, це — «без відповіді».

Тут доречно звернути увагу на принципову розбіжність позицій М.Гайдеггера і Е.Левінаса. Для німецького мислителя смерть є, власне, ніщо. Вона — це кінець *Da-sein*'у, суттєвим для якого є розуміння буття. Але звідкіль приходить впевненість стверджувати, що смерть є нічим іншим, як самим ніщо? Чому не береться до уваги, що у цьому ніщо є «без відповіді», є невідоме?

Для належного осмилення смерті необхідно, щоб ніщо було більшим від «чистого ніщо», ніщо, яке було б «подвійністю ніщо і невідомого». Завдяки цьому невідомому смерті, яке у подвійності зливається зі своїм ніщо, до нейтральності ніщо додається вимір нонсенсу і абсурдності. Останній не можна схопити раціонально, оправивши його у конечність форми. Тож запитання перед обличчям померлого лишається без відповіді. Лишається розімкнутість цього запитання, розімкнутість, що спрямована в нескінченність, яка не може бути обмеженою і оформленою позитивною відповіддю. Проте стосунок з іншим не припиняється з його смертю.

Смерть іншого — одне з глибинних внутрішніх переживань самоті. Воно включене в канву переживань, а значить з'являється в часі. Тож смерть осмилюється як така, що виходить з часу і відбувається в часі? У цьому полягає ще одна кардинальна різниця з позицією Гайдеггера, який, навпаки, виводить час з екзистенціалу буття-до-смерті і обмежує тим самим його смертю. Оскільки смерть продумується через залучення відносин з третьою особою, а не у рамках *Da-sein*'у, час перестає бути горизонтом буття. Він є породженням суб'єктивності у її відносинах з іншим.

Тема наступного курсу — «Бог та онто-тео-логія» — розгортається на ґрунті опрацювання Гайдегтерових лекцій, присвячених Гегелю (зокрема, йдеться про «Онтотеологічна конституція метафізики» (*Die onto-teo-logische Vtfassung der Metaphysik*)).

«... Розуміти бога, не забрудненого буттям, є не менш важливою і не слабшою можливістю, ніж виводити буття з забуття, де воно розчиняється у метафізиці та онтології». Цей пасаж розкриває суть інтенції Е.Левінаса, яка полягає у тому, щоб гранично розвести поняття Бог (що мислиться, як бог етичний) та онто-тео-логія (яка має на увазі бога філософського). Онто- і тео- — принципово різні сфери. Проте вони пов'язані між собою здатністю самості до трансценденції. Щоб осмислити природу їхнього зв'язку, мислитель спирається на опрацьовану Декартом ідею-нескінченного-у-конечному, а також на теорію співіснування необмеженої волі та обмеженої здатності пізнання. Таке співіснування конечного і нескінченного в самості є причиною Бажання, спрямованого на нескінченне. Це «Бажання, що є більшим у меншому, пробуджує своїм найпристраснішим і найодвічнішим полум'ям думку, яка прагне мислити те, що помислити є понад її сил. Це Бажання — бажання порядку іншого, ніж порядок емоційної чи гедоністичної діяльності, де бажання спрямоване на об'єкт потреби». Спрямованість на конкретний об'єкт є інтересом (*inter-esse*, тобто буття-поміж). Останній має виключно онтологічний статус, завжди виникає і знаходиться «по цей бік».

Природа Бажання, яке описує Е.Левінас, не пов'язана з інтересом. Вона незацікавлена, будучи спрямованою на необ'єктне, на нескінченне. Для пояснення діалектичних парадоксів трансценденції мислитель залучає поняття розінтересування (*des-inter-esse-ment*). Його сенс полягає у тому, що бажане (тобто нескінченне чи Бог) має лишатися відокремленим у Бажанні — близьким, але іншим. Спроектвана в площину етики ця теоретична побудова по суті означає «любов без еросу. Ця любов тотожня Бажанню, а розінтересування має на увазі деоб'єктивацію іншого, на якого і повинна спрямовуватися незацікавлена любов. Остання витлумачується як відповідальність за іншого. Ідея відповідальності, пробудження до ближнього є тим діалектичним сплетінням, де інший мислиться у світлі нескінченного, а ближній як той, через кого промовляє Бог.

Автор переднього слова та досить великої за обсягом післямови Жак Ролан аналізує опрацьовані в книзі проблеми у загальному контексті філософського доробку Е.Левінаса. Нам лишається тільки відмітити з сумом, що Е.Левінас, якого вважають у Франції одним із найоригінальніших мислителів останніх десятиліть, для відчизняного читача філософської літератури перебуває дотепер майже повністю невідомий.

В. Колоярцев

Сімона Вейль. Укорінення. Лист до клірика. — К.: «Д.Л.», 1998. — 298 с.

Проростаючи корінням у землю, все живе набуває сили, щоб тягнутися до неба. Одвічно відтворюваним тяжінням живого вгору природа немов викри-

ває обмеженість абстрактних уявлень про панування грубих матеріальних законів світу. Натомість «існує багато різновидів енергії, і вони розташовані ієрархічно. Механічна сила, тяжіння чи гравітація у ньютонівському значенні, яка постійно нагадує нам про залежність від неї, — не найвищий її різновид. Невідчутне і невагоме світло — це енергія, яка всупереч тяжінню змушує тягнутися догори дерева і стебла пшениці. Ми вживаємо її у пшениці і фруктах, а її присутність у нас дає нам сили не згинатися і працювати», — рядки з книги Сімони Вейль «Укорінення. Пролог до Декларації обов'язків щодо людини». Український переклад 1998 р., а сама книга написана в Англії в 1942 році, коли у розпалі була війна, надто жорсткий і брутальний час, як на думки про вічне. Проте всяка криза пересилюється духовно, і лише тоді вибудовуються матеріальні підвалини стабільного стану суспільства.

Ми мало про це знаємо. Духовне — це балачки для невдах і «шзів», тоді як вправні й здорові психічно кують своє цілком відчутне на дотик матеріальне щастя. Рекламні шпальти, вітрини, казино й лімузини самі собою проказують «будь-яке щастя за ваші гроші». Хто не зовсім дурень, розуміє: без грошей нікуди, а гроші йдуть до рук розумних. Розум виявляється у розпізнанні річищ, де течуть матеріальні потоки, — зумій зробити себе технічно необхідним у колі їхніх перетворень і перерозподілів. Це справи не для «лохів». То вони садять свої картоплі, носяться зі своїми ідеями — дурні, бо життям треба вміти скористатися, все, що можеш, від нього взяти.

Ми котимося за вітром, і в усякому разі є ймовірність потрапити в кращі місця. Що за користь ухопитися за землю і підпирати собою небо — «на тім стою й не можу інакше»? Розумна людина знає: небо — це абстракція — є шар газів, які тримаються до купи силою гравітації. Твоє завдання стати човником і сполучати потрібні нитки чієїсь інтересів, «прикинься шлангом» — нехай через тебе щось комусь капає, люди завжди чогось хочуть — знайди і дай їм це — всі будуть задоволені. Головне — завжди бути «на часі», не пропустити хвилю, яка тебе підійме.

Усе б воно так. Якби лиш хто пояснив «дурням», чому зорі не печуть потилиці зайцям, що косять свою «трин-траву», і чому, хоча повітря — це суміш газів, а ми через них все одно бачимо. Отже, все ж є над нами якась твердь, якесь склепіння, що зберігає певний вільний простір, життєву верству, і під цим склепінням при сонці білий день, а при місяці ясна ніч. Отже, хтось ще тримає цю твердь над землею, і на цьому стоїть світ. Коли кожен, всі залишать своє місце у світі й кинуться на перегони за тим, де й що дають — буде кінець, усім разом. Ви не думали про це?

Справді незвично. Той селянин, який «впирається» на своєму кусневі землі, робить у колгоспі, по-хазяйськи, вправно, бо «не може інакше», годує чи не півкраїни — оце він тримає півсвіту. «Інтелігент у капелюсі» і костюмі за радянську зарплату (за іншу ще не спромігся), робітник, у якого руки ще не забули свого вміння і тягнуться до доброї роботи, і напевно, небагато з тих, хто, може, й непогано живе, але не заліг на своїх «канарах» і чомусь уперто хоче щось нормальне робити тут, де виріс, — так це на них, різних, тримається світ?

Хто не вкорінює себе на своєму місці стояння, той не тримає неба, не росте і не дає доброго плоду. Буває оманлива краса, та «по плодах їх пізнаєте їх» (біблійне), бо все, що забувало, швидко викаже свої плоди. І кожне дерево «приносить плоди, яких заслуговує».

Наше стояння на землі під небом не фізичного плану. Це стан душі, а не тіла. (Чи ж чогось варті наші м'язи з кістками, чи це ми стоїмо ось тут і тепер?) Людина, яка тримає світ, потребує коріння. Така дивна антропологія. «Людина має коріння через реальну, активну та природну участь в існуванні спільноти, яка зберігає живими деякі скарби минулого й деякі передчуття майбутнього. Це участь природна — тобто вона викликана автоматично місцем, народженням, професією, оточенням. Кожна людина потребує багато коренів. Вона потребує того, щоб сприймати майже всю сукупність морального, інтелектуального, духовного життя через посередництво тих кіл, у які вона природно входить», — Сімона Вейль «Укорінення». «Позбавлення коріння відбувається щоразу за воєнних завоювань, і в цьому сенсі завоювання майже завжди — зло».

Сімона Вейль не писала про знекорінення наше з вами, про небо і тих, на кому воно тримається, — це, даруйте, вже мої вигадки. Проте як же нас, зразка 1999 року, стосується наступне: «Навіть без збройного завоювання влада грошей і економічне панування можуть нав'язувати чужорідний вплив і викликати хворобу позбавлення коріння».

Врешті соціальні стосунки всередині однієї й тієї самої країни можуть бути небезпечними чинниками позбавлення коренів. У наших краях, у наших дні, без усяких завоювань існують дві отрути, що розповсюджують цю хворобу. Перша — гроші. Гроші руйнують коріння скрізь, куди вони проникають, замінюючи всі рушійні сили одним бажанням — заробляти. Воно без зусиль перемагає всі інші, оскільки вимагає значно менших зусиль уваги. Немає нічого яснішого й простішого, ніж цифра». Другим чинником втрати коріння «є освіта, так, як її розуміють сьогодні. Ренесанс скрізь викликав розрив між освіченими людьми і масами; але, відділяючи культуру від національної традиції, він принаймні занурив її у грецьку традицію. Зв'язок з національними традиціями з тих часів не відновився, але і Грецію було забуто. Як результат цього сформувалася культура, що розвинулася у досить вузькому колі, віддаленому від світу, в атмосфері усамітненості, культура, яка орієнтована переважно на техніку і перебуває під її впливом; відчутно забарвлена прагматизмом, вкрай роздроблена спеціалізацією, цілком позбавлена як контакту із цим світом, так і відкритості до іншого».

У наші дні людина може належати до так званих освічених кіл, не маючи, з одного боку, ніякого уявлення про людське призначення, і, з іншого, — не знаючи, що не всі сузір'я видно в будь-яку пору року».

Те, що світ таки не тримається на знекорінених, було засвідчене для Сімони Вейль нищівною поразкою Європи перед гітлерівцями. Капітуляцію французів авторка бачила як наслідок позбавлення коренів, що історично сягає мало не часів римських завоювань, а потім культу держави, обожненої

Рішельє. Для С.Вейль лише Китай і Росія залишалися історично непроясненими, загадковими: «Росія, яка завжди була напівєвропейською, напівсхідною країною, не менш загадкова, бо неможливо дізнатися, чи походить енергія, що вкриває її славою, як у німців, від втрати коріння в активному вигляді — таку думку спершу може викливати історія останніх двадцяти п'яти років [з 1917 р. — С.М.], чи потрібно говорити головним чином про внутрішнє життя народу, яке походить з глибини віків і потаємно залишається майже недоторканим».

Людина, те вічне, що приховане у ній, звідки вона проростає, для Сімони Вейль є початком будь-якого розладу суспільства й усього світу. Вічне призначення людини є джерелом обов'язків особистості перед собою та іншими, визнання прав інших людей. Суспільство, спільноти набувають цінності лише через цінність людини. «Лише у людини є вічне призначення — у людських спільнот його нема». Проте історичною хворобою людства є перенесення цінності на державу, ідолопоклоніння державі. Насправді ж вічне призначення людської істоти не підпорядковане зовнішнім діям і не є об'єктом для будь-якого обов'язку. «Той факт, що людина має вічне призначення, покладає на неї лише один обов'язок: повагу. Обов'язок є виповнений лише тоді, коли повага виражена дією, реально, а не фіктивно; бути такою вона може лише за допомогою земних потреб людини». С.Вейль пропонує розгляд основних потреб людини. Останньою за текстом, але першою за значенням є потреба в укоріненні — «найважливіша і найменш визнана потреба людської душі». Інші потреби та їх урахування є справою соціального розвитку, проте всі вони слугують соціальними умовами можливості укоріненого існування: від потреб фізичної поживи і тепла до потреб душі.

Цим забезпеченням укорінення людини на рівні поваги до людських потреб вводиться особливий смисл відповідальності всіх і кожного з нас за стан суспільства. Перелік цих потреб сам себе прояснює. Потреба порядку встановлює те, щоб у суспільстві ніхто не був змушений порушувати одні суворі обов'язки через те, щоб виконувати інші — інакше «він уражений у своєму прагненні любити добро». (Скільки компромісів із совістю нав'язує нам наш час?) Друга потреба душі — свобода, яка полягає у можливості вибору. Далі — покора, ґрунтована не на низькопоклонстві, а на згоді, яка об'єднує всіх, кожного на своєму рівні незалежно від статусу, як відповідальних (четверта потреба) за спільноту, членами якої вони є. У суспільстві мають бути урівноважені різні стани і статуси. Рівність є потребою, яка забезпечується більшим ризиком і більшою відповідальністю відповідно до вищого статусу людини. Ті, хто у суспільстві вищий за інших, у своїй вищості є лише символами «тієї сфери, яка перебуває над усіма людьми й відображення якої у цьому світі затверджене обов'язками кожної людини стосовно інших». Саме цій сфері і через це кожній людині належить честь, а для тих, хто порушив закон — покарання — теж потреба душі, адже відбуття покарання повертає людині й честь. Свобода думки — невід'ємна від людини, але обмежена для організацій. Уже свого часу

Сімона Вейль дуже добре розуміла небезпеку безконтрольних об'єднань «за ідеями». «Протягом останніх років у нас було багато свободи думки, але не було думки» — так, це про нас, як і безпека і ризик, приватна і колективна власність — теж те, без чого справді не можна уявити укорінення людини. І остання — правда. «Потреба у правді — священніша за будь-яку іншу». Відраза чи імунітет мас до «обробки мізків» — проблема, яку Сімона Вейль відчувала дуже гостро в час, коли їй доводилося вести з Англії антифашистську радіопропаганду, враховуючи цілковиту втрату довіри людей до патріотичних гасел «Праця», «Родина», «Вітчизна» від першої світової війни до колаборантів уряду Віші. «Немає ніякої можливості задовольнити в народі потребу в істині, якщо не знайти для цього людей, які люблять істину», — писала Сімона Вейль.

В чому ж істина? У визнанні потреби людини в укоріненні, у її вічному призначенні. Авторка «Укорінення» не запропонувала завершених рецептів досягнення ідеального стану суспільства, задоволення істинних потреб душі. Вона розуміла нереальність остаточного віднайдення цих рецептів. Очевидно, істина — те, чого має прагнути кожен, кожне суспільство у певний час, шукаючи своїх коренів. С.Вейль не закликала повернутися у минуле. Так, минуле — потреба найбільш життєва. Без нього немає майбуття. І для нас звучить нагальним: «Зруйноване минуле ніколи не повертається. Руйнування минулого, можливо, найтяжчий злочин. Сьогодні ж збереження того малого, що залишилося, повинно було б стати майже нав'язливою ідеєю. Потрібно зупинити те жахливе знекорінення...», щоб мати сили для майбутнього.

Сімона Вейль була націлена на майбутнє. Писала про Францію, якою їй бути після війни, пропонувала шляхи й способи змін, часто кумедні, здається, наївні. Та протє головне — шире бажання. Коли не бракує цього бажання правди, волі до кращого стану своєї країни, результат обов'язково буде.

Перекладений разом з «Укоріненням» невеликий текст «Лист до клірика» теж пронизаний бажанням правди. Нехай Сімона Вейль навіть і припускається часто помилок у своїх тлумаченнях елінізму, юдаїзму, християнства та їхнього зв'язку (супровідна стаття Жана Данієлу на завершення книги дає читачам змогу зважати на неточності авторки «Листа до клірика»). Та все ж витвір щирої душі завжди зачіпає й душу читача, спонукає до власних думок і зрештою власних дій. Мабуть, щирість — головне у спілкуванні людей. Ця книга дає можливість такого дистанційованого спілкування через 57 років. Дати життя Сімони Вейль — 1909—1943, тобто всього 34 роки. Вона не видала за життя жодної своєї книги, не встигла: коротке життя, війна... Відоме паризьке видавництво «Галлімар» ще й тепер продовжує видрукувати 16-томник її праць. Ніби все просто, не більше ніж просто людське життя. І цього варто торкнутися, бо ми рідко вміємо говорити прості слова, бачити прості речі не навмисне, а свідомо.

Книгу «Укорінення. Лист до клірика» подарував українському читачеві Центр Європейських Гуманітарних Досліджень Національного університе-

ту «Кієво-Могилянська Академія», продовжуючи свою блискучу серію перекладів французьких авторів ХХ століття «Дух і літера», за сприяння посольства Республіки Франція в Україні та підтримки Міністерства закордонних справ Республіки Франція. Маємо нагоду подякувати працівникам Центру Європейських Гуманітарних Досліджень і всім тим, кого об'єднує у спільній праці «Дух і літера». Бажаємо упіхів. Чекаємо на нові книги.

Є. Мулярчук

Аболіна Т.Г., Ермоленко А.М., Кисельова О.О., Малахов В.А. Етичні норми й цінності: проблема обґрунтування. — К.: Стило, 1997. — 143 с.

Моральність існує у царині людської свободи. Такого висновку доходить кожен, хто спробує заглибитися до суті етичної проблематики. Людина вільна бути моральною, прагнути морального добра, любити добро. Лише вільна у собі людина здатна поставитися до іншої людини як до цілі, а не як до засобу, знає, що над усе мають цінність моральні принципи. Поступитися ними — це поступитися своєю свободою, втрачати себе.

Кожен із нас є у собі глибинною, найглибшою підставою для того, щоб істина нашого існування виявляла себе зовні, світові, іншій особистості. Поступитися моральними принципами — це як переступити через істину у собі. Коли зроблено перший такий крок, втрачається чутливість. А моральність таки ґрунтується на почутті...

Наша країна потерпає від наслідків внутрішньої несвободи своїх громадян. Ми знаємо або сваволю, або духовне рабство — як і всі крайнощі, вони тяжіють одна до одної. І та й та подібні між собою відсутністю внутрішньої глибини, кореня в істині людського існування.

Книга, про яку тут має йти мова, не містить у своїй назві понять «істина», «свобода», «особистість». Вона має академічну, некон'юктурну назву. Написана 1995-го, підготовлена до друку 1997-го і видана 1998 року Центром громадянської просвіти «Київське братство» за фінансової підтримки Міжнародного Фонду «Відродження», ця книга є все ж значною подією через саму свою появу — таку «незрозумілу і несвоєчасну». Адже лютує криза — наслідок деморалізації й несвободи, — яка заганяє наших співвітчизників в ярмо дедалі скрутніших обставин. А філософія стала справою сумніння, особистого обов'язку і здається зовсім зайвою для суспільства.

Але філософ, хто ще здатний бути хоч скільки-небудь філософом, знає, що теза «буття визначає свідомість» добре підходить для пояснення світу, однак, щоб змінювати світ, потрібно написати інше: «свідомість визначає буття». Коли не збагнути значно більшу потужність другої тези у порівнянні з першою, тоді немає ніякого пояснення, для чого пишуться філософські книжки, та ще й з етики. Світ, у якому ми існуємо, формується нашою свідомістю. Філософ, прояснюючи нетрі людської свідомості, творить умовні можливості світлішого світу.

Здолавши владу традиційного способу життя, людство заблукало в суперечностях власних довільних думок, і вже вбачає вихід ледь не у відмові від

самого розуму, в безглузді як принципі буття. Не дивно, що й саме буття людства опинилось під загрозою.

Саме людський розум, який може бути практичним і постає засадою реального поліпшення людського світу, утверджується у першому розділі монографії «Соціокультурні підвалини граничного обґрунтування моральних норм», написаному знаним фахівцем сучасної західної практичної філософії А.М.Єрмоленком. Автор розділу з академічною ґрунтовністю, яка робить честь філософському співтовариству й надто нефілософському сьогоденню, розкрив проблему граничного обґрунтування етичних норм і цінностей, охопивши коло найвизначніших етичних ідей трансцендентально-прагматичного напрямку, філософської онтології та антропології і соціальної філософії, як вони розгорталися й трансформувалися впродовж ХХ століття. Світ, у якому ми живемо, світ кінця II тисячоліття, не може бути гармонізованим на засадах індивідуалізму, абсолютизації партикулярних етосів й етичної самобутності, це світ, який розривають усе нові й нові конфлікти, далеко не академічні, а такі, де зброю аргументів замінює аргумент зброї. Шляхом поліпшення ситуації не буде перемога однієї з точок зору, але визнання рівного права на власний погляд кожної особистості, спільноти, нації у світі, який об'єктивно стає світом спільного буття. У раціоналізованому просторі людського співбуття моральний аргумент часто вже не є засобом прямої дії. «Моральнісним», за термінологією автора, має стати саме аргументування. Моральність зміщується від догматики цілей до тактики засобів, стаючи власне і стратегією, коли випрацюються принципи вільного від примусу обговорення й обґрунтування спільних для людства, для носіїв різних традицій і культур, норм і цінностей. Це, звісно, етика формалістська. Проте формалізм в етиці містить бодай один, але визначальний як для етики, змістовий принцип — воління до вільного від примусу пошуку спільних шляхів до того, щоб світ став кращим. «Чудо» (с.56) «золотого правила моралі» — моральне в своїй основі визнання рівного значення іншої особи з власним значенням людини для себе — стає підвалиною для випрацювання принципів «моральної аргументації» як ідеальних критеріїв перевірки у практичному дискурсі норм на істинність, правильність, універсальність.

Треба відзначити вдалу послідовність текстів цієї колективної праці. Впевненою у собі та власній практичності мовою сучасної західної філософської думки — трансценденталістська, онтологічна, антропологічна чи соціально-філософська вона у своїх парадигмах — кожного разу вибудовується базис, на якому етика постає засобом вирішення актуальних проблем, етика немов не має іншого виправдання у собі і потребує, щоб її потрібність було акцентовано — суто, сказати б, капіталістичне явище. Таке враження, що вже розставлено всі крапки над «і», дуже м'яко, інтелігентно прояснюється духовна глибина й нерозв'язність кардинальних проблем етики. Тут ми знову бачимо етику як вчення про добро і зло, бачимо, що наявний світ не лише потребує вирішення конкретних етичних проблем, але це

вирішення вимагає уваги до фундаментальних, онтологічних проблем філософської етики. Цей розділ має назву «Проблема обґрунтування етичних норм і цінностей в контексті культури: трансформація і межі онтологічного підходу» і написаний В.А.Малаховим.

Третій і четвертий розділи книги ставлять більш конкретні за масштабом проблеми й відповідно менші за обсягом. У розділі О.О.Кисельової «Моральнісність як безпосереднє ставлення до іншого» на основі ґрунтовного історико-філософського аналізу проблеми чужого «я» «моральнісність» (за авторською термінологією) розкривається як здатність людини до співпереживання. Саме такі моменти безпосереднього ставлення до іншого кристалізуються у моральних нормах, залишаючись, однак, живим джерелом їхніх змін і відтворення у плинних умовах нашого буття. Завершальний, четвертий розділ «Співвідношення духовних і життєвих цінностей як проблема етики», написаний Т.Г.Аболіною, спрямовано на подолання антитези «духу» і «життя» в етиці. Авторський виклад пронизано тією думкою, що «намагання побудувати об'єктивну етику, що виключає апіорні передумови моральнісного досвіду, приречене на поразку» (с.122). Існуванню моральних цінностей передус, на думку автора, переживання життя як всеохоплюючого блага в царині безпосередньої чуттєвої стихії. «Саме тому життєва практична діяльність по самій своїй суті не ворожа духовності, а сприяє її дійсній присутності в безпосередньому житті» (с.135) — таким гармонійним, з огляду на ворожу духовності дійсність, виявилось закінчення останнього розділу книги, виражаючи завжди необхідний для етики оптимізм.

Усі розділи книги написані з різних теоретичних позицій, але у кожному тексті відчувається особистість автора. Книга вводить нас у світ неповторних філософських інтуїцій тих, хто її написав, немов запрошуючи до продовження діалогу на підняті теми. Філософське співтовариство має бути вдячним авторам за нагоду поспілкуватися на теми, здавалося б, традиційні, але по-новому актуальні у плинні часу, та біда — через дуже незначний наклад книга може залишитися недосяжною для багатьох зацікавлених читачів.

Є. Мулярчук

Alois Maria Haas, Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens. Zweite, durchgesehene und mit einem Nachwort erweierte Ausgabe, Johannes Verlag Freiburg 1995, 151 Seiten.

Алоїс Марія Хаас, «Майстер Екхарт як нормативна постать духовного життя». Друге, переглянуте і доповнене післямовою видання. Видавництво «Йоганнес Ферлаг», Фрайбург, 1995 р. — 151 с.

Метою усієї містики та метафізики майстра Екхарта є пізнання вищої дійсності наособистісного абсолюту та злиття з нею. Пізнання в даному випадку не можна розуміти в звичайному філософському сенсі. Містично-метафізичне пізнання майстра Екхарта являє собою швидше духовне споглядання дійсності Бога. Це духовне споглядання є водночас виразом з'єднан-

ня людини із самим абсолютотом. Саме цьому unio mystica (містичному союзу) присвятив майстер Екхарт усе своє життя і творчість. Автор вищеназваної книги, швейцарський вчений-германіст Алоїс Марія Хаас, намагається у своїй праці розкрити вчення майстра Екхарта про духовний шлях до найвищої божественної дійсності як мету, яку можна здійснити. У передмові автор зазначає, що окремі глави книги слугували йому матеріалами лекцій з введення в духовність майстра Екхарта, з якими він виступав у 1978 році перед групою священників. Метою цих лекцій було зобразити Екхарта як учителя духовного життя, водночас виважено показуючи його як містично-метафізичну сміливість, так і належність до християнської традиції. Спочатку Алоїс Марія Хаас змальовує духовність майстра Екхарта через розкриття самого вчення про духовний шлях до Бога. Під кінець він досліджує два найважливіших містично-метафізичних поняття вчення майстра Екхарта, а саме «відречення» й «основа душі». В цьому зв'язку Хаас детально звертається до поняття іскри Божої в душі людини. Одночасно автор пояснює співвідношення всього сотвореного з Богом у вченні майстра Екхарта і робить висновок, що для Екхарта всяке створіння ніщо в порівнянні з Богом. Це міг би бути хороший аргумент проти новочасного нігілізму, проте автор з практичних міркувань лишає його поза увагою. Адже майстер Екхарт навіть найвищу дійсність оголошує нічим. Але це ніщо не є ніщо нігілістів. Це швидше заперечення усієї релятивності відносно незаперечного абсолюту найвищої божественної дійсності. Загалом книга Алоїса Марія Хааса є добрим вступом у містику майстра Екхарта з точки зору римо-католицької церкви. Цей вступ може слугувати нагодою до безпосереднього знайомства з творами найвизначнішого середньовічного містика, писаними німецькою та латиною, щоб осягнути всю об'єктивність та свободу його духовності.

Роланд Піч (Мюнхен-НаУКМА)

Б.П. Іванюк. Метафора и литературное произведение (структурно-типологический, историко-типологический и прагматический аспекты исследования). — Черновцы: Рута, 1998. — 252 с.

Світоглядну концепцію книги якнайкраще виражає неоміфологічна думка Х. Ортеги-і-Гассета про те, що в основі величної споруди Всесвіту лежить крихітне тільце метафори. Світ, онтологічно цілісний «для себе», завдяки метафорі постає гносеологічно та психологічно цілісним «для нас». Перейнятність щодо виявлення цієї цілісності на різних рівнях літературознавчого пізнання буквально пронизує книгу і є обов'язковою вимогою до анонсованої автором наукової дисципліни — метафорології. Тривала історія вивчення метафори, з одного боку, та добре усвідомлена останнім часом необхідність формування нової парадигми гуманітарних знань — з іншого, дозволяють говорити не лише про наукову, а й, сказати б, екзистенційну актуальність подібних досліджень.

Розділ 1-й присвячений проблемі структурно-типологічної співвіднесеності метафори з твором (через певну формально-змістовну самодостатність), жанром (як формою художнього мислення), сюжетом (як компо-

зиційною фігурою) та ін. Особливої уваги заслуговує розробка поняття «віртуального змісту» метафори. «Віртуальне» та «актуальне» не просто співвідносяться як «можливе» та «реалізоване» (що відомо, принаймні, з часів Арістотеля), але й діалогічно взаємодіють між собою: в процесі здійснення метафоричної історії будь-якого об'єкта збільшується його «віртуальний зміст», чим і зумовлюється принципова невичерпність останнього. В 2-му розділі метафора розглядається в контексті історичної поетики твору. До двох великих періодів у розвитку літератури, визначених С. Аверінцевим, — «дорефлексивного традиціоналізму» та «рефлексивного традиціоналізму» — Б. Іванюк пропонує додати поняття «рефлексивного персоналізму», що дозволяє здійснити нову стадіалізацію літературного процесу відповідно до трьох діахронічних типів цілісності художнього твору: міфологічного, жанрового та стильового. Цілком переконливою видається ідея автора про взаємозв'язок між напрямом чи течією та певним різновидом метафори (напр., сутність класицизму репрезентується алегорією, сентименталізму — літою, романтизму — символом тощо). 3-й розділ монографії має переважно практичний характер: тут знаходимо чимало оригінальних аналізів віршів-метафор М. Язикова, Є. Баратинського, О. Пушкіна, М. Лермонтова, Ф. Тютчева. Тим самим теорія співвіднесеності метафори і літературного твору отримує наочне підтвердження, а дослідження загалом набуває дедуктивно завершеного вигляду.

Звичайно, говорити, що монографія Б. Іванюка розрахована на широке коло читачів, не доводиться. Але професійний філолог, безумовно, знайде в ній чимало цікавих ідей, пов'язаних з актуальними проблемами сучасного літературознавства.

О. Бойченко

Martin Malia. The Soviet Tragedy. A History of Socialism in Russia, 1917—1991. — The Free Press, 1996

У 1990 році, коли майже усі західні інтелектуали із захопленням спостерігали за горбачовською перебудовою, очікуючи постання оновленого комуністичного режиму з людським обличчям, в одному престижному американському журналі з'явилася стаття не надто відомого тоді советолога Мартіна Малії, у якій він наголошував на неможливості самореформування комуністичної системи і, отже, на її неминучому колапсі. Такі погляди були сприйняті як ледь не еретичні у час, коли «горбomanія» сягнула свого піку на Заході. Але незабаром усе пішло передбаченим Малією шляхом, і він постав як один із небагатьох західних інтелектуалів, яких не засліпив «міф Горбачова». Своє передбачення розвитку ситуації в Радянському Союзі Мартін Малія виводив не стільки з детального аналізу тодішньої ситуації, як зі свого розуміння комуністичної системи.

У 1994 році він цілісно виклав свою концепцію більшовизму у книзі «The Soviet Tragedy», яка одразу ж була зустрінута з великою зацікавленістю й широко визнана як найкраща історія Радянського Союзу.

Ключем для розуміння концепції Мартіна Малії є його наголошення на приматі ідеології як засобу пояснення більшовицького феномена. У цьому сенсі більшовицька держава постає як пряме заперечення марксистської утопії. Адже тут соціо-економічні відносини були лише побіжною «надбудовою» — висловлюючись марксистською термінологією, — а не її «базисом», місце якого, безумовно, належало ідеології та політиці. Але усе ж з огляду на таке позірне самозаперечення марксистської доктрини «більшовицький експеримент» можна зрозуміти лише в її контексті.

Соціалістична доктрина Маркса була справжнім наступом на реальне суспільство та фундаментальним зусиллям його знищити. На противагу йому вона пропонувала створити штучне, навіть сюрреалістичне суспільство, своєрідний антипод існуючого. Спроба ліквідувати наявну систему та замінити її на іншу, базовану на утопічних засадах, могла вдатися. Така сюрреалістична структура навіть могла існувати впродовж тривалого часу, але врешті-решт неминуче мала розвалитися, не витримавши натиску реальності. Будь-які спроби примирити комуністичну систему з реальністю лише погіршували становище системи, оскільки викривали її алогічність та підривали ідеологічні засади, на яких вона виправдовувала своє існування. Тож було лише питанням часу: як внутрішні суперечності, з огляду на неможливість побудови міфічного комунізму, — призведуть до тотальної дискредитації ідеології і, відтак, до її колапсу. З огляду на це «перестройка» лише пришвидшила цей процес, але аж ніяк його не викликала.

Комуністична ідеологія постає у Малії як цілісна структура, а не сукупність різноманітних концепцій. Марксизм-ленінізм-сталінізм бачаться ним як неминучі ланки еволюції комуністичного вчення, які мали власну логіку та тяглість. Саме це твердження Малії є одним із найвагоміших у його книзі. Тому його варто розглянути детальніше.

Така думка є прямою антитезою до поглядів європейських лівих інтелектуалів, які розглядали цих трьох впроваджувачів комунізму окремо. Погляди та дії як Леніна, так, особливо, і Сталіна трактувалися як відхід від гуманістичного соціалістичного шляху. Звідси було створено міф поганої людини, дії якої призвели до викривлення соціалізму. Під таким оглядом для Радянського Союзу залишалася нагода повернутися до «втраченої стежки соціалізму» лише завдяки кореляції своєї політики чи простою заміною керівництва. Саме через домінування такої концепції у совстології впродовж 1960—80 років Захід прогавив розпад Радянського Союзу, оскільки він очікував самооновлення комуністичної системи через реформи Горбачова.

Логіка теорії «поганої людини» здавалася незаперечною. І справді, як марксизм і ленінізм, так, особливо, сталінізм володіли ідеологічними конструкціями, які різко суперечили доктринам їхніх попередників. Взяти хоча б, наприклад, сталінську тезу про посилення класової боротьби мірою наближення до соціалізму. З іншого боку, до такого висновку можна також прийти, якщо піддавати аналізу деякі дії Сталіна та його соратників, як, приміром, майже цілковите винищення верхівки своєї ж партії в середині 1930-х років.

Наступ на теорію «відхилення від правильного шляху» Мартін Малія розпочинає з історичної аксіоми, яка тепер є загальноприйнятою на Заході. Суть її спрощено полягає у наголошенні на багатофакторності суспільного життя, яка перешкоджає будь-якій довготерміновій акції привести до такого наслідку, який планувався на її початку. У цьому сенсі чим більше часу займає здійснення запланованої дії, тим більше відхилення від очікуваного результату можна буде спостерігати по її завершенні. Будь-який теоретичний задум неминуче деформується при контакті з реальністю. Ще більша деформація відбувається при запровадженні у життя якоїсь ідеологічної концепції, оскільки кожна ідеологія містить у собі суб'єктивне, спрощене, а звідси і викривлене уявлення про навколишній світ. Але це аж ніяк не свідчить, що між ідеологічною теорією та її практичним втіленням не існує історичної тягlosti.

Автор «Soviet Tragedy» розвиває цю аксіому, наголошуючи, що чим вищими є амбіції ідеології та чим більшою є її відірваність від реальності, тим більшою буде викривлення її на практиці. Те, що результат сталінської системи не був подібний до того, який уявляв собі Ленін і, тим більше, передбачав Маркс, не робить усю систему менш марксистсько-ленінською з огляду на зазначений ефект «викривлення». Окрім того, ідеологія за своєю суттю не є калькою, якої пункт за пунктом дотримуються її послідовники, а радше світоглядною базою, що спрямовує політичну поведінку до загальних цілей у широких рамках. Так ленінізм сприйняв основні параметри марксизму та додав свої, як, наприклад, волюнтаризм і диктатура партії.

У такій тяглій системі Сталін є найкраще зрозумілим як впроваджувач марксизму завдяки ленінській партії. І якщо таке впровадження супроводжувалося масштабним насильством і його результат був жахливим й абсурдним, це ще не означає, що Сталін зрадив Маркса чи Леніна. Це означає лише, що марксистсько-ленінська ідеологічна конструкція була від самих початків нереальною, й будь-яка спроба втілити її в життя могла бути зреалізована лише завдяки масштабному застосуванню сили. Таке застосування сили, в свою чергу, призвело до утворення абсурдної сюрреальності, яка існувала незмінно аж до реформ Горбачова.

Але Мартін Малія не зупиняється на цьому й іде далі, вказуючи на безальтернативність такого розвитку комуністичного вчення. Він стверджує, що єдиним практичним шляхом зреалізувати марксистські цілі був ленінізм, і що, відповідно, єдиним практичним засобом завершення ленінського шляху був сталінізм. Єдиною альтернативою цьому було позбутися мрії марксистського соціалізму. Іманентність та логічність розвитку більшовизму особливо чітко простежується автором у зображенні сталінізму. Сталінську колективізацію та перший п'ятирічний план він називає «другою російською революцією», підкреслюючи тим її пов'язаність у цілях з першою — тобто з жовтневим переворотом 1917 року. Реальний вибір для більшовиків у 1929 році Малія бачить не між шляхом Сталіна та шляхом Бухаріна, а у слідуванні дорогою, близькою до тієї, якою повів своє будівництво соціалізму Сталін. Окреслюючи його відносну поміркованість

у середині 1920-х років, Мартін Малія твердить, що Сталін не обов'язково мав вийти переможцем у партійно-клановій боротьбі, але сам сталінізм був неминучий. Інший вибір означав капітуляцію перед переважаючим селянським населенням, чого загартована в роки військового комунізму партія не могла собі дозволити. НЕП, або «економічний Брест-Литовськ», як його дотепно називає Мартін Малія, являв собою тимчасовий відступ партії, своєрідний «один крок назад для того, щоб зробити два кроки вперед згодом». Але одночасно НЕП являв собою її приниження, а отже, призвів до прихованої озлобленості та до ще більшої рішучості не зупинятися ні перед чим задля досягнення своїх утопічних цілей.

Подальші «чистки» другої половини 1930-х років розглядаються автором «Soviet Tragedy» як еволюція ленінської боротьби проти своїх опонентів у РСДРП ще до перевороту та заборони існування фракцій всередині більшовицької партії одразу ж після громадянської війни. Фанатична наголошеність на єдино правильній лінії, яку проводила партія, розвинулась ще за Леніна та логічно завершилася за часів Сталіна такою ж фанатичною наголошеністю на єдино правильній лінії, яку проводить лідер партії.

Неважко помітити, що Малія бачить сталінську систему як кінцеве досягнення основних канонів комуністичного вчення, яке, у свою чергу, було викладене Марксом та розроблене Леніним. Оскільки основні його цілі: планова економіка та суцільна колективізація, — були досягнуті, у системи залишилося мало місця для подальшого розвитку. З другої половини 1930-х років основні зусилля більшовицької партії були спрямовані не стільки на революційну трансформацію суспільства згідно з їхніми утопічними стандартами, скільки на втримання існуючого статусу-кво. Комуністичний режим дедалі більше набуває консервативних та олігархічних рис, водночас він продовжує легітимізувати своє існування завдяки революційно-егалітаристській риторичі.

У блискучій та довершеній концепції Мартіна Малії викликає заперечення один її структурний елемент. Стверджуючи, що історію комунізму в Росії та у Радянському Союзі можна пояснити виключно в рамках комуністичної ідеології, автор значно спрощує усю багатоаспектність цього феномена. Комунізм він розглядає як ідеологію, яку було експортовано з Європи у Росію зменькою інтелектуалів, яким вдалося, у свою чергу, завдяки винятковому збігу обставин та слабкості громадянського суспільства, нав'язати свій експеримент решті населення Російської імперії. В подальшому будівництво утопічного ладу відбувалося виключно згідно з логікою самої комуністичної ідеології, і аж ніяк не визначалося традиціями російського суспільства. Хоча Мартін Малія прямо не говорить цього, але з його концепції випливає, що у випадку, якби комуністична революція трапилася деінде в Європі, вона б розвивалася б за таким самим сценарієм, як і у Росії. Мовляв, лише сама ідеологія детермінувала процес, але аж ніяк не традиції суспільства, в якому вона запроваджувалася. Головна помилка Мартіна Малії, на мою думку, полягає, як це не парадоксально звучить, у недотриманні власної концепції ідеології. Він

аргументовано доводить, що ідеології є не кальками, а радше світоглядними орієнтирами, що відображають спрощене та суб'єктивне розуміння реальності, яку насправді не можна вкласти у жодні інтелектуальні схеми. Разом з тим у процесі сприйняття ідеології цей світоглядний орієнтир схрещується з іншими світоглядними концепціями, що їх індивід увібрав із суспільства, в якому він виріс та перебуває. У результаті цього постає новий світоглядний орієнтир, який хоча і зберігає історичну тяглість щодо свого попередника, але є також продуктом цього суспільства.

Не дивно, що у нігілістичній Росії, з її тяглими традиціями політичного насильства та слабкістю ліберальної опозиції й конституціоналізму, марксизм переміг у своєму екстремістському лєнінському варіанті. В той самий час лібералізація політичної системи на Заході поступово призвела до переходу там марксизму у конституціоналістські рамки.

Так само не дуже переконливо звучать заперечення Малією присутності політичної системи царської Росії у сталінській дійсності. Справді, якщо процес детермінує лише ідеологія, то така тяглість є виключно ілюзорною з огляду на граничну ідеологічну несумісність цих двох режимів. Але подібностей є надто багато, щоб ними можна було просто знехтувати. Старі наголоси на містичному зв'язку населення з царем було замінено на лідера партії, державний культ православ'я було замінено на поклоніння комуністичній ідеології, яке здійснювалося у дуже подібний спосіб; відбулося друге закріпачення селян; було відновлено культ російських національних героїв та відроджено російський націоналізм; концепція «Третього Риму» була в унікальний спосіб замінена іншою месіанською ідеєю — світової революції тощо (прикладів можна наводити багато). Марксизм виявився на диво відповідним російським умовам. Очевидно, значною мірою пояснити запровадження старих суспільних канонів можна завдяки аналізу біографії Сталіна та його однодумців. На відміну від Леніна та інших старих більшовиків, Сталін не володів жодною іноземною мовою та ніколи не був за кордоном. Тому вплив на нього та на його соратників традицій Російської імперії був значно сильніший, аніж на партійців лєнінського кола, які проводили значну частину свого життя в еміграції і були відірвані від російського ґрунту.

Внаслідок сталінської «другої більшовицької революції» витворилася унікальне суспільство, яке поєднало в собі основні канони комуністичної ідеології з традиційними рисами російського суспільного життя. Таке суспільство, як справедливо зазначає Малія, існувало аж до самого колапсу Радянського Союзу. Його рештки виразно помітні не лише у сьогоденній Росії, але і в Україні.

Т. Курило

Susan Heuman. Kistiakovsky. *The Struggle for National and Constitutional Rights in the Last Years of Tsarism.* — Ukrainian Research Institute Harvard University, Cambridge, Massachusetts. — 1998. — 218p.

Ця праця розкриває та спонукає переоцінити наукову діяльність видатного українського соціолога, філософа та юриста Богдана Кістяківського.

Книга Хойман складається з 7 розділів, в яких автор пояснює зміст думок науковця, висловлюваних ним 90 років тому. Можна зазначити, що висновки Кістяківського є актуальними й сьогодні. Сюзан Хойман показує, як через глибокий аналіз тенденцій розвитку імперської Росії Кістяківський прагне створити систему, яка водночас відповідала б фундаментальним змінам у тогочасному суспільстві та не призводила б до порушення правового порядку в Російській імперії.

Хойман досліджує наслідок «українськості» Кістяківського — а саме ті елементи дореволюційного українського руху, що згодом спричинили вплив на політичні та соціологічні погляди науковця.

В першому розділі книги під назвою «Космополіт у трьох світах» (Україні, Росії та Німеччині) Хойман розповідає про життєвий шлях Кістяківського. Другий — присвячений детальному аналізу наукових поглядів Кістяківського, суть яких полягає ось у чому: доки роль індивіда залишається другорядною та невизначеною, як це відображено в марксизмі та позитивізмі, доти сам індивід не зможе свідомо брати участь у процесі формування законів та уряду.

У третьому розділі («Права людини: дореволюційна модель»), четвертому («Конституціоналізм і правова держава») та п'ятому під назвою «Роль інтелігенції» Хойман виділяє наступні моменти:

1. Кістяківський вбачав у правах людини не якусь абстрактну свободу, а невід'ємну частину програми політичної та соціальної трансформації;
2. Єдиною ефективною заміною існуючої на початку ХХ ст. конституційної монархії був конституційний уряд, який би пропорційно репрезентували всі національності Імперії. Імперія, в свою чергу, мала б бути сформованою за федеративним принципом;
3. Кістяківський вважав інтелігенцію рушійною силою всього суспільства, найпрогресивнішим осередком свіжих думок та ідей, що мав вести за собою решту суспільства;

І, нарешті, в двох останніх розділах автор вивчає український рух в багатонаціональній Російській імперії та українське національне питання. Порушення національних прав Кістяківський вважає порушенням прав людини взагалі. Хойман зауважує, що для Кістяківського характерним є надання індивіду провідної ролі в житті суспільства. Це могло відбутися тільки за умови усвідомлення індивідом самого себе активним учасником, а не пасивним об'єктом у системі управління. (Чого, на жаль, бракує нам і зараз.)

Що ж до правових та політичних принципів Кістяківського, то вони сфокусовані на боротьбі за соціальну справедливість між упривілейованими групами та національними меншинами, позбавленими політичних і культурних прав у межах Російської імперії.

Автор робить висновок, що для Кістяківського закон був феноменом культури, який в ідеалі мав би стати моральною силою, що репрезентувала справедливість.

Дослідження Сьюзан Хойман життя та діяльності Кістяківського дасть змогу гідно оцінити спадщину науковця в світовому масштабі, адже очевидним є те, що думки, висловлені ним, забувають там, де закон вважають за відносну цінність, де гору бере право сили.

В. Гуменюк

Соціологія: теорія, методи, маркетинг. 1998, №1—6; 1999, № 1—3. — К: Інститут соціології НАНУ. Журнал соціологів і для соціологів: інформація та просвіта

90-ті роки в розвитку вітчизняної соціології позначені інституціалізацією її як однієї з провідних суспільних наук і заснуванням соціологічної освіти в країні на тлі суттєвого перегляду багатьох усталених у радянській науці поглядів на суспільство.

Спеціальні видання з загальної та практичної соціології посібникового та науково-дослідницького спрямування, що вийшли друком в Україні 90-ми роками, свідчать про зміни напрямів розвитку і стану сучасної української соціологічної думки. Саме в цей час постала необхідність заснування наукового соціологічного періодичного видання академічного рівня для друку статей провідних вчених і викладачів вузів України з питань загальної та прикладної соціології. Вони б мали поглиблювати наукові знання про сучасний стан суспільства та сприяти об'єктивному розумінню сучасних трансформаційних процесів у посттоталітарному соціальному просторі.

Ініціативу та відповідальність за таке видання перебрав на себе Інститут соціології НАН України, провідний науковий заклад, до складу якого входять відомі та авторитетні фахівці й науковці, що впродовж довгого та непростого історичного періоду відстоювали право на існування соціологічної думки серед ідеологічно усталеного переліку суспільних дисциплін.

Журнал «Соціологія: теорія, методи, маркетинг» — перший у вітчизняній науковій історії всеукраїнський соціологічний часопис, заснований 1997 року з метою інформаційної підтримки процесу становлення та формування професійної соціології в Україні.

З 1998 року, першого року свого існування, журнал розпочав друкувати лекційний курс з соціології, підготовлений провідними вченими Інституту соціології за редакцією д-ра соц.наук Макеєва С.О. 1993 року курс був визнаний одним із кращих навчальних посібників у рамках Програми «Трансформація гуманітарної освіти в Україні». Читачі мали змогу ознайомитися з авторським баченням змісту основних тем курсу загальної соціології з урахуванням новітніх напрямів її розвитку. Так, сподіваємося, розділи, підготовлені патріархами української соціологічної школи В.Чорноволенком «Соціологія як суспільна та гуманітарна наука» (№ 1—2), В.Оссовським «Соціальна організація та соціальна інституція» (№ 3), поряд із розділами їхніх послідовників і молодших колег-науковців — Н.Костенко «Масова комунікація» (№ 6), О.Симончук «Повсякденне життя» (№ 4—5) стануть корисними для викладацького загалу та студентської молоді. Редакційна ко-

легія журналу і надалі відбиратиме до друку кращі лекційні та методичні матеріали, які допоможуть у випрацюванні освітніх програм, що відповідають вимогам сучасної соціологічної освіти.

Читачі перших чисел часопису могли помітити, що тематика журналу досить широка й охоплює найрізноманітніші науково-дослідницькі напрацювання вітчизняних соціологів, важливих й цікавих з огляду напрямів розвитку та становлення професійної соціології в країні. В 1998 році, році парламентських виборів, значна увага приділялась висвітленню доробку фахівців соціології щодо розробки виборчих технологій. Редакція журналу, запроваджуючи рубрику «Вибори-98 у соціологічному вимірі», звертає увагу читачів на сучасний рівень соціологічних досліджень, що здійснюються впродовж виборчих кампаній в Україні в останні роки вітчизняними спеціалістами з емпіричної соціології. Без сумніву, публікація матеріалів першого в Україні «Exit poll», здійсненого авторитетною київською соціологічною фірмою «СОЦІС-ГЕЛЛАП» у 3-му числі часопису, не повинна залишити байдужими соціологів, які працюють сьогодні на ниві вивчення електоральної поведінки населення України. Хоча автори статті «10000 виборців були опитані фірмою «СОЦІС-ГЕЛЛАП» у день виборів» М.Чурилов та С.Потоцька у підзаголовку зазначили це опитування як спробу проведення першого в Україні такого рівня та змісту соціологічного дослідження, однак, на думку експерта Є.Головахи, готовність до здійснення вищезначеного дослідження, безперечно, свідчить про високу фаховість його організаторів та виконавців. Ще одна якісна публікація в рубриці «Вибори-98 у соціологічному вимірі» наших колег з Дніпропетровська О.Петрова та В.Полторака «Опитувальні технології у виборчій кампанії» відповідає певною мірою «лікнепівському» наміру редакції ознайомити читачів з існуючими в сучасній політичній та емпіричній соціології технологіями організації та здійснення виборів. В останньому передноворічному числі журналу надрукована стаття В.Королька «Політична реклама: уроки виборів, проблеми» (№6), яка, сподіватимемося, стане в пригоді соціологам для випрацювання в недалекому майбутньому коректних виборчих стратегій належного професійного рівня.

Провідне місце серед матеріалів, надрукованих у журналі минулого року, посідають (а з 1999 року утворюють уже окрему рубрику) порівняльні дослідження, здійснені вітчизняними спеціалістами разом із колегами близького та далекого зарубіжжя. З першого по третє число у часописі були надруковані матеріали спільного соціологічного дослідження групи вітчизняних, польських та американських вчених під керівництвом Мелвіна Кона «Соціальна структура й особистість за умов радикальних змін: порівняльний аналіз Польщі й України».

Після розпаду СРСР у науковому соціологічному товаристві пострадянського простору з'явилися ознаки певного «затухання» взаємозв'язків та наукових контактів, які, однак, в останні роки поступово відновлюються

і набувають рис стабільності, особливо стосовно порівняльних досліджень на споріднені теми. В журналі із числа в число виходять друком статті відомих російських соціологів: Ю. Левади (Москва) «Людина, натопт та маса в громадській думці» (№ 1—2), Л. Кесельмана і М. Мацкевич (Санкт-Петербург) «Індивідуальний оптимізм/песимізм у сучасній російській трансформації» (№ 1—2), Л. Гудкова (Москва) «Перемога у війні: до соціології одного національного символу» (№ 3), В. Магуна (Москва) «Революція домагань і зміни життєвих стратегій молоді: 1985—1995 роки» (№ 1—2).

Цікавою пропозицією для читачів, на думку редколегії, будуть переклади новітніх наукових статей авторитетних соціологів далекого зарубіжжя, які до того ж виступають членами редакційної колегії журналу. Професор Клаус Зегберс, керівник Східно-Європейського дослідницького центру Вільного університету Берліну запропонував до друку статтю «Трансформації в Росії та Східній Європі: неінституціональна інтерпретація» (№ 4—5), яка стане важливою точкою відліку подальшого співробітництва редакції з дослідженнями Центру.

Особливе місце серед тематичних напрямів часопису, безперечно, займатиме болюча тема постчорнобильських соціальних наслідків, яка впродовж більше ніж десять років є серцевинною в дослідницькій практиці Інституту соціології НАНУ. На сторінках часопису вже надруковані цікаві результати багаторічних наукових пошуків Ю. Сасенка «Соціальне самопочуття чорнобильських потерпілих і соціальні ризики» (№ 4—5) та Є. Головахи і Н. Паніної у співпраці з вітчизняними та американськими спеціалістами «Психічне здоров'я дітей, потерпілих внаслідок аварії на Чорнобильській АЕС: досвід епідеміологічного дослідження» (№ 6), які свідчать про постійну та прискіпливу увагу науковців інституту до постчорнобильської тематики.

Однією із пріоритетних тем журналу було обрано друкування нових засобів соціологічних вимірювань, застосування нових методик, тестів, які повинні розширити діапазон методів соціологічних досліджень, що здійснюються в Україні. Такими є статті Н. Паніної «Вимірювання в соціології та принципи застосування тестів у масових опитуваннях» (№ 1—2) і В. Циби «Основи загальної та соціальної кваліметрії» (№ 6). Стаття автора програми обробки соціологічної інформації ОСА А. Горбачика «Політичні орієнтації та соціальне самопочуття населення України» (№ 3) містить досить вагомий методичний матеріал, який, до речі, вже оцінили російські колеги, переклавши цю статтю для друку в бюлетені «Общественное мнение».

Поряд із добре відомими напрямками розвитку соціологічного знання, журнал надає велике значення друкуванню матеріалів з актуальних тем сучасної соціології, а в рубриці «Сучасний соціологічний словник» постійно пропонуються тлумачення наукових понять новітньої соціології. Тема гендеру та гендерних досліджень у соціології на сторінках часопису вводиться з метою її інституціалізації в українській соціології, яка, сподіватимемося, знайде своїх зацікавлених читачів. Статті О. Іващенко «Гендерна наукова

перспектива: від світогляду до політики» (№ 6) та Н.Лавріненко «Феномен насильства стосовно жінок у сучасному українському суспільстві» (№ 4—5) поклали початок публікаціям із гендерної проблематики, яка й надалі буде присутньою на сторінках журналу.

Молода генерація українських соціологів у своєму науковому пошуку потребує підтримки з боку своїх наставників та старших колег, відтак часопис прагне допомагати в цьому важливому для української соціологічної науки процесі. В кожному числі пропонується стаття аспіранта або пошукача, чим редакція робить свій посильний внесок для наукового «просування» молодих і мотивованих колег, особливо враховуючи останні новаційні вимоги ВАК України щодо якості видань для публікацій дисертантів. Імовірно, імена пошукачів бажаного ступеня кандидата соціологічних наук А.Бови, О.Каревіної, Е.Клюєнка, В.Токарської, Л.Юржерко, чії статті були надруковані в журналі, в найближчому майбутньому ввійдуть до вітчизняного наукового товариства й займуть належне місце в українській соціології.

Маркетингові дослідження, ще недавно майже невідомі для української емпіричної соціології, все більше переймають практиків численних маркетингових служб та фірм. Для означення маркетингу як теми, що вкрай потребує фахового перегляду для якісного професійного розвитку, редакція журналу пішла назустріч побажанням та пропозиціям соціологів, які працюють у цій галузі, й вирішила ввести маркетинг у назву журналу. Статті з маркетингової тематики ретельно відбираються редакційною колегією й певною мірою відображають думку редакції стосовно найважливіших й найкорисніших матеріалів для становлення та розвитку маркетингових досліджень високопрофесійного рівня в Україні. В кожному числі часопису маркетингова тематика посідає своє належне місце. Цікавими є статті В.Резника «Генеза та соціально-економічна сутність маркетингу» (№ 4—5) та працівників фірми «СОЦІС-ГЕЛЛАП» С.Винославської, О.Победаш, Ю.Таньківської «Маркетингові дослідження» (№ 1—2).

Журнал систематично висвітлюватиме найважливіші події наукового життя соціологів Києва та регіонів України, роблячи свій внесок у відродження Української Соціологічної Асоціації як професійного товариства з усіх регіонів України. Рубрика журналу «Наукове життя» постійно знайомить читачів з конференціями, семінарами, школами молодих соціологів, які відбулися в Україні та поза її межами.

Звичайно, як і кожен фаховий часопис, редакція журналу «Соціологія: теорія, методи, маркетинг» вважає своїм обов'язком ознайомлювати читачів із вагомими науковими соціологічними монографіями та виданнями, друкуючи рецензії та анотації книжкових новинок.

Часопис «Соціологія: теорія, методи, маркетинг» завдяки професійному обов'язку та ентузіазму, притаманним кращим представникам українського соціологічного товариства, сподіватимемося, зможе «пережити» непростий час свого становлення і вистояти, аби виконувати й надалі інформаційно-просвітницьку роль у формуванні професійної соціології, дотримуючись ви-

сокого академічного рівня наукових публікацій і відповідаючи вимогам сучасної поліграфічної культури. Все це, безперечно, сприятиме входженню вітчизняної соціологічної науки до міжнародної соціології.

О. Іващенко

100 випусків тижневика «Зарубіжна література». Бібліотека «ЗЛ»

Українські «зарубіжники» — літературознавці, критики, викладачі, освітяни — з вересня 1996 року одержали 100 чисел свого фахового тижневика. Солідний обсяг восьмишпальтовика (до 300 тис. знаків на місяць — обсяг книги), портрети письменників та ілюстрації, переклади найвидатніших творів світу, статті, методика, дотепи — такому штибові видання, очевидно, симпатизують читачі. Вони «голосують» передплатою (індекс 40142), яка не меншає попри відомі скрути.

Філософія тижневика — спілкуватися про найголовніше, але якомога доступнішими засобами. Людиномета історії та літератури, сенс життя, формування особистості, екзистенціали і цінноти, стилі й поетики — ось діапазон пропозицій планетарної творчості. Цей велетенський набуток належить українізувати, інтерпретувати в національну ментальність, запровадити в освіту, аби виплекати незакомплексовану, духовно випростану молодь. Беручи за приклад нашого шановного патріарха — журнал «Всесвіт», «ЗЛ» намагається бути практичнішою, застосовнішою, а також злободеннішою.

Рівень визначають автори. У тижневику регулярно виступають члени редколегії: Григорій Вервес, Іван Дзюба, Дмитро Затонський, Оксана Забужко, Дмитро Наливайко, Вадим Скуратівський, Кіра Шахова. Оприлюднено низку праць Марини Новикової, Мирона Петровського, Тамари Денисової, Бориса Шалагінова, Анатолія Волкова, ще багатьох відомих учених. Кожне число прикрашає творчість перекладачів: і класиків, і друзів «ЗЛ» — Анатолія Перепаді, Михайла Литвинця, Андрія Содомори, Станіслава Шевченка, Миколи Ігнатенка, Максима Стріхи, Сергія Борщевського, Мирона Борецького та ін. Авторують чудові педагоги і методисти: Анатолій Андронік, Євгенія Волошук, Наталя Кадоб'янська, Лариса Шабаєва... Годі перелічити усіх достойників, котрі зі шпальт «ЗЛ» явили талант, знання і мудрість.

З нагоди ювілею личить згадати кращі тематичні випуски: 19 — «Трохтіння кістяків в англomовному романтизмі» (По, Колрідж); 28 — «Доблесть лицаря» (Бед'є, Аріосто, Скотт); 30 — «Народження Майстра з духу Міста» (М.Булгаков); 35 — «День Києва» (Бальзак, Мандельштам, Корчак, Рільке, Лободовський та ін. про Україну); 36 — «Лист до сина» (листи Володимира Мономаха, Честерфілда, Флобера, Роллана, Керролла, Сенеки, ап. Павла, Сковороди, Герцена, Бюлля); 44 — «Микола Гоголь: національна самокритика»; 73 — «Шевченковимірність світоосягнення»; 84 — «Просто існувати зовсім не просто» (Камю, Сартр, Превєр) та ін.

У бібліотеці «ЗЛ» вийшли чотири книги: А.Шпиталь, Л.Шкляр «Нобелівські лауреати з літератури»; А.Андронік «Світова новела від античності до ХХ ст.»; А.Волков, П.Рихло, О.Бойченко «Наскрізні сюжети і обра-

зи європейських літератур»; Т.Денисова, Г.Сиваченко «Зарубіжна література ХХ століття». Такі вагомні праці виводять інтелектуальне життя України на світовий рівень.

Ноу хау тижневика — комплексне висвітлення творчості класиків: кредо письменника, переклад його твору, оглядова стаття, зв'язок з Україною, методична розробка і т.д. Отак різнобічно представлені постаті Данте, Петрарки, Шекспіра, Гете, Гейне, Гофмана, Марка Твена, Діккенса, Достоевського, Пастернака, Брехта, Джойса, Корчака, Маркеса... Словом, од Гільгамеша і Рігведи до Віслави Шимборської та Хосе Сарамаго — в діапазоні ширшому, ніж вимагають програми курсів ЗЛ.

Тижневик вистежує сучасний стан і проблеми галузі, бере участь у дискусіях щодо державних стандартів і програм, друкує відповідні документи і рекомендації Міносвіти, Національної Академії наук. Виступи Дмитра Затонського, Миколи Жулинського, Івана Дзюби, Григорія Штона, Григорія Грабовича та ін. переконливо доводять: світова культура є національним пріоритетом у гуманітарній освіті, що примножує український досвід, реалізує ідею ЮНЕСКО і політику держави — відкритість до багатоманітності (Конституція України, ст. 15).

Серед країн-сусідів найтісніші контакти нав'язала «ЗЛ» із Польщею (вдячні аташе амбасад панові Богуславу А.Вожняку). Отож у числах 68, 74, 75 розгорнуто представлено давню і сучасну польську літературу в матеріалах Івана Драча, Валерія Шевчука, Юлії Булаховської, Кіри Шахової.

Щороку Різдвяний, Великодній та ін. випуски «ЗЛ» присвячені Біблії — і як засадничому творові світового письменства, і як потужній засаді української духовності. Урочисте слово, зокрема, переймали Євген Сверстюк, Катерина Мотрич, Ігор Мойсеєв, Віталій Шевченко. Упродовж 1999 року в рубриці «У третє тисячоліття — з Вірою, Надією і Любов'ю» постійно лунатимуть духопідйомні промови, футуристичні прогнози, поетичні звірення.

Тижневик «ЗЛ» сприяє консолідації громади «зарубіжників» (учених, викладачів вузів, учителів шкіл, перекладачів, письменників, журналістів), стабільному розвитку галузі. Відбуваються презентації, семінари, огляди, конкурси. Переможців у номінаціях нагороджують (крім призів) передплатою на «Зарубіжну літературу» — дружнього супровідника й одностумця, котрий безугаву торочить «цікаво про фахове».

І. Мойсеєв

«Основи» — рік за роком

У сузір'ї сучасних українських видавництв ось уже кілька років одна з найяскравіших зірок — «Основи».

Це видавництво з'явилося на початку нашої державної незалежності й так само, як і держава, заповзялось розбудовуватись широко й ґрунтовно: економіка, менеджмент, державне управління, політологія, соціологія, філософія, історія, літературо- і мовознавство, художня література...

Пригадую, як Олексій Логвиненко, відомий український перекладач, людина з великим досвідом у видавничій діяльності, гаряче взявся реалізувати подану Володимиром Мусієнком ідею створення цього видавництва, заручившись підтримкою фонду «Відродження», іноземних посольств. Зокрема, він кинувся по завмираючих на той час, 1991—2 роки, видавництвах збирати, доки не втрачені, підготовані до друку, але без надії побачити світ, цінні рукописи, що відповідали програмі новостворюваних «Основ». Досвідчені керівники радянської системи книгодрукування відпродували неперспективні фоліанти, вочевидь, скептично ставлячись до оптимізму покупця перед льодяним подихом доби вмирання української книги. Самі ж бо вони «відігрівались» в інший спосіб — створюючи різноманітні кооперативи та здаючи в оренду все, що тільки можна було, з державного майна.

Гортав я тоді, сам працюючи у видавництві, свіжовидрукований каталог майбутніх видань «Основ» і, насправду, він був незвичним: мовби засвідчував давно сподіваний прорив у нову, неможливу за тоталітаризму, духовну реальність: що не книжка з переліку, — то все з високих здобутків вільної людської думки.

На початку 1993-го з'явилися перші з них, лягли в концептуальний підмурок діяльності новоствореного видавництва: Лісяк-Рудницький. Історичні есе (у 2 т.) — праця з української політичної та інтелектуальної історії; Дж. А. Тойнбі. Дослідження історії (у 2 т.) — одна з найвизначніших розвідок у царині історії розвитку людства як круговерті змінюючих одна одну локальних цивілізацій; Ж.П.Сартр. Нудота. Мур, Слова; Французька п'єса 20-го століття: Театральний авангард...

Далі були десятки томів, — із тих, давно очікуваних, потрібних і недоступних раніше в українському перекладі чи написаних недозволеними авторами, — якими б залюбки поповнив свою книгозбірню будь-хто з фахівців і шанувальників літератури. Поповнили б, якби ж то могли не тільки мріяти про ті книжки... Але оминемо тут гірку тему мізерних зарплат і кількамісячних їх не виплат носіям інтелекту нації. Хоч саме через ці негаразди бідніють полиці приватних і громадських книгозбірень, ущільнюються тиражі тих же «Основ» до двох-трьох тисяч примірників.

Минулий, 1998 рік, — знову ж таки, не з кращих для українських видавців, — «Основи» перебули доволі успішно, порівнюючи з іншими: тут побачили світ майже п'ятдесят книжок різноманітного галузевого спрямування.

Ось скорочений перелік їх, можливо, він знадобиться читачам у пошуках потрібної літератури.

Економіка, менеджмент, державне управління, фінанси

1. Англійсько-український словник термінів і понять з державного управління.
2. С.Будаговська, О.Кілієвич та ін. Мікроекономіка та макроекономіка.
3. М. Бурда, Ч.Виплош. Макроекономіка/Європейський контекст (пер. з англ.).
4. А. Гальчинський. Теорія грошей.

5. Державні фінанси (пер. з англ.).
6. Ф. Мишкін. Економіка грошей, банківської справи і фінансових ринків (пер за англ.).
7. М.Е.Портер. Стратегія конкуренції. Методика аналізу галузей і діяльності конкурентів (пер. з англ.).
8. Ф. Рут, А. Філіпенко. Міжнародна торгівля та інвестиції (пер. з англ.).

Філософія, історія, політологія...

1. Ф. Бродель. Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм, XV—XVIII ст. (у 3 т.), т. 3 (пер. з англ.).
2. А. Валіцький. В полоні консервативної утопії (пер. з польської).
3. М. Вебер. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика (пер. з англ.).
4. Д. Веймер, В. Вайнінг. Аналіз політики (пер. з англ.).
5. Е. Дюркгайм. Самогубство (пер. з фр.).
6. Т.Р.Малтус. Дослідження закону народонаселення (пер. з англ.).
7. К. Мілет. Сексуальна політика (пер. з англ.).
8. Д. Наливайко. Очіма заходу. Рецепт України в Західній Європі XI—XVIII ст.
9. Ж. Рюс. Поступ сучасних ідей (пер. з фр.).
10. Сучасна політична філософія (пер. з англ.).
11. Дж. Себайн, Т. Торсон. Історія політичної думки (пер. з англ.).
12. А. Скиба, В. Горбатенко, В. Туренко. Вступ до політології.
13. Р. Скратон. Коротка історія новітньої філософії (пер. з англ.).
14. З. Фройд. Вступ до психоаналізу (пер. з нім.).
15. М. Фуко. Наглядати і карати (пер. з фр.).
16. Р. Шпорлюк. Комунізм і націоналізм. Карл Маркс проти Фрідріха Ліста (пер. з англ.).
17. Т. Яковлева. Гетьманщина в другій половині 50-х років XVII століття (Приначини і початок Руїни).

Уперше з'явилися українською К. Леві-Стросс. Структурна антропологія; Ф. Де Соссюр. Курс загальної лінгвістики. Подією став вихід збірника праць провідного літературного критика і культуролога початку XX століття Миколи Євшана «Критика. Літературознавство. Естетика». А ще — свіжий подих сучасності — двох постичних збірок Д. Павличка: «Ностальгія» і «Золоте яблуко».

Дотримуючись власної традиції, видавництво «Основа» вивело минулого року на українську орбіту також три нетлінних раритети: Святий Августин. Сповідь; Нікколо Макіавеллі. Флорентійські хроніки. Державець; Ціцерон. Про державу. Про закони. Про природу богів.

Як названі, так і попередні, справді елітні, видання «Основа» не змогли б вийти друком без сприяння Міжнародного фонду «Відродження», багатьох посольств в Україні: Австрії, Індії, Фінляндії, Франції, Швейцарії... Завдя-

ки такій допомозі видавництво має змогу, попри все інше, залучати до співпраці фахівців найвищого класу — перекладачів, редакторів, коректорів, художників...

Чим примножать всеукраїнську книжкову скарбницю «Основи» у нинішньому році? Важко нині будь-якому з видавництв анонсувати свої плани і, тим більше, гарантувати їх здійснення, але виконавчий директор видавництва (котра віднедавна заступила на цьому місці О. Логвиненка) пані Валентина Кирилова і головний редактор пан Анатолій Чердаклі вірять у виконання задуманого.

«Сподіваюсь, — говорить А. Чердаклі, — і нинішнього року (він урочий для нас — сьомий від початку роботи) порадуємо наших прихильників рідкісними виданнями. Готуються до друку й невдовзі надійдуть до крамниць: Арістотель. *Політика*; Платон. *Держава*; Н. Дейвіс. *Історія Європи*; К. Тищенко. *Метатеорія мовознавства*; Л. Пел. *Аналіз державної політики*; Дж. Сорос. *Світова фінансова криза*; Овідій. *Любовні елегії*. *Мистецтво кохання*. *Скорботні елегії*... Розпочато роботу над перекладами книг: Ж.-П. Сартр. *Буття й Ніщо*, М. Еліаде. *Вибрані твори*, Д. Ролз. *Теорія справедливості*, Р. Дворкін. *Серйозний погляд на права та іншими*.

«До речі, — зауважує В. Кирилова, — обов'язково варто наголосити, що ми радо сприймаємо цікаві ідеї, пропозиції. І хоч видаємо переважно зарубіжну літературу, та багато з наших книг створені саме українськими авторами. Хочу також нагадати книгопродавцям, усім, кого цікавить наша продукція минулого і попередніх років, що з цими книгами можна ознайомитись у видавництві, де розгорнуто постійну виставку. Знайти нас просто: Київ, ст. метро «Дружби народів», бульв. Лихачова, 5, пом. 18. Тел.: 295-25-86, 295-86-36».

Наприкінці хочеться всім побажати: хай нинішнього року книга — зокрема, й видавництва «Основи» — стане для українського читача доступнішою, а вибір — ширшим.

Ю. Косенко

CONTENTS

PAUL CELAN AND CHERNIVTSY

<i>Vadym Skurativsky</i> (Kyiv). Chernivtsy rendez-vous of cultures.....	6
<i>Petro Rykhlo</i> (Chernivtsy). Return of Paul Celan.....	7
<i>Marc Sagnol</i> (Paris-Kyiv). Sand and sadness. Bukovyna and Ukraine in the works of Paul Celan.....	11
<i>Winfried Menninghaus</i> (Berlin). Chernivtsy/Bykovyna as a topos of German and Jewish history and literature.....	20
<i>Petro Rykhlo</i> (Chernivtsy). «In Cyrillic, my friends, too»	38
<i>Felix Przybiliak</i> (Wroclaw). Circles of Celan's world	50
<i>Jean Deve</i> (Paris). While the game is going on.....	65
<i>Leonid Cherevatenko</i> (Kyiv). Black colostrum of the morning	69
<i>Andrey Corbea-Hoisie</i> (Iasi). Chernivtsy, 1919.....	73
<i>Jean Bollack</i> (Paris). Benjamin: evaluation by Celan (1968).....	82
<i>Magda Carneci</i> (Bucuresti). Paul Celan and Benjamin Fondan.....	89
<i>Mark Belorusets'</i> (Kyiv). Mandelstam, Niemandrose, Psalm.....	93
<i>Alexis Nouss</i> (Montreal). Poetry as a return to the forgotten.....	103
<i>Martin Heinz</i> (Vienna). Boundlessness of bounds.....	113
<i>Thomas Sparr</i> (Frankfurt). On the issue of topography of origin in the lyrics by Paul Celan.....	131
<i>Tymophiy Havryliv</i> (Lviv). Whiter ashes.....	138
<i>Kostiantyn Sigov</i> (Kyiv). Meridian of Celan-Levinas: on topology of meeting-through-breach.....	147
<i>Paul Celan</i> . Meridian.....	157
<i>Paul Celan</i> . Bremen speech.....	169

UKRAINE TODAY

Lysyak-Rudnytsky Interdisciplinary seminar

Challenge of Chernobyl.....	171
New Europe on the threshold of the third millenium.....	196

THE WORLD ON THE THRESHOLD OF THE XXI CENTURY

<i>Pierre Hassnere</i> . The XXth century: war and piece.....	229
<i>B. J. Heisen</i> . Formation of open societies.....	244

ETHOS

<i>Paul Ricoeur. Testimony and palimpsest</i>	259
<i>Paul Ricoeur. Bioethics and medical deontology</i>	264
<i>Kostiantyn Sigov. «Entre-nous»: Violence? Breach? Justice?</i> (cenothis ethics of Emmanuel Levinas).....	275

HONORIS CAUSA

<i>Viacheslav Brioukhovetsky. Lessons of Averynstev</i>	287
<i>Sergius Averintsev. The future of the Christianity in Europe</i>	290
<i>Sergius Averintsev. God's wisdom building a «House» (Parables 9,1)</i> for God's own dwelling with us: concept of Sophia and the meaning of the icon.....	301

JUDEO-CHRISTIAN ROOTS OF EUROPE

<i>Viktor Malakhov. «My burden is easy»</i>	311
<i>Maryna Novikova, Vadym Skurativsky.</i> Judeo-Christian roots of Europe.....	321

TERTIUM GENUS

<i>Christos Yannaras. Te Deum</i>	342
<i>Kallistos Ware. The Church of God</i>	349
<i>John D. Zizioulas. The local church in a perspective of communion</i>	369

PERSONALITY

<i>Pavlo Protsenko. On the way to freedom (about Valeriy Marchenko)</i>	381
<i>Leonid Finberg. In memory of Yuliy A. Shreider</i>	404
<i>Olga Sedakova. Heroism of aestheticism</i> (about Merab Mamardashvili).....	407

TIME AND BEING

<i>Viktor Andrushko, Stella Hatalaska. Convertibility of time realization</i> in the culture of Ukraine XVII—XVIII centuries.....	422
<i>Mykhaylo Krasnykov. Philosophy of being</i> of Slobozhanshchyna peasant.....	428
<i>Georges Nivat. Who is afraid of history?</i>	443

BIBLIOGRAPHY.....	450
«Kyrillishes, Freunde, auch das...». Die russische Bibliothek Paul Celans im Deutschen Literaturarchiv Marbach. Aufgezeichnet beschrieben und kommentiert von Christine Ivanovic. — Marbach am Neckar: Deutsche Schillergesellschaft, 1996. — 164 s. *** Helmut Bottiger. Orte Paul Celans. — Wien: Paul Zsolnay Verlag, 1996. — 175 s. *** F. Fure. The past of one illusion. — Moscow(M.): Ad Marginem, 1998. — 640 p. *** P. Vail, A. Genis, the 60ies. The world of a Soviet man. M., New Literary Review, 1998, 368 p. *** Yu. A. Shreider. The Ethics. Introduction. — M.: Text publishers, 1998. — 272 p. *** V. I. Panchenko. The Art in the context of culture. — Kyiv: International Financial Agency Ltd., 1998. — 191 p. *** P. Ricoeur. Reflexion faite. Autobiographie intellectuelle. — P.: Esprit. 1995. — 115 p. The strangeness of the strange. Dialogue of Paul Ricoeur and the director of the <i>Nouvel Observateur</i> journal, April 1998: #32. *** V. I. Fesenko. The creative work of Georges Bernanos: the poetics of prophecy and event. — K.: 1998. — 208 p. *** Levinas Emmanuel. Dieu, le Mort et le Temps. Paris: Bernard Grasset. — 1993. — P. 276. *** Simone Weile. Striking roots. A letter to a clergy man. — K.: Dukh i Litera Publishers — 1998. — P. 298 *** T. G. Abolina, A. M. Yermolenko, O. O. Kyselyova, V. A. Malakhov. Ethic norms and values: the problem of grounding. — K.: Stylos publishers, 1997. — 143 p. *** Alois Maria Haas, Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens. Zweite, durchgesehne und mit einem Nachwort erweiterte Ausgabe, Johannes Verlag Freiburg 1995, 151 Seiten. Alois Maria Haas, Meister Eckhart as a normative personality of spiritual life. *** B. P. Ivanyuk. Metaphor and a literary work (structural and typological, historical and typological, and pragmatic aspects of the research). — Chernivtsy: Ruta, 1998. — 252 p. *** Martin Malia. The Soviet Tragedy. A History of Socialism in Russia, 1917—1991. — The Free Press, 1996 *** Susan Heuman. Kistyakovsky. The Struggle for National and Constitutional Rights in the Last Years of Tsarism. — Ukrainian Research Institute Harvard University, Cambridge, Massachusetts. — 1998. — 218 p. *** Sociology: theory, methods, marketing. 1998, #1—6; 1999, #1—3. K.: Institute of sociology of the National Academy of Sciences of Ukraine. A journal of sociologists and for sociologists: information and education *** 100 issues of Foreign Literature weekly. FL Library *** Osnovy publishers — year by year.	

СОЛОМІЯ ПАВЛИЧКО

Нової літератури ми ще не маємо, хоч слово «новий» найчастіше зустрічалося у заголовках літературних груп, літературних журналів, літературних напрямків), але глибокої новизни література останніх п'яти років не принесла. Вийшло на поверхню те, що формувалося в 80-х роках, і ті люди, які є представниками літератури того часу, виявилися найяскравішими представниками 90-х років, а молоде покоління (молодше 30 років) про себе ще не заявило. Звичайно, є криза, є перелом, але криза в позитивному сенсі (бо дуже часто криза асоціюється з чимось небезпечним і негативним, якимось провалом). Вона пов'язана з тим, що закінчився один великий період української літератури — від Котляревського, включаючи все XIX та XX століття, — який був пов'язаний з вибудовою літератури як національного проекту. Коли цей проект нарешті здійснився, хоч і не до кінця, то література опинилася перед цілим рядом питань, серед яких найголовніше — що таке бути просто літературою, яка не є частиною або носієм цього великого національного проекту визволення України, побудови української держави. Здійснилося те, про що мріялося, і ми живемо в епоху великого випробування, яким є це здійснення і та свобода, і та емансипація, яка відбувається. Важливою є проблема минулого, спадщини, бо кожний письменник і вся література осмислює себе в зв'язку з тим, що було. Не тільки з соцреалізмом і з живими ще його представниками, а і з письменниками попередніх часів. Вся ця традиція вперше вимальовується, тому що ми не можемо пишатися існуванням об'єктивної історії літератури і об'єктивним знанням про літературу, і велика проблема сучасної літератури є дуже особиста проблема більшості українських авторів, які пишуть про те, що вони дуже часто не знають літератури, в якій вони функціонують. Колись Віктор Петров говорив, що найбільша проблема української літератури — неосвіченість. Більшість українських письменників класичної епохи не мали вищої освіти — такі люди як Коцюбинський ледве закінчували або й не закінчували гімназії. Це позначилося на українській літературі і позначається далі, бо зараз прийшов час, коли письменник, особливо східноєвропейський, є людиною освіченою, яка володіє мовами, має вхід до інших культур. Ще ніколи українська література не була така конфесіональна, така щира і

така інтроспективна, як тепер. Ніколи в українській літературі не було такої гри стилями. Ніколи не було стільки естради в літературі, не було спроб спуститись з псевдо елітаризму, який надуманий, але майже не існує. Ніколи з кінця XIX століття не було стільки сильних жіночих голосів. Ніколи не було такої регіоналізації, коли цікаві люди з'являються не тільки в Києві та Львові, а й в таких містах, як Тернопіль, Івано-Франківськ, Житомир та інших маленьких містах, і це надзвичайно плідний процес. Найважливіше — це те, що відбувається модернізація. Для декого вона примусова, для інших це — нагальна потреба; і цей момент модернізації української літератури — найбільш важлива тенденція і проблема останніх п'яти років і майбутніх п'яти чи десяти. Модернізація буде включати і ринковість, і появу елітної літератури, і багатоголосність та лібералізацію поглядів, а не тільки боротьбу між селом і містом, між народником і модерністом в такому сенсі, як це було п'ятдесят чи вісімдесят років тому.

*З виступу на Семінарі імені Івана Лисяка-Рудницького
25 січня 1997 року*

Основи християнської культури у вигляді енциклопедичного словника — вагома альтернатива «брехні в алфавітному порядку», що виповнювала радянські енциклопедії. Словник С.С.Аверинцева дарує читачеві універсальний звід знань від А до Я і водночас осмислений, особистий вибір між вузьким шляхом «отця віри» Авраама та битим шляхом пост-атеїстичного «язичництва». Високо поціновані спеціалістами статті — прикраса «Філософської енциклопедії» (5 т.), «Короткої літературної енциклопедії» (7 т.), «Міфів народів світу» (2 т.), «Християнства» (3 т.) тощо — вперше зібрані разом у цій книзі.

Синтез словника Аверинцева виявляє ті властивості його складових, які раніше «тонули» у розривах загального контексту, ізольовані одна від одної непроглядним мороком ідеології. Читач переживав справдешний шок, коли серед пустопорожніх вод «Великої радянської енциклопедії» трапляв на скелю аверинцевської статті «Любов». Незабутні зустрічі: серед темряви напівправд у океані напівзнань розкидані по всіх усюдах статті Аверинцева завжди поставали як високі та надійні острови особливої гірської породи, кришталево ясного мислення. Вбираючи тепер ці «острови» єдиним поглядом, ми читаємо на мапі доби: Архіпелаг Аверинцева.

У нових роботах, які поряд зі Словником увійшли до книги «Софія-Логос», слово аверинцевського архіпелагу продовжує історичну тяжбу з вуркаганською «фенею» архіпелагу ГУЛаг, що покриває нашу мову від перламенту й преси до сім'ї та школи. Енциклопедичні праці Аверинцева не лише є осередком золотого запасу академічних знань: вони значно розширюють історичний досвід переборення тоталітарної ідеократії.

«Мені особисто здається неможливим вимовляти ім'я міста Києва без міркування про його найсвятіший Палладіум, що зветься «Собором Святої Софії»», — виголосив С.С.Аверинцев у вчистій лекції про концепцію Софії, читаній 1 вересня 1998 р. з нагоди присвоєння вченому звання Почесного Професора Києво-Могилянської Академії. Нова сторінка у світовій традиції мислення про «начало Премудрості» — ґрунтовні дослідження С.С.Аверинцева про Софію в контексті війн та катастроф ХХ сторіччя, хіба не найбільш «анти-Софійного» в історії Європи.

Проти хаосу в головах і підручниках книга Аверинцева нагадує про непохитну систему цінностей, про «Непорушну Стіну» — Оранту. Вчителеві й учневі тут подаровано всі три значення слова СОФІЯ: майстерність — знання — мудрість.

Видавництво Дух і Літера, тел. (044) 416-60-20



Denken (мислення) і Danken (подяка) є в нашій мові словами одного кореня. Той, хто йде за їхнім сенсом, потрапляє в коло таких значень, як «gedenken» (згадувати), «eigedenk sein» (пам'ятати), «Andenken» (пам'ять), «Andacht» (шанобливість).

Край, із якого я прийшов до Вас — якими кружними шляхами! але чи існує це взагалі: кружні шляхи? — край, із якого я прийшов до Вас, більшості з Вас, мабуть, незнайомий. Це край, у якому народилася чимала частка тих хасидських історій, які для всіх нас переказав по-німецьки Мартін Бубер. Це була, якщо дозволите мені трохи доповнити цей географічний шкід, який із такої неймовірної далини з'являється зараз перед моїми очима, — це була місцевість, у якій жили люди і книги.

Пауль Целан